ARISTOTELES WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (Klaus Oehler)
   3. Aufl. 1997
   II. Peri hermeneias
   (Hermann Weidemann)
   2. Aufl. 2002

2. Topik (in Vorbereitung)

3. I. Analytica priora
   (in Vorbereitung)
   II. Analytica posteriora
   (Wolfgang Detel)
   1. Aufl. 1993

4. Rhetorik
   (Christof Rapp)
   1. Aufl. 2002

5. Poetik
   (in Vorbereitung)

6. Nikomachische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   10. Aufl. 1999

7. Eudemische Ethik
   (Franz Dirlmeier)
   4. Aufl. 1985

8. Magna Moralia
   (Franz Dirlmeier)
   5. Aufl. 1983

9. Politik
   I. Buch I
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   II. Buch II und III
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 1991
   III. Buch IV–VI
   (Eckart Schütrumpf/
   Hans-Joachim Gehrke)
   1. Aufl. 1996
   IV. Buch VII und VIII
   (Eckart Schütrumpf)
   1. Aufl. 2005

10. I. Staat der Athener
   (Mortimer Chambers)
   1. Aufl. 1990
   II. Oikonomika
   (Renate Zoepffel)

11. Physikvorlesung
   (Hans Wagner)
   5. Aufl. 1995

12. I/II. Meteorologie. Über die Welt
   (Hans Strohm)
   3. Aufl. 1984
   III. Über den Himmel
   (in Vorbereitung)
   IV. Über Entstehen und Vergehen
   (in Vorbereitung)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

POLITIK

BUCH VII/VIII

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 9

POLITIK

TEIL IV



AKADEMIE VERLAG

ARISTOTELES

POLITIK
BUCH VII/VIII

Über die beste Verfassung

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

ECKART SCHÜTRUMPF



AKADEMIE VERLAG

ISBN 3-05-003561-7

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Druckvorlage: Eckart Schütrumpf
Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALT

Vorwort

Die Bücher VII/VIII der Politik, in denen Aristoteles einen besten Staat entwirft, haben ein doppeltes Antlitz: Sie sind das Werk eines Philosophen und behandeln Glück; das theoretische Leben; Lust; Charakterqualität; Erziehung; die Rolle der Güter und vieles andere mehr. Für jeden dieser Gegenstände gibt es heute eine spezielle Forschungsgeschichte mit ihren Kontroversen um das richtige Verständnis dieser philosophischen Konzepte. Auf der anderen Seite äußert sich Aristoteles auch zu vielen Realien einer Staatsgründung: zur politischen und sozialen Organisation der besten Polis; ihrer Stadtanlage; Krieg und Frieden; Grundbesitz; Ackerbau und Handel; Sklaverei; Religion; Familie; Gesundheitspflege; Erziehung; Musik und vielem anderen mehr. Auch jeder dieser Gegenstände ist überaus häufig erörtert worden.

So verlockend es wäre, diese von Aristoteles in Politik VII/VIII angesprochenen Themen jeweils in dem Rahmen der Spezialdisziplinen, die sich für sie ausgebildet haben, zu behandeln, würde dies nicht nur den Rahmen eines Kommentars sprengen, sondern würde auch nicht immer die Erklärung dessen, was Aristoteles in seinem Entwurf eines besten Staates zu erreichen versucht, fördern. Dieser Kommentar versucht stattdessen, die Argumente in Politik VII/VIII zunächst selber, dann im Zusammenhang der gesamten Politik, schließlich in dem Zusammenhang der aristotelischen Philosophie und der literarischen und philosophischen Tradition, der Aristoteles in so außerordentlichem Maße verpflichtet ist - das ist hier im Besonderen das Staatsdenken Platons - zu erklären. F. Solmsen hat an den Kommentaren von Gauthier-Jolif und Dirlmeier zu Aristoteles' E N gepriesen, dass sie großzügig über die Vorgänger seiner Vorstellungen informierten, „many topics can now for the first time be studied in the correct, i.e. the Greek perspective" (RhM 107, 1964, 194). Ich hoffe, dass der vorliegende Kommentar auch dazu beitragen kann.

Im Hinblick auf die heute unübersehbare Sekundärliteratur gab schon Aristoteles den richtigen Rat: „alle Auffassungen kritisch zu prüfen, dürfte wohl ein eher vergebliches Unterfangen sein" (E N I 2, 1095 a 28f.).

Ich hatte Gelegenheit, viele Einzelfragen mit Fachgelehrten und Freunden mündlich und brieflich zu besprechen, besonders mit H.-J. Gehrke, weiterhin P. Crone; M. Errington; W.W. Fortenbaugh; Chr. Habicht; P. Hunt; O. Lendle (†); V. Losemann; Ch. Rapp; Arbogast

Schmitt; H. v. Staden. Ihnen allen sei für ihre Anregungen und kritischen Bemerkungen herzlich gedankt.

Dieser Kommentar verdankt viel einem fruchtbaren Semester am Institute for Advanced Study in Princeton (1999); die University of Colorado at Boulder gewährte zusätzlich zu einem sabbatical ein weiteres Freisemester (Faculty Fellowship).

Last not least, gebührt Dank allen, die mich während der letzten zwei Jahrzehnte meiner Arbeit an der P o l i t i k ertragen haben.

Boulder, Colorado, April 2005 E. Schütrumpf

POLITIK

BUCH VII

BUCH VIII

BUCH VII

1. Wer die beste Verfassung so, wie man sollte, untersuchen will, 1323 a 14
muss zuerst bestimmen, welche Lebensform am erstrebenswertesten ist;
denn solange dies ungeklärt ist, muss auch die beste Verfassungsform
ungeklärt bleiben. Den Menschen, die unter der nach den gegebenen
5 Bedingungen besten politischen Ordnung leben, sollte es ja am besten
gehen – vorausgesetzt, dass nichts wider Erwarten eintritt. So muss
man zunächst darüber Einigkeit erzielen, was für ein Leben im Großen a 20
und Ganzen allen am erstrebenswertesten ist, und danach, ob dies für
die Gemeinschaft und den Einzelnen für sich das gleiche oder ob es je
10 verschieden ist.

Wir glauben, dass vieles, das auch in den exoterischen Erörterungen
über das beste Leben bemerkt wurde, dem Gegenstand hinreichend gerecht wird, so soll es auch jetzt benutzt werden. Wenigstens gegen eine
Einteilung wird ja wohl wahrhaftig niemand Einwände vorbringen (und
15 bestreiten), dass es drei Bestandteile (des Glücks) gibt: die äußeren, die a 25
im Körper und die in der Seele, und dass die wirklich Glücklichen diese alle besitzen müssen. Niemand kann ja wohl einen Mann völlig
glücklich nennen, der keine Spur von Tapferkeit, Selbstbeherrschung,
Gerechtigkeit oder Vernunft besitzt, sondern die vorbeischwirrenden
20 Fliegen fürchtet und vor dem Schlimmsten nicht Halt macht, wenn ihn a 30
die Begierde nach Essen oder Trinken überkommt. (Als glücklich gilt
auch nicht,) wer für Pfennige die, die ihm am nächsten stehen, ins Verderben stürzt, und genauso wenig jemand, der geistig so unvernünftig
und voller Irrtümer lebt wie ein Kind oder ein Wahnsinniger.

25 Solchen Äußerungen dürften so gut wie alle zustimmen, uneins ist
man sich aber hierbei über das Ausmaß, d.h. darüber, wie weit man jeweils im äußersten Falle gehen soll. Denn man glaubt, bei guter Cha- a 35
rakterqualität reiche ein noch so geringer Anteil aus, während man bei
Reichtum, Geldmitteln, Macht, Ruhm und allen anderen (Gütern) die-
30 ser Art den größten Umfang ohne jegliche Beschränkung sucht. Wir
werden ihnen aber entgegnen, dass man sich leicht darüber schon aus

schon aus den Erfahrungen vergewissern kann, wenn man beobachtet, dass man charakterliche Vorzüglichkeit nicht durch die äußeren (Güter) erwirbt und bewahrt, sondern umgekehrt diese durch jene; und – einerlei ob das glückliche Leben in Lustempfindung oder charakterlicher Vorzüglichkeit oder beidem besteht – glücklich sind doch eher die Menschen, die bis zum Äußersten gehen, um sich im Glanz von Charakter und Vernunft auszuzeichnen, aber im Besitz äußerer Güter Maß halten, und nicht wer davon mehr besitzt als ihm nützt, aber in jenen (Qualitäten des Charakters und der Vernunft) zurückbleibt. Unzweifelhaft wird dies auch bei einer theoretischen Betrachtung evident: die äußeren Güter, unterliegen, so wie ein Werkzeug, einer Begrenzung und alles, was nützlich ist, ist (so) für etwas. Ein Übermaß bei diesen (Dingen) muss ihren Besitzern entweder schaden oder ohne jeglichen Nutzen sein. Anders ist es bei den Gütern der Seele: je weiter man hier bis zum Äußersten geht, umso mehr muss jedes von ihnen auch nützlich sein – falls man auch ihnen nicht nur vollendeten Wert in sich selber, sondern auch Nutzen zuschreiben soll. Insgesamt ist deutlich, dass, wie wir sagen werden, der beste Zustand aller Gegenstände in ihrem Rangverhältnis zueinander in dem Abstand steht, den diese Dinge selber, von deren bestimmten Zuständen wir sprechen, zueinander einnehmen. Wenn es nun zutrifft, dass die Seele ihrem Wesen nach sowohl schlechthin als auch für uns wertvoller als Besitz und der Körper ist, dann muss auch der beste Zustand jedes dieser (drei diesem Rang) entsprechen. Außerdem sind diese (Güter des Besitzes und des Körpers) von Natur um der Seele willen erstrebenswert und alle vernünftigen Menschen müssen sie um der Seele willen wählen, aber nicht die Seele ihretwegen.

Über folgendes soll damit Einigkeit unter uns erzielt sein: jeder erreicht soviel Glück, wie er charakterliche Vorzüglichkeit und Vernunft besitzt und im Einklang damit handelt. Dafür soll uns Gott als Zeuge dienen: er ist glücklich und glückselig, aber verdankt dies keinem der äußeren Güter, sondern sich selber und der bestimmten Beschaffenheit seiner Natur, zumal ja auch deswegen glückliche Umstände etwas anderes als Glück sein müssen; denn die Güter außerhalb der Seele werden von Zufall und glücklicher Fügung hervorgebracht, aber gerecht oder maßvoll ist niemand aufgrund einer Gabe des Zufalls oder durch Zufall.

In engem Zusammenhang hiermit steht ein Grundsatz, der auch keine andere Begründung verlangt, nämlich dass es auch der beste Staat ist,

der glücklich ist und dem es gut geht; unmöglich kann es ja denen gut gehen, die nicht das Gute tun; aber kein Mann oder Staat kann ohne charakterliche Vorzüglichkeit und Vernünftigkeit gute Handlungen vollbringen. Die Tapferkeit, Gerechtigkeit und Vernünftigkeit des Staa- b 35
5 tes haben aber die gleiche Wirksamkeit und Form wie (diese Eigenschaften) bei jedem einzelnen Menschen: er muss sie besitzen, wenn man von ihm als gerecht, vernünftig und selbstbeherrscht spricht.

Soviel soll mit dieser Vorrede der Untersuchung vorausgeschickt sein. Es war ja weder möglich, diese Dinge nicht zu berühren, noch
10 alle hierher gehörenden Argumente gründlich zu behandeln, denn dies gehört in eine andere Erörterung. Hier soll soviel als Ausgangspunkt b 40 zugrunde gelegt sein: das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit geführt wird, die (mit Gütern) soweit ausgestattet ist, dass man 1324 a nach dem Maßstab charakterlicher Vorzüglichkeit handeln kann, ist so-
15 wohl individuell für jeden Einzelnen als auch gemeinschaftlich für die Staaten das beste. Falls aber jemand von diesen Ausführungen nicht überzeugt ist, so soll dies später eine gründlichere Untersuchung, von der wir im Rahmen der gegenwärtigen Erörterung absehen, finden. Sie wird sich an diejenigen richten, die diese (Grundsätze) bestreiten.

20 2. Es steht noch aus darzulegen, ob man das Glück eines jeden ein- a 5 zelnen Menschen als identisch mit dem des Staates angeben muss oder nicht. Aber auch dies leuchtet ein; alle sind sich ja wohl darüber einig, dass das (Glück beider) identisch ist. Denn diejenigen, die glauben, beim Einzelnen bestehe das gute Leben in Reichtum, preisen auch den
25 ganzen Staat als glücklich, wenn er reich ist; und alle, die das tyranni- a 10 sche Leben am höchsten schätzen, bezeichnen wohl auch einen Staat, der über die größte Zahl von Menschen herrscht, als den glücklichsten; und wenn jemand einen Einzelnen wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit hoch achtet, wird er auch einem Staat mit besserer Qualität
30 größeres Glück zuschreiben.

Damit stellen sich aber jetzt zwei Fragen, die eine Untersuchung verlangen: einmal, welche Lebensform ist eher vorzuziehen, die der a 15 aktiven Beteiligung als Bürger und der Mitwirkung am Staat oder die eines Fremden, die (von der Verbindung) mit der staatlichen Gemein-
35 schaft gelöst ist? Danach, welche Verfassung und welchen Zustand eines Staates muss man als den besten ansehen - unabhängig davon, ob die Mitwirkung am Staat für alle erstrebenswert ist oder dies wohl für die allermeisten, aber einige nicht gilt? Aber (nur) diese Frage ist Gegenstand politischen Denkens und Betrachtens, nicht dagegen die erste, a 20

(in der wir fragten,) was für den Einzelnen erstrebenswert ist; eine solche (politische) Untersuchung haben wir uns ja jetzt vorgenommen und so mag jene jetzt eine Nebensache bleiben, während diese die Aufgabe unserer Erörterung bildet. Offensichtlich muss nun das die beste Verfassung sein, unter deren Ordnung es jemand, wer er auch sei, am bes- 5
a 25 ten geht und er im höchsten Glück lebt.

Aber selbst unter denen, die sich darüber einig sind, dass das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit geführt wird, am erstrebenswertesten ist, gibt es Streit darüber, ob das Leben politischer Tätigkeit und praktischen Wirkens gewählt zu werden verdient oder eher das von al- 10 lem Äußeren losgelöste, ein Leben der Theorie – das Leben des Philosophen ist aber, wie einige behaupten, ausschließlich das der Theorie.
a 30 Es sind so ziemlich diese beiden Lebensweisen, die politische und die philosophische, die offensichtlich sowohl in der Vergangenheit als auch heutzutage Männer wählen, die am ehrgeizigsten menschliche Vorzüg- 15 lichkeit suchen. Es macht aber viel aus, welche der beiden Auffassungen die Wahrheit für sich hat; denn wer gesundes Urteil besitzt, muss sich auf das bessere Ziel ausrichten und dies gilt sowohl für jeden ein-
a 35 zelnen Menschen wie gemeinschaftlich die Bürgerschaft.

Nach der Meinung einiger Männer wird Herrschaft über Nachbarn, 20 wenn sie despotisch ist, mit der allergrößten Ungerechtigkeit ausgeübt; herrsche man dagegen so wie über Bürger, dann hafte dem zwar kein Unrecht an, dies stehe aber ihrem Wohlbefinden im Wege. Gleichsam von der dazu entgegengesetzten Position her vertreten andere die Mei-
a 40 nung, dass allein ein Leben praktischen Wirkens und politischer Täti- 25 gkeit eines richtigen Mannes würdig sei; denn Privatleute könnten im Handeln nicht jede Form charakterlicher Vorzüglichkeit verwirklichen,
1324 b wohl aber die, die aktiv die Belange der Gemeinschaft vertreten und als Bürger politisch tätig sind. Dies ist die Auffassung der einen Gruppe von Männern. 30

Die anderen behaupten dagegen, dass allein die despotische und tyrannische Form der Verfassung als Glück gelten könne. Bei einigen sind auch Gesetze und Verfassung geradezu darauf festgelegt, dass sie
b 5 über die Nachbarn despotisch regieren. Die meisten gesetzlichen Einrichtungen wurden zwar bei den meisten sozusagen planlos erlassen 35 und doch zielen alle Gesetze, wenn sie irgendwo ein einziges Ziel verfolgen, darauf, Herrschaft (über andere) zu erringen. So ist in Sparta und Kreta so ziemlich (alle) Erziehung und ein Großteil der Gesetze auf Kriege ausgerichtet. Außerdem erfreut sich kriegerische Fähigkeit

bei allen Völkerschaften, die sich (andere) unterwerfen können, hohen b10
Ansehens, zum Beispiel bei den Skythen, Persern, Thrakern und Kel-
ten. Bei einigen treiben gewisse Gesetze zu dieser Form von Tüchtig-
keit geradezu an. So empfangen, wie man sagt, in Karthago (Krieger)
5 den Ringschmuck entsprechend der Anzahl von Feldzügen, an denen
sie teilgenommen haben. Und es gab auch einmal in Makedonien ein b 15
Gesetz, das vorschrieb, dass ein Mann, der keinen Feind getötet hatte,
ein Halfter tragen musste. Bei den Skythen durfte ein Mann, der keinen
Feind getötet hatte, bei einem bestimmten Fest nicht aus dem Trink-
10 becher, der herumgereicht wurde, trinken. Und bei den Iberern, einem
kriegerischen Volksstamm, steckt man kleine Spieße in der Zahl um b 20
das Grab, die der Anzahl der getöteten Feinde gleichkommt, und bei
anderen ist vieles anderes dieser Art zum Teil durch Gesetze, zum Teil
durch Gebräuche festgelegt.

15 Aber wer dies gründlich durchdenken will, dem dürfte es doch wohl
ganz verkehrt erscheinen, dass es Aufgabe des Staatsmannes sein soll,
herausfinden zu können, wie er die Nachbarn beherrscht und despo-
tisch regiert, einerlei ob sie dies wollen oder nicht. Wie könnte das b 25
auch für einen leitenden Staatsmann und Gesetzgeber richtig sein, da es
20 nicht einmal gesetzmäßig ist? Es ist ja eine Verletzung der Gesetze,
nicht ausschließlich gerecht, sondern auch ungerecht zu herrschen -
Macht lässt sich aber auch auf ungerechte Weise erringen. Keinesfalls
finden wir dies sonst, bei den sachkundigen Kenntnissen; denn kein
Arzt oder Steuermann sieht es als seine Aufgabe, mit Überredung oder b 30
25 Gewalt auf die Patienten bzw. Passagiere einzuwirken. Die meisten
scheinen aber zu glauben, dass despotische Herrschaft die Herrschafts-
form sei, die der Staatsmann ausüben müsse, und was sie alle für sich
nicht als gerecht oder nützlich gelten lassen, das praktizieren sie gegen-
über anderen ohne jegliche Scham; denn für sich suchen sie eine ge- b 35
30 rechte Herrschaft, während sie sich in ihrem Verhalten gegenüber an-
deren um Gerechtigkeit nicht kehren. Ein solches Vorgehen ist aber
widersinnig, außer wenn die eine Gruppe von Natur dazu bestimmt ist,
despotisch regiert zu werden, während die andere dies nicht ist. Wenn
dieser Grundsatz richtig ist, dann darf man daher auch nicht versuchen,
35 über alle despotisch zu regieren, sondern nur über die, die dazu be-
stimmt sind, wie man auch für ein Mahl oder Opfer nicht Menschen ja- b 40
gen darf, sondern nur Kreaturen, die für diesen Zweck gejagt werden
können - das sind wilde, zum Verzehr geeignete Tiere.

Unbestritten kann aber doch ein einzelner Staat in Beschränkung auf 1325 a
40 seine eigenen Angelegenheiten sehr wohl in Glück leben, offensichtlich

wenn er sich sich ein guten politischen Ordnung erfreut - sofern ja irgendwo isoliert für sich ein Staat leben kann, der gute Gesetze befolgt und dessen Verfassung nicht auf Krieg und Unterwerfung der äußeren Feinde ausgerichtet ist; denn nichts dieser Art soll man dort finden.

Alle Vorkehrungen für den Krieg muss man offensichtlich als wertvoll ansetzen, aber nicht als seien sie das oberste Ziel von allem, vielmehr werden sie um dieses Zieles willen getroffen. Der tüchtige Gesetzgeber hat ja die Aufgabe herauszufinden, wie ein Staat, eine Klasse von Menschen und jede andere Gemeinschaft am guten Leben und dem für sie erreichbaren Glück teilhaben können. Einige gesetzliche Einrichtungen werden aber (je nach Verhältnissen) verschieden sein: wenn man Nachbarn hat, dann ist es auch die Aufgabe der Gesetzgebung, darauf zu sehen, wie man sich gegenüber welcher Art (von Nachbarn) verhalten soll und wie man die angemessenen (Maßnahmen) gegenüber den jeweiligen Menschen ergreifen muss. Die Frage, auf welches Ziel die beste Verfassung ausgerichtet sein soll, wird aber später die verdiente Betrachtung finden.

3. Wir müssen uns nun denen zuwenden, die zwar darin übereinstimmen, dass das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit gelebt wird, am erstrebenswertesten ist, sich jedoch darüber uneins sind, was dies für die Praxis bedeutet; denn die einen von ihnen lehnen die Bekleidung politischer Ämter ab, da sie glauben, das Leben eines Freien sei von dem aktiver Politik zu unterscheiden und von allen am erstrebenswertesten; die anderen sehen dagegen dieses (Leben politischer Aktivität) als das beste an; unmöglich könne es ja demjenigen, der nicht handelt, gut gehen, Wohlergehen und Glück seien aber identisch. Beiden müssen wir erklären, dass sie beide wohl zum Teil recht haben, zum Teil dagegen nicht. So haben die einen damit Recht, dass das Leben des Freien besser als das despotische ist; denn das ist wahr: von einem Sklaven als Sklaven Gebrauch zu machen ist keine Tätigkeit, auf die man stolz sein kann; Anordnungen über lebensnotwendige Dinge zu geben ist ja in keiner Weise nobel. Aber die Annahme, jede Herrschaft sei despotisch, ist unrichtig; denn die Herrschaft über Freie überragt die über Sklaven genau so, wie das von Natur Freie selber das von Natur Versklavte überragt - das wurde hinreichend in den ersten Erörterungen bestimmt. Und es ist unrichtig, Untätigkeit mehr als Tätigsein zu preisen; denn Glück ist Handeln und die Handlungen gerechter und maßvoller Männer enthalten die Erfüllung von vielem, das als vorbildlich gilt.

Nach diesen Bestimmungen könnte aber vielleicht jemand die Auffassung vertreten, es sei am besten, unbeschränkte Macht über alle auszuüben, denn so besitze man auch die Macht, die meisten und besten Handlungen auszuführen. Daraus folgt dann aber, dass jemand, der Macht ausüben kann, sie nicht dem Nächsten überlassen darf, sondern sie ihm eher entreißen muss; und (bei ihrem Machthunger) dürfte dann ein Vater nicht auf seine Kinder Rücksicht nehmen und die Kinder nicht auf den Vater und überhaupt kein Freund auf seinen Freund und (keiner von ihnen) dürfe dies in Betracht ziehen; denn das Beste verdiene, am ehesten gewählt zu werden; gut zu handeln sei aber das Beste.

Hiermit vertreten sie nun vielleicht die Wahrheit, vorausgesetzt, dass wirklich diejenigen, die (anderen die Macht) entreißen und Gewalt ausüben, auch das erstrebenswerteste aller Dinge erlangen werden. Aber vielleicht ist dies nicht möglich und sie gehen von einer falschen Voraussetzung aus. Denn dass jemand (so) handelt, kann nicht mehr Anerkennung verdienen - außer wenn er so überlegen ist wie ein Mann über die Frau, ein Vater über die Kinder oder ein Herr über die Sklaven. Daher kann der Mann, der mit einer Übertretung begonnen hat, später nicht so viel wieder gutmachen, wie er zuvor schon durch die Verletzung charakterlicher Vorzüglichkeit geschadet hat. Denn für Gleiche besteht das, was richtig und gerecht ist, in turnusmäßigem Wechsel (bei der Ausübung der Herrschaft); denn dies ist völlige Gleichheit nach Umfang und Art. Ungleichheit nach Umfang und Art ist aber für Gleiche ein Verstoß gegen die Natur, aber kein Verstoß gegen die Natur verdient Anerkennung. Wenn dagegen ein anderer Mann in seiner charakterlichen Qualität und dem Vermögen, das Beste zu vollbringen, (den übrigen) überlegen ist, dann ist es richtig, ihm zu folgen und sich ihm zu fügen ist gerecht. Er darf aber nicht nur charakterliche Vorzüglichkeit besitzen, sondern braucht auch das Vermögen, (entsprechend) zu handeln.

Wenn diese Erklärungen richtig sind und man Glück als richtiges Handeln bestimmen muss, dann ist doch wohl gemeinschaftlich bei dem Staat im Ganzen wie bei jedem einzelnen Menschen das von Tätigkeit erfüllte Leben das beste. Ein Leben der Tätigkeit muss aber nicht auf andere gerichtet sein, wie einige annehmen; man darf auch nicht allein die Überlegungen als praktisch angeben, die auf Ergebnisse von Handeln abzielen, sondern praktisch sind viel eher die Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen und um ihrer selbst willen unternommen werden. Denn richtiges Handeln ist das

Ziel, daher ist auch eine bestimmte Form von Tätigsein Ziel. Aber auch die nach außen gerichteten Tätigkeiten führen, wie wir sagen, am ehesten diejenigen Männer eigentlich aus, die durch die gedankliche Planung die Leitung über sie tragen. Zweifellos brauchen auch Staaten, die auf sich selber gestellt sind und sich entschieden haben, ein solches Leben (der Abgeschlossenheit) zu führen, nicht untätig zu sein; denn zwischen ihren Teilen sind auch (Handlungen) möglich; die Teile des Staates unterhalten ja untereinander vielfältige Beziehungen. Genauso gilt dies aber auch für jeden einzelnen Menschen. Denn (anderenfalls) könnte es um Gott und den gesamten Kosmos, die neben den auf sie selbst bezogenen Handlungen keine nach außen gerichteten Tätigkeiten vollziehen, nicht gut bestellt sein.

Es ist somit klar, dass ein und dasselbe Leben sowohl für jeden einzelnen Menschen wie auch gemeinschaftlich für die Staaten und Menschen das beste sein muss.

4. Mit diesen Ausführungen, die wir gerade zu diesen Themen vorgetragen haben, ist unsere Einleitung abgeschlossen; die übrigen Verfassungen haben wir aber früher betrachtet. Zu Beginn der noch ausstehenden (Erörterung) wollen wir zuerst darlegen, was für Voraussetzungen der Staat, der wunschgemäß eingerichtet sein soll, besitzen muss; denn die beste Verfassung kann ohne die angemessene äußere Ausstattung nicht verwirklicht werden. Deswegen müssen wir wie bei Wünschen viele Voraussetzungen angeben, darunter darf sich aber z.B. für die Größe der Bürgerschaft und für das Land nichts Unmögliches finden. Auch Handwerkern wie einem Weber und Schiffsbauer muss ja das Material für ihre Tätigkeit in geeigneter Form zur Verfügung stehen; denn aus besserem Material muss auch das von ihrer Fertigkeit hervorgebrachte Produkt vollkommener gelingen. Genauso muss auch dem leitenden Staatsmann und dem Gesetzgeber das Material, das sie brauchen, in der geeigneten Form zur Verfügung stehen.

Zur Ausstattung des Staates gehört zuerst die Menge der Bürger, (ich meine damit) ihre erforderliche Anzahl und naturgegebene Qualität; (zur Ausstattung) gehört ebenso die erforderliche Größe und Beschaffenheit des Landes.

Die meisten glauben nun, ein glücklicher Staat müsse auch groß sein. Wenn dies richtig ist, so verkennen sie dabei, welche Qualität eines Staates ihn groß oder klein macht; denn sie bemessen seine Größe nach der Anzahl seiner Bewohner, man soll aber besser nicht auf die Zahl als auf die Leistungsfähigkeit achten; denn auch der Staat hat eine

Funktion. Deshalb muss man den Staat, der diese Funktion am besten erfüllen kann, auch als den größten ansehen; so wird man ja auch Hippokrates - nicht die Person, sondern den Arzt - als größer bezeichnen als einen anderen Mann, der ihn an Körpergröße überragt.

5 Wenn man jedoch bei der Beurteilung (der Größe des Staates) auch auf die Zahl achten muss, dann darf man dabei nicht eine beliebige Gruppe in Betracht ziehen, (wie) Sklaven, Metöken und Fremde, die es a 20 ja wahrscheinlich in großer Anzahl in den Staaten geben muss; vielmehr muss man (die Zahl) derer (berücksichtigen), die Bestandteil des 10 Staates sind und aus denen der Staat als seinen eigentlichen Teilen zusammengesetzt wird; denn deren überragende Zahl deutet auf einen großen Staat. Dagegen kann ein Staat, aus dem viele Handwerker, aber nur wenige Schwerbewaffnete hervorgehen, nicht groß sein; denn groß und bevölkerungsreich sind zwei verschiedene Dinge.

15 Gewiss lässt sich aus der Erfahrung auch klar erkennen, dass ein a 25 allzu menschenreicher Staat sich nur schwer, vielleicht überhaupt nicht, einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen kann; unter Staaten, die als gut regiert gelten, finden wir ja keinen, der Beschränkungen gegenüber der großen Zahl preisgibt. Dies wird auch aus dem Beweismittel be- 20 grifflicher Ableitung deutlich: das Gesetz ist eine bestimmte Ordnung a 30 und die gute gesetzliche Verfassung ist notwendigerweise gute Ordnung, eine übergroße Zahl kann aber nicht an der Ordnung teilhaben; denn dies (zu bewirken) wäre die Aufgabe einer göttlichen Kraft, die ja auch dieses Universum zusammenhält. Nun pflegt Schönheit Zahl und 25 Größe vorauszusetzen; daher muss auch ein Staat dann am schönsten sein, wenn er groß ist und die beschriebene Bestimmung erfüllt. a 35

Aber es gibt auch beim Staat, genauso wie bei allem anderen: bei Lebewesen, Pflanzen und Werkzeugen, eine bestimmte Begrenzung der Größe: wenn jedes von ihnen entweder zu klein oder zu groß ist, kön- 30 nen sie ihr jeweiliges Vermögen nicht behalten, sondern sie werden entweder völlig ihre Natur einbüßen oder sich in einem minderwertigen Zustand befinden. So wird z.B. ein Schiff mit der Länge einer Spanne a 40 oder von zwei Stadien überhaupt kein Schiff mehr sein, bei einer bestimmten Länge wird es (wohl ein Schiff sein, aber) wegen seiner Win- 1326 b 35 zigkeit oder Übergröße die Seetüchtigkeit erheblich beeinträchtigen. Genauso ist auch ein Staat, der aus zu wenigen Mitgliedern besteht, nicht autark, seinem Wesen nach ist aber ein Staat autark. Eine (Gemeinschaft) mit zu vielen Bewohnern wird zwar, wie ein Volksstamm, in (der Versorgung mit) den notwendigen Dingen autark sein, ist aber

kein Staat; denn hier kann es nicht leicht eine verfassungsmäßige Ordnung geben. Denn wer soll Heerführer einer zu großen Menge sein oder wer Herold, wenn er nicht Stentors Stimme hat?

Aus diesen Gründen existiert notwendigerweise ein Staat zum ersten Mal dann, wenn die Anzahl (seiner Mitglieder) so groß ist, dass diese Menge erstmals autark zum vollkommenen Leben, wie es die staatliche Gemeinschaft ermöglicht, ist. Wenn ihre Zahl darüber hinausgeht, kann durchaus ein Staat auch größer sein, aber dies lässt sich, wie wir sagten, nicht unbegrenzt weiterführen. Wie man die Grenze seiner größten Ausweitung angeben soll, lässt sich leicht aus den Tatsachen entnehmen: die Handlungen eines Staates werden teils von den Regierenden, teils den Regierten ausgeführt. Die Aufgabe des Regierenden ist dabei, Anordnungen zu erteilen und Entscheidungen zu fällen. Um aber über Rechtsfälle zu urteilen und die Ämter nach Verdienst zu besetzen, müssen die Bürger untereinander ihre Qualität kennen. Wo dies nicht der Fall sein kann, muss es ja um Ämter und Gerichtsentscheidungen schlecht bestellt sein; denn bei beiden darf man nicht blindlings vorgehen, wie das offensichtlich bei einer allzu großen Bürgerzahl eintritt. Außerdem könnten dann Fremde und Metöken leicht Zugang zur Bürgerschaft gewinnen, wegen der übergroßen Bürgerzahl bleiben sie ja leicht unerkannt.

Offensichtlich erhalten wir damit die beste Begrenzung (der Größe) des Staates: dies ist die größte Ausweitung der Zahl, die noch gut überschaubar ist und die Autarkie des Lebens zu erreichen ermöglicht. Zur Größe des Staates soll in dieser Form unsere Bestimmung getroffen sein.

5. Ähnliches gilt auch für die Bedingungen des Landes. Zunächst zu seiner wünschenswerten Qualität: unzweifelhaft wird wohl jeder das Land preisen, das im größten Maße Autarkie besitzt – das muss ein Land sein, das alles hervorbringt; denn autark sein bedeutet, dass alles zur Verfügung steht und nichts fehlt.

An Umfang und Ausdehnung (soll es) so groß (sein), dass seine Bewohner in Muße zugleich freigebig und mit maßvoller Selbstbeherrschung leben können. Ob wir dies nun so zutreffend bestimmen oder nicht, muss später genauer untersucht werden, wenn wir dazu kommen, allgemein darauf einzugehen, wie und in welcher Weise man von Besitz und Wohlstand Gebrauch machen soll. Diese Betrachtung enthält ja viele Streitpunkte, weil manche zu jeweils einem der beiden Extreme der Lebensführung drängen – die einen zu Kärglichkeit, die anderen zu verwöhntem Luxus.

Es fällt nicht schwer, sich zur Gestalt des Landes zu äußern, in einigen Punkten muss man hierin auch den in der Kriegsführung Erfahrenen folgen. (b 40) Das Land soll den Feinden den Einfall erschweren, es dagegen den eigenen Leuten leicht machen, es zu verlassen. Und wie wir (5) forderten, dass die Bevölkerung in ihrer Zahl leicht überschaubar sein (1327 a) müsse, so tun wir das auch bei dem Staatsgebiet – leicht überschaubar bedeutet hier, dass es leicht verteidigt werden kann.

Wenn man einer Stadt ihre Lage geben soll und dabei ganz seinen Wünschen folgen darf, dann soll sie sowohl zum Meer als auch zum (10) Staatsgebiet hin günstig gelegen sein. (a 5) Eine genauere Bestimmung dafür wurde schon genannt: für das Ausrücken der Truppen muss sie zu allen Landesteilen gleichmäßig leicht Zugang bieten. Die andere Bestimmung betrifft die Zufuhr von Ernteerträgen, außerdem von Holz und jedem anderen leicht transportierbaren Produkt, sofern das Land seine (a 10) (15) Produktion ermöglicht.

6. Man ist sich erheblich darüber uneinig, ob es für Staaten, die sich einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen, nützlich oder schädlich ist, das Meer zu nutzen. Denn man sagt, dass der (damit verbundene) Aufenthalt einiger Fremder, die unter anderen Gesetzen aufgewachsen (20) sind, und das starke Anwachsen der Zahl der Bewohner der guten gesetzlichen Ordnung abträglich sei. Zu einer großen Einwohnerzahl (a 15) komme es, wenn man den Zugang zum Meer nutzt, indem man eine große Zahl von Händlern aussendet und aufnimmt, sie bilde aber ein Hindernis für die gute Ordnung des Staates.

(25) Wenn man nur diese Folgen vermeiden kann, dann ist es offensichtlich sowohl für die Sicherheit als auch die reichliche Versorgung mit lebensnotwendigen Dingen von Vorteil, dass Stadt und Land den Zugang zum Meer nutzen. (a 20) Denn um sich besser in Kriegen behaupten zu können, müssen diejenigen, die siegreich überleben wollen, leicht von (30) beiden Seiten her, sowohl zu Land wie zu Wasser, verteidigt werden können; und wenn es ihnen verwehrt ist, zu Land und zu Wasser den Angreifern Schaden zuzufügen, so werden sie doch gewiss größere Chancen haben, wenigstens auf eine Weise erfolgreich zu sein, wenn ihnen beide Möglichkeiten offenstehen. (a 25)

(35) Es ist aber auch unumgänglich, (Produkte), die sich bei den Bewohnern selber nicht finden, einzuführen und die Überschüsse der eigenen Erzeugnisse auszuführen. Denn für die eigenen (Bedürfnisse) muss die Stadt Fernhandel treiben, nicht aber für die anderer. Diejenigen, die sich dagegen als Markt für alle anbieten, tun dies wegen der Einnah- (a 30)

men. Eine Stadt, die sich nicht an solchen gewinnsüchtigen Geschäften beteiligen soll, darf aber auch nicht einen solchen Warenumschlagsplatz besitzen. Andererseits können wir auch jetzt beobachten, dass in vielen Fällen das Umland und die Stadt Hafenstädte und Häfen besitzen, die von Natur aus der Stadt gegenüber günstig gelegen sind: weder nehmen sie das gleiche Stadtgebiet ein noch liegen sie allzu weit von ihm enfernt, sondern werden durch Mauern und andere solche Sicherungsanlagen kontrolliert. Wenn somit ihre Nutzung Vorteil bringt, dann wird der Staat sich offensichtlich dessen erfreuen können; wenn sie aber irgendwie nachteilig ist, dann können die (Bewohner) sich leicht durch Gesetze davor schützen, indem sie erklären und bestimmen, wer miteinander verkehren darf und wer nicht.

Offensichtlich ist es die beste Lösung, eine Seemacht bis zu einer bestimmten Größe zu besitzen; denn (die Truppen) müssen nicht nur zur (Sicherheit der) eigenen Bürger, sondern auch der einiger Nachbarn gefürchtet werden und in der Lage sein, militärischen Beistand ebenso zu Wasser wie zu Lande zu leisten. Bei der (Festlegung von) Zahl und Größe dieser Truppen muss man die Lebensform des Staates berücksichtigen. Wenn er das Leben einer Führungsmacht und politischer Aktivität führt, dann braucht er auch eine für solche Aktionen angemessene Seemacht. In den Staaten muss es aber nicht notwendigerweise zu einer großen Bürgerzahl, die mit einer in der Flotte dienenden Menge einherzugehen pflegt, kommen. Diese Männer dürfen ja kein wirklicher Bestandteil des Staates sein; denn nur die Seesoldaten, die die Seeoperationen kontrollieren und leiten, gehören zu den Freien und bilden einen Teil der Landtruppen. Wo es aber Periöken und Männer, die das Land bestellen, in großer Zahl gibt, da steht notwendigerweise auch eine reichliche Zahl von Schiffsmannschaften zur Verfügung. Wir beobachten dies ja auch jetzt bei einigen, z.B. dem Staat von Herakleia: sie bemannen viele Trieren, haben aber eine Bürgerschaft von bescheidenerem Umfang als andere Staaten.

Damit soll unsere Bestimmung des Staatsgebietes, der Häfen, städtischen Siedlungen, des Meeres und der Seemacht abgeschlossen sein. Wie man die Zahl der Bürger festlegen soll, haben wir früher behandelt; **7.** welche Eigenschaften sie aber von Natur besitzen sollen, wollen wir jetzt darlegen. Man kann dies ziemlich leicht erkennen, wenn man sich die hochangesehenen Staaten der Griechen ansieht und außerdem die Unterschiede unter den Völkern (betrachtet), wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist. Die Völker in den kalten Regionen und

in Europa sind zwar voller Mut, es fehlt ihnen aber an geistiger b 25
Fähigkeit und Fachkenntnissen; daher behaupten sie auch eher ihre
Freiheit auf Dauer, ohne aber eine politische Ordnung zu besitzen und
über ihre Nachbarn herrschen zu können. Die Völkerschaften Asiens
5 besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen,
ihnen fehlt aber Mut, deswegen sind sie fortwährend beherrscht und
versklavt. Wie das Volk der Hellenen in den Regionen (die es
bewohnt) in der Mitte liegt, so hat es auch an beiden (Anlagen) teil: es b 30
besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig. Deswegen lebt es
10 immer in Freiheit, fortwährend erfreut es sich der besten politischen
Verhältnisse und ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine
einzige Verfassung erhielte. Den eben beschriebenen Unterschied weisen aber auch die hellenischen Völker untereinander auf: einige sind in
ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet, andere besitzen dagegen bei- b 35
15 de genannten Fähigkeiten in einer wohl ausgeglichenen Weise.

Damit ist nun folgendes klar: Menschen, die vom Gesetzgeber leicht
zu charakterlicher Vorzüglichkeit geleitet werden können, müssen in
ihrer Naturanlage geistige Fähigkeit und Mut vereinigen. Denn wenn
einige behaupten, die Wächter müssten liebende Fürsorge für die ihnen
20 Bekannten, gegen Unbekannte aber Aggressivität zeigen, so ist es Be- b 40
herztheit, die die Fähigkeit zu lieben hervorbringt; dies ist ja die Seelenkraft, mit der wir lieben. Dafür gibt es ein Indiz: Beherztheit wallt 1328 a
eher gegen Verwandte und Freunde als gegen Unbekannte auf, wenn
man sich in seinem Wert herabgesetzt glaubt. Deswegen redet auch Ar-
25 chilochos, als er gegen seine Freunde Vorwürfe erhob, treffend sein
Herz an: „Freunde würgen dich". Diesem Vermögen verdanken alle a 5
auch Herrschaft und Freiheit; denn der Mut zielt seinem Wesen nach
auf Herrschen und ist nicht bereit, sich zu unterwerfen. Es ist aber
nicht recht zu fordern, dass man gegen Unbekannte aggressiv sein sol-
30 le; denn niemandem gegenüber darf man eine solche Haltung einnehmen und auch die Hochgesinnten sind ihrer Natur nach nicht aggressiv, a 10
außer gegenüber denen, die Unrecht begehen. Aggressiv reagieren sie
aber noch mehr gegenüber Nahestehenden, wie schon früher erklärt
wurde, wenn sie meinen, ungerecht behandelt zu sein. Dies geschieht
35 so mit gutem Grund; denn, so glauben sie, zusätzlich zu dem zugefügten Schaden hätten die, die nach ihrer Auffassung (Dank für) eine empfangene Wohltat schulden, sie auch noch darum betrogen. Deswegen a 15
heißt es auch: „grausam sind die Auseinandersetzungen unter Brüdern"
und „wer zu sehr geliebt hat, der hasst auch zu sehr".

Die wünschenswerte Zahl der Bürger und die wünschenswerte Qualität ihrer Anlagen, außerdem die wünschenswerte Größe und Qualität des Staatsgebiets ist damit so ziemlich behandelt - man darf ja bei solchen (allgemeinen) Erklärungen nicht den gleichen Grad von Exaktheit suchen wie bei Feststellungen, die auf Wahrnehmung beruhen.

8. Bei allem, was der Natur entsprechend zusammengesetzt ist, sind die Voraussetzungen, ohne die das Ganze nicht bestehen könnte, nicht Bestandteile des zusammengesetzen Ganzen. Genauso darf man offensichtlich auch bei einem Staat seine Bestandteile nicht mit den Vorbedingungen, die notwendigerweise erfüllt sein müssen, gleichsetzen und dies gilt so auch bei jeder anderen Gemeinschaft, aus der eine Einheit der Art nach entsteht; denn deren Mitglieder müssen gemeinsam ein bestimmtes (Gut) von der selben Art besitzen, einerlei ob sie daran gleichen oder unterschiedlichen Anteil haben - dies könnte z.B. Nahrung, Land von einer bestimmten Größe oder etwas anderes dieser Art sein.

Wenn jedoch das eine zum Zwecke eines anderen da ist und dieses andere (der Zweck) ist, für den jenes erste existiert, dann gibt es zwischen ihnen keine Gemeinsamkeit, außer (der Beziehung), dass das eine herstellt, während das andere (diese Einwirkung) entgegennimmt. Als Beispiel diene das (Verhältnis) zwischen jedem Werkzeug oder Handwerker und dem hergestellten Produkt: es gibt keine Gemeinsamkeit zwischen Haus und Hausbauer, vielmehr wird das sachverständige Können der Hausbauer zum Zwecke des Hauses ausgeübt. Deswegen ist auch Besitz, auf den die Staaten angewiesen sind, kein Bestandteil des Staates und (das gilt so auch für) die vielen belebten Teile des Besitzes. Der Staat ist ja eine bestimmte Gemeinschaft von Gleichen, dessen Zweck das bestmögliche Leben ist. Glück ist aber das Beste, es ist Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit und ihr vollkommener Gebrauch. Wie die Dinge aber so liegen, können einige dieses Glück erreichen, die anderen dagegen nur in geringem Maße oder überhaupt nicht. Dieser Umstand ist offensichtlich für das Entstehen unterschiedlicher Formen des Staates und einer größeren Anzahl von Verfassungen verantwortlich; denn auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Mitteln verfolgen alle jeweils dieses (Glück) und schaffen sich so ihre je verschiedenen Lebensweisen und Verfassungen.

Man muss aber auch untersuchen, wieviele solcher (Aufgaben) es gibt, ohne die ein Staat nicht existieren könnte; denn was wir die Bestandteile des Staates nennen, muss in deren Zahl enthalten sein. Man

muss daher zuerst die Zahl dieser (unerlässlichen) Aufgaben bestimmen; daraus lässt sich dann hierüber Klarheit gewinnen. b 5

Zunächst muss Nahrung zur Verfügung stehen, danach die sachkundigen Fertigkeiten, denn das Leben ist auf viele Hilfsmittel angewiesen; drittens braucht man Waffen, denn die Mitglieder der Gemeinschaft müssen einmal nach innen zur (Durchsetzung der) Herrschaft gegen die, die sich nicht fügen wollen, dann zur Abwehr ungerechter Angriffe von außen Waffen besitzen; außerdem muss es ein bestimmtes b 10 Vermögen an Gütern sowohl für die eigenen als auch für die bei Kriegen entstehenden Bedürfnisse geben; fünftens und an erster Stelle muss es den Dienst am Göttlichen geben, den man Priesteramt nennt; an sechster Stelle und am unerlässlichsten von allem die Entscheidung über nützliche Angelegenheiten und darüber, was in den Beziehungen untereinander gerecht ist.

Das sind die Aufgaben, auf die sozusagen jeder Staat angewiesen ist. b 15 Der Staat ist ja nicht eine beliebige Menschenmenge, sondern, wie wir behaupten, eine Menge, die für (die Bedürfnisse des) Lebens autark ist. Wenn aber eine dieser Aufgaben nicht erfüllt wird, dann kann diese Gemeinschaft nicht mehr schlechthin als in sich selbst autark gelten. Der Staat muss somit aus (Männern, die) die genannten Tätigkeiten (ausüben), gebildet sein: es muss eine Anzahl von Ackerbauern geben, b 20 die die Nahrung bereitstellen werden, daneben Männer, die sachkundige Fertigkeiten beherrschen, die Krieger, die Begüterten, die Priester und diejenigen, die die Entscheidungen darüber, was [notwendig] ‹gerecht› und nützlich ist, fällen.

9. Nach diesen Bestimmungen bleibt noch zu untersuchen, ob alle gemeinsam alle diese Aufgaben wahrnehmen sollen - es ist ja möglich, b 25 dass die gleichen Männer alle das Land bebauen, eine sachkundige Fertigkeit ausüben, politische Entscheidungen treffen und zu Gericht sitzen. Oder soll man für jede der genannten Aufgaben je besondere (Personengruppen) fordern? Oder müssen einige dieser Aufgaben bestimmten Gruppen vorbehalten sein, während die anderen (von allen) gemeinsam wahrgenommen werden?

Für jeden Staat kann nun nicht ein und dieselbe Regelung gelten. Denn, wie wir sagten, es ist sowohl möglich, dass alle gemeinsam alle b 30 Aufgaben wahrnehmen als auch, dass sie dies nicht tun, sondern dass für bestimmte Aufgaben eine abgegrenzte Schicht (zuständig ist). Diese (Vielfalt der Möglichkeiten) bewirkt ja auch die Unterschiede unter den Verfassungen; denn in den Demokratien nehmen alle an allem teil,

während in Oligarchien die entgegengesetzte Regelung gilt. Da wir hier aber die beste Verfassung untersuchen - das ist die Verfassung, unter b 35 der der Staat im höchsten Grade glücklich sein kann - und es Glück, wie wir zuvor gesagt haben, ohne menschliche Vorzüglichkeit nicht geben kann, ist doch die Folgerung offensichtlich: in dem Staat, der sich 5 der besten politischen Verhältnisse erfreut und der Männer besitzt, die schlechthin, und nicht nur nach einer bestimmten Norm gerecht sind, dürfen die Bürger weder das Leben von Handwerkern noch Händlern b 40 führen, denn das ist von gemeiner Art und steht menschlicher Vorzüglichkeit entgegen. Wer (Bürger) sein soll, darf auch nicht Ackerbauer 10 1329 a sein; denn zur Ausbildung menschlicher Vorzüglichkeit und für politische Aufgaben braucht man Muße.

Es finden sich (im Staat) aber auch die Kriegerschicht und Männer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen und sie sind offensichtlich am ehesten seine Teile. Sollen auch sie 15 a 5 voneinander getrennt sein oder soll man beide (Aufgaben) den gleichen Männern übertragen? Auch darauf ist die Antwort klar: in gewisser Weise muss man beide (Aufgaben) den gleichen (übertragen), in gewisser Weise aber jeweils verschiedenen: verschiedenen, insofern man für jede der beiden Aufgaben in einem verschiedenem Alter am besten be- 20 fähigt ist und man für die eine Vernunft, für die andere physische Kraft a 10 braucht. Andererseits nehmen es diejenigen, die die Macht haben, Gewalt und Widerstand auszuüben, unter keinen Umständen hin, ständig beherrscht zu werden; daher muss man (beide Aufgaben) doch den Gleichen (übertragen), denn wer die Waffen kontrolliert, kontrolliert 25 damit auch, ob die Verfassung Bestand hat oder nicht. Es bleibt daher nur die Regelung, dass die Verfassung diese beiden Befugnisse zwar den Gleichen überträgt, jedoch nicht zur gleichen Zeit, sondern wie a 15 sich nach der Ordnung der Natur physische Kraft bei die den Jüngeren, Vernunft bei den Älteren findet. Daher ist es gewiss für beide (Alters- 30 stufen) nützlich und gerecht, dass ihnen in der beschriebenen Weise die Aufgaben zugewiesen sind. Denn die Aufteilung, die wir gerade vorgeschlagen haben, wird ihrem Wert gerecht.

Gewiss muss ihnen auch der Besitz gehören; denn die Bürger müssen wohlhabend sein, die eben genannten sind aber die Bürger; die Hand- 35 a 20 werker gehören ja nicht zum Staat und auch sonst keine Gruppe, deren Tätigkeit nicht menschliche Vorzüglichkeit hervorbringt. Dies leuchtet ja nach dem Grundprinzip (des besten Staates) ein: sich des Glücks zu erfreuen erfordert menschliche Vorzüglichkeit; vom Glück eines Staa-

tes darf man aber nicht reden, indem man nur eine bestimmte Gruppe in ihm berücksichtigt, sondern alle Bürger einbezieht. Es leuchtet aber auch ein, dass diesen die Besitztümer gehören müssen, da die Ackerbauern Sklaven oder Periöken [oder] barbarischer Herkunft sein müssen.

Unter den aufgezählten (Gruppen) bleiben jetzt nur noch die Priester zu nennen. Auch ihre Stellung ist klar: man darf weder einen Ackerbauer noch einen Handwerker zum Priester ernennen, denn es sollen Bürger sein, die die Götter ehren. Nun ist aber die Bürgerschicht in zwei Gruppen unterteilt, die Krieger und diejenigen, die politische Entscheidungen treffen, und es ist eine angemessene Regelung, dass Männer, die wegen ihres Alters an Kraft verloren haben, den Dienst an den Göttern versehen und ihnen ihre Muße widmen; ihnen soll man daher die Priesterämter übertragen.

Damit sind die Gruppen, ohne die ein Staat nicht bestehen kann, und die Zahl seiner eigentlichen Bestandteile genannt: Ackerbauer, fachkundige Handwerker und die ganze Gruppe von Lohnarbeitern sind für die Staaten unentbehrlich, aber eigentliche Bestandteile des Staates sind (nur) Krieger und diejenigen, die politische Entscheidungen treffen. Es gibt eine klare Abgrenzung zwischen allen diesen Aufgaben, bei den einen für immer, bei den anderen in einem (bestimmten) Wechsel.

10. Nicht (erst) jetzt oder seit kurzem wissen, wie es scheint, diejenigen, die über Verfassungen philosophisch nachdenken, dass eine staatliche Gemeinschaft nach Gruppen untergliedert und dass die Kriegerschicht von den Ackerbauern verschieden sein muss. In Ägypten gilt diese Regelung auch heute noch und ebenso auch auf Kreta – in Ägypten hatte, wie man sagt, Sesostris ein solches Gesetz erlassen und Minos auf Kreta.

Von hohem Alter scheint auch die Einrichtung der Syssitien zu sein, die in Kreta zur Zeit der Königsherrschaft des Minos eingeführt wurden, in Italien aber noch weit älter sind. Ein gewisser Italos sei König von Oinotria gewesen, so berichten bei den dort Ansässigen die, die sich in der Vergangenheit auskennen. Von ihm hätten die Bewohner den Namen Italer anstelle von Oinotrer angenommen und (nach ihm) sei die Halbinsel Europas Italien genannt worden, die durch den Skylletischen und Lametischen Meerbusen, welche eine halbe Tagesreise voneinander entfernt liegen, begrenzt wird. Dieser Italos habe, wie sie sagen, die Oinotrer, die Nomaden waren, zu Bauern gemacht und ihnen Gesetze gegeben, zu denen besonders auch die Syssitien gehören,

die er zuerst einführte. Daher halten auch heute noch einige seiner
Nachfahren an den Syssitien und einigen seiner Gesetze fest. Das Ge-
biet nach Tyrrhenia hin bewohnten die Opiker, die früher wie auch
b 20 heute den Beinamen Ausoner tragen, das Gebiet nach Iapygien und die
ionische See, die sogenannte Siritis, bewohnten dagegen die Chonen, 5
die ihrer Abkunft nach ebenfalls Oinotrer waren. Dort also begann die
Einrichtung der Syssitien, die Abgrenzung der Bürgerschaft nach
Gruppierungen dagegen in Ägypten; denn die Königsherrschaft des Se-
b 25 sostris geht im Alter weit hinter diejenige des Minos zurück.

Man muss vielleicht annehmen, dass auch die übrigen Einrichtungen 10
in dem langen Ablauf der Zeit oft - oder besser: unzählige Male - er-
funden wurden; denn Bedürfnisse allein haben naturgemäß die lebens-
notwendigen Dinge gelehrt und es macht Sinn, dass sich danach, als
diese schon zur Verfügung standen, alle (Lebensweisen), die mit Ver-
feinerung und Überfluss verbunden sind, mehr und mehr ausbildeten. 15
b 30 Daher sollte man denken, dass dies bei den Verfassungsordnungen ge-
nauso gilt; denn dass alle Einrichtungen alt sind, zeigen diejenigen
Ägyptens. Seine Bewohner gelten als die ältesten, sie haben aber Ge-
setze und eine politische Ordnung gefunden. Deswegen soll man von
guten [Äußerungen] ‹Erfindungen› Gebrauch machen und, was noch 20
b 35 fehlt, zu entdecken versuchen.

Es wurde zuvor ausgeführt, dass das Land denen gehören soll, die
über die schweren Waffen verfügen und an der (Leitung des) Staates
mitwirken, außerdem, dass die Ackerbauern eine von ihnen verschiede-
ne Gruppe bilden sollen, und (schließlich) welche Größe und Beschaf- 25
b 40 fenheit das Land besitzen soll. Über seine Aufteilung wollen wir nun
zuerst sprechen, ebenso darüber, wer das Land bearbeiten und welche
Eigenschaften diese Männer haben sollen. (Wir müssen dies behan-
deln), da wir behaupten, dass einmal der Besitz nicht (allen) gemein-
1330 a sam gehören solle, wie dies einige vertreten haben, sondern indem er 30
zum Gebrauch wie unter Freunden allen gemeinsam zur Verfügung
steht; und außerdem, dass kein Bürger Mangel an Nahrung leiden darf.

Alle sind sich darüber einig, dass für wohl geordnete Staaten ge-
meinsame Mahlzeiten eine nützliche Einrichtung sind - wir werden
a 5 später darlegen, warum auch wir dem zustimmen. Alle Bürger müssen 35
nun (an den gemeinsamen Mahlzeiten) teilnehmen, den Armen fällt es
aber nicht leicht, von ihrem eigenen Vermögen den vorgeschriebenen
Betrag dazu beizusteuern und daneben noch die Bewirtschaftung ihres
Haushaltes sicherzustellen. Auch für die Kosten der Aufwendungen für

die Götter ist die gesamte Bürgergemeinde gemeinschaftlich verantwortlich.

Es ist daher unumgänglich, dass das Land in zwei Arten unterteilt ist: ein Teil muss der Gemeinschaft, der andere Privatleuten gehören. Jede dieser beiden Formen von Grundbesitz muss weiter unterteilt sein: von dem einen Teil des öffentlichen Landes muss man die Aufwendungen im Dienste der Götter bestreiten, von dem anderen die für die gemeinsamen Mahlzeiten. Vom Grundbesitz in privater Hand soll ein Teil zur Landesgrenze hin, der andere nahe bei der Stadt gelegen sein; denn wenn jedem zwei Landlose zugeteilt werden, dann kann man erreichen, dass alle Bürger in beiden Regionen beteiligt sind. Diese (Aufteilung) bringt ja Gleichheit, Gerechtigkeit und größere Einigkeit im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen mit den Nachbarn (und dies ist von Vorteil); denn wo man nicht so verfährt, bleiben die einen bei Feindseligkeiten mit den Nachbarn ganz gleichgültig, während die anderen sich zu stark und in beschämender Weise engagieren. Deswegen schreibt bei einigen ein Gesetz vor, dass (Bürger, deren Land) nahe dem der Grenznachbarn (liegt), von Beratungen über Kriege gegen sie ausgeschlossen werden, da ihr persönliches Interesse ihre Fähigkeit, eine Entscheidung zu treffen, korrumpieren müsse. Aus den genannten Gründen muss das Land in der beschriebenen Weise aufgeteilt sein.

Die Männer, die das Land bebauen werden, sollen am besten, wenn die Regelung den Wünschen entsprechen soll, Sklaven sein; sie sollen weder alle dem gleichen Volksstamm zugehören noch einen mutigen Charakter besitzen; solche Männer werden für ihre Arbeiten brauchbar sein und von ihnen braucht man keine Unruhen zu befürchten. Die zweitbeste Regelung ist, dass sie barbarische Periöken sind, die in ihrer Naturanlage den gerade beschriebenen nahekommen. Sie alle, die Privatland bearbeiten, sollen Eigentum der Besitzer der Ländereien sein, während die Arbeiter auf dem Gemeindeland Staatssklaven sein sollen. Wie man aber mit den Sklaven umgehen soll und warum es vorzuziehen ist, allen Sklaven als Belohnung Freiheit in Aussicht zu stellen, werden wir später darlegen.

11. Es wurde früher ausgeführt, dass die Stadt sowohl zum Festland wie zum Meer und dem gesamten Territorium (des Staates) hin soweit wie möglich gleich gut Zugang erlauben muss. Man muss aber auch wünschen, dass die Lage der Stadt für sich genommen von Glück begünstigt ist, wobei man auf vier Dinge achten soll: zuerst auf Gesundheit, weil sie unabdingbar ist; Städte, deren Terrain nach Osten hin ab-

fällt und die den Ostwinden ausgesetzt sind, sind gesünder, die nächst
a 40 besten sind gegen die Nordwinde geschützt, denn dort sind die Winter
erträglicher. Ausserdem (soll man wünschen), dass (der Siedlungsort)
1330 b die politischen und militärischen Aktionen begünstigt: für die militärischen Aktionen muss er den eigenen Leuten leichten Auszug ermögli- 5
chen, während er den Gegnern schwer zugänglich und nicht leicht einzuschließen ist. Außerdem soll es im besten Falle in der Stadt reichlich
b 5 Quellen und fließendes Wasser geben und wenn nicht, so ist (Abhilfe)
gefunden, wenn man viele und große Zisternen zum Auffangen von Regenwasser baut, sodass den Bewohnern nie das Wasser ausgeht, wenn 10
sie infolge von Krieg vom Hinterland abgeschnitten sind.

Man muss, wie wir sagten, für die Gesundheit der Bewohner Vorsorge treffen; sie hängt einmal davon ab, dass der Ort, an dem die
b 10 Siedlung gelegen ist, und die topologische Ausrichtung des Siedlungsplatzes die Gesundheit begünstigen; zweitens setzt sie voraus, dass man 15
gesundes Wasser gebraucht. Beidem darf man aber nicht nur beiläufig
Aufmerksamkeit schenken; denn was wir von allem in der größten
Menge und am häufigsten für den Körper benutzen, das trägt auch am
meisten zur Gesundheit bei, Wasser und Wind haben aber von Natur
b 15 diese Wirkung. Falls nun nicht alles Wasser von gleicher Güte ist und 20
es nicht reichlich Wasser von solcher Qualität gibt, dann soll in Staaten, die ihre Angelegenheiten vernünftig regeln, das Wasser zur Nahrung von dem für andere Nutzung getrennt werden.

Wenden wir uns nun den Befestigungsanlagen zu. Hierbei ist das
gleiche System nicht für alle Verfassungen von Nutzen: denn eine bewehrte Stadtburg passt zu einer Oligarchie und Monarchie, zu einer 25
b 20 Demokratie dagegen eine gleichmäßige (Befestigung der Stadt), zu einer Aristokratie gehört aber keine von beiden (Arten von Befestigung),
sondern eher eine größere Anzahl befestigter Stützpunkte.

Wenn die Anordnung der Privathäuser ein gleichmäßiges Muster ergibt und nach der neueren und hippodamischen Weise vorgenommen 30
wird, so gilt sie zwar als ästhetisch mehr ansprechend und vorteilhafter
für die meisten anderen Zwecke, für die Erfordernisse militärischer Si-
b 25 cherheit bietet dagegen die Stadtanlage früherer Zeiten größeren Vorteil; denn damals erschwerte die Anlage der Stadt es Fremden, zu entkommen, und Angreifern, sich zurechtzufinden. Deswegen soll (die 35
Anordnung der Privathäuser) diese beiden Formen verbinden - das ist
dann möglich, wenn man sie so anlegt, wie man beim Ackerbau die
Weinstöcke in sogenannten Kreuzreihen anpflanzt: man soll nicht die

ganze Stadt regelmäßig anlegen, wohl aber die Stadtteile und Bezirke. b 30
Eine solche Anlage wird Sicherheit und beeindruckendes Aussehen auf
das beste verbinden.

Einige Männer wollen es Staaten, die Tapferkeit für sich beanspru-
5 chen, verwehren, Verteidigungsmauern zu besitzen. Aber damit hegen
sie völlig überlebte Vorstellungen und sie tun dies noch, obwohl sie
doch beobachten können, dass Staaten, die sich dessen rühmen, durch
die Ereignisse widerlegt sind. Es ist sicher unwürdig, sich (im Kampf) b 35
gegen gleichartige (Gegner), die an Zahl nicht weit überlegen sind,
10 durch den Schutz, den Mauern bieten, retten zu wollen. Es ist aber
möglich und kommt tatsächlich vor, dass die Übermacht der Angreifer
zu stark ist, als dass ihr die (größte) Tapferkeit, deren Menschen über-
haupt nur fähig sind oder wie sie sich nur bei wenigen finden kann, ge-
wachsen wäre. Wenn man überleben und nicht Schlimmes erleiden b 40
15 oder Opfer erniedrigenden Unrechts werden soll, dann muss man den
Schutz von Mauern, die die größte Sicherheit bieten, auch als die beste
Vorkehrung für Kriege ansehen. 1331 a

Das gilt besonders jetzt, nachdem man bei Geschützen und Kriegs-
maschinen Erfindungen von solcher Wirksamkeit bei Belagerungen ge-
20 macht hat. Die Forderung, Städte nicht mit Mauern zu umgeben, ist ja
nichts anderes als ein Territorium zu suchen, das (den Feinden) leicht
zugänglich ist, oder die (Schutz bietenden) Berge einzuebnen und ge- a 5
nauso auch Privathäuser nicht mit Mauern zu umgeben, da dadurch die
Bewohner unmännlich würden. Man sollte aber auch nicht außer acht
25 lassen, dass Bürger, die Mauern um ihre Stadt gezogen haben, ihre
Städte auf beide Arten benutzen können: (wenn nötig) mit ihren Mau-
ern oder so, als besäßen sie diese nicht; wer dagegen keine Mauern a 10
hat, dem steht diese Wahl nicht offen.

Wenn dies zutrifft, dann soll man es nicht damit bewenden lassen,
30 die Stadt mit Mauern zu umgeben, man muss vielmehr auch darauf
achten, dass diese sowohl das schöne Aussehen der Stadt erhöhen als
auch den militärischen Notwendigkeiten dienen, wie sie sich allgemein
und besonders nach den Erfindungen unserer Zeit stellen. Denn wie die
Angreifer nach Mitteln sinnen, durch die sie die Oberhand gewinnen a 15
35 können, so stehen den Verteidigern einige Erfindungen schon zur Ver-
fügung, andere müssen sie noch suchen und sich erdenken. Denn gegen
wohlgerüstete Männer wagt man von vornherein keinen Angriff.

12. Die Gesamtzahl der Bürger muss man in Gruppen aufteilen, die
die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen, während die Befestigungs-

mauern an geeigneten Stellen von Wachthäusern und Türmen unterbrochen sein müssen. Dies lädt offensichtlich dazu ein, einige der gemeinsamen Mahlzeiten in diesen Wachthäusern abzuhalten. Diese Angelegenheit könnte man so angemessen regeln.

Bauwerke, die für Gottesdienste bestimmt sind - mit Ausnahme der Tempel, denen ein Gesetz oder ein Orakelspruch des Pythischen Gottes einen abgesonderten Ort zuweist - und die wichtigsten gemeinsamen Mahlzeiten der Inhaber politischer Ämter sollten ein und denselben geeigneten Platz teilen. Das könnte ein Ort sein, der für [die Platzierung] ‹den Erwerb› vorzüglicher Charakterqualität in geeigneter Weise sichtbar herausgehoben und gegenüber den darumliegenden Stadtteilen stärker befestigt ist. Passend findet sich unterhalb eines solchen Platzes eine Marktanlage, wie sie auch in Thessalien üblich ist, die man den freien Markt nennt - das ist ein Markt, der von allen käuflichen Waren freigehalten werden muss und den kein Handwerker oder Ackerbauer oder sonst jemand mit ähnlichen Beschäftigungen betreten darf, außer wenn er von Beamten vorgeladen ist. Zur ansprechenden Ausgestaltung dieses Bezirks könnte man dort auch die Gymnasien der Älteren anlegen; denn auch diese Einrichtung sollte nach Altersgruppen geregelt sein und bestimmte Beamte sollen sich in der Nähe der Jüngeren aufhalten, die Älteren dagegen in der Nähe der Amtsinhaber. Unter den Augen der Amtsinhaber zu stehen flößt ja am ehesten wahres Schamgefühl und Furcht, wie sie Freie empfinden sollen, ein. Der Handelsmarkt muss aber von dem freien unterschieden und räumlich getrennt sein; er soll einen Platz einnehmen, zu dem alle vom Meer her eingeführten Güter und die Produkte des eigenen Landes leicht transportiert werden können.

Die Bürger des Staates untergliedern sich in Priester ‹und› Inhaber politischer Ämter, es ist somit angebracht, dass auch die gemeinsamen Mahlzeiten der Priester in der Nähe der sakralen Gebäude abgehalten werden. (Gebäude) für Behörden, die für Geschäftsverträge, Schriftsätze von Privatklagen, Vorladungen und andere ähnliche (Aufgaben der) Verwaltung, außerdem für die Marktaufsicht und die (Befugnisse des) sogenannten städtischen Aufsichtsamts zuständig sind, sollen bei einem Markt und einem allgemein zugänglichen Versammlungsplatz errichtet sein - dies ist ein Platz in der Nähe des Handelsmarkts; denn wir legen fest, dass er Tätigkeiten (zur Befriedigung) notwendiger Bedürfnisse, während der andere, höher gelegene der Muße dienen muss. Nach der gerade beschriebenen Regelung muss man auch die entsprechenden An-

gelegenheiten auf dem Lande regeln. Denn auch dort muss man den Beamten, die manche Forstaufsichtsbeamte, andere Landpolizei nennen, für ihre Aufsicht Wachthäuser und gemeinsame Mahlzeiten einrichten. Außerdem müssen Heiligtümer über das Land hin an verschiedenen Orten errichtet sein, einige für die Götter, andere die Heroen.

Es bringt aber nichts, hierbei zu verweilen und darüber detaillierte Ausführungen zu machen. Denn sich all dieses auszudenken, ist leicht, schwerer ist es schon, es auszuführen. Denn um dies auszusprechen, braucht man sich diese Dinge nur zu wünschen, damit sie aber verwirklicht werden, braucht man Glück. Deswegen soll jetzt davon abgesehen werden, auf diese Dinge ausführlicher einzugehen.

13. Nun soll die Verfassung selber (behandelt und die Frage) erörtert werden, wer und was für Männer den Staat, der sich des Glücks und einer guten politischen Ordnung erfreuen soll, bilden müssen. Es sind nun zwei Dinge, von denen für alle das Gelingen (von Handlungen) abhängt: Einmal, dass das Ziel und der Zweck der Handlungen richtig gesetzt sind, zum anderen, dass man die zum Ziel führenden Handlungen findet. Diese beiden Erfordernisse können ja sowohl im Widerspruch als auch im Einklang miteinander stehen: denn manchmal ist das Ziel richtig gesetzt, man verfehlt es dann aber beim Handeln; manchmal gewinnt man dagegen alle (Mittel), um das Ziel zu erreichen, nur setzte man sich das falsche Ziel. Schließlich verfehlt man manchmal beides, z.B. bei der ärztlichen Behandlung: denn (Ärzte) beurteilen bisweilen unrichtig, wie der gesunde Körper beschaffen sein soll, und treffen auch nicht die Maßnahmen, die die von ihnen beabsichtigte Wirkung erzielen könnten. In sachkundigen Tätigkeiten und Kenntnissen muss aber beides bewältigt werden, das Ziel und die darauf hinzielenden Handlungen. Es ist nun evident, dass alle nach dem vollkommenen Leben und dem Glück streben; aber nur einigen ist es möglich, dies zu erreichen, anderen nicht – sei es durch eine Fügung der Verhältnisse oder ihre Natur; das vollkommene Leben ist ja auch auf eine gewisse Ausstattung angewiesen, in geringerem Umfang bei Menschen von besserer Art, in größerem denjenigen von schlechterer; andere suchen dagegen von vornherein das Glück auf die falsche Weise, obwohl die Voraussetzungen dafür erfüllt sind.

Wir haben uns hier die Aufgabe gesetzt, die beste Verfassung zu untersuchen, und dies ist die Verfassung, unter der sich ein Staat der besten politischen Verhältnisse erfreuen kann; dies dürfte unter einer Verfassung eintreten, in der der Staat am ehesten glücklich sein kann. Daher darf offensichtlich nicht ungeklärt bleiben, was Glück ist.

Wir behaupten nun und haben in den ethischen (Erörterungen) bestimmt - sofern jene Darlegungen auch nur etwas von Nutzen sind - dass (Glück) eine Tätigkeit und vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit ist, und zwar nicht bedingt, sondern schlechthin - ich meine mit ‚bedingt' das, was jeweils gefordert ist, mit ‚schlechthin', was man um seiner selbst willen richtig ausführt. Dies lässt sich an gerechten Handlungen erläutern: gerechte Akte von Vergeltung und Bestrafung gehen zwar von charakterlicher Vorzüglichkeit aus, aber sie sind (als Reaktion) gefordert, deswegen verwirklichen sie das Richtige nur als ein solches Erfordernis; es wäre ja vorzuziehen, dass weder ein Mann noch ein Staat eine solche Maßnahme ergreifen müssen. Dagegen sind Handlungen, die hohes Ansehen oder Reichtümer bringen sollen, schlechthin in sich selbst im höchsten Maße wertvoll. Im ersten Falle [wählt] ‹beseitigt› man ja einen Übelstand, während die Handlungen der zweiten Art im Gegenteil dazu Güter schaffen und hervorbringen. Ein guter Mann könnte zwar Armut und Krankheit und die anderen Unglücksfälle mit Anstand ertragen, aber Glückseligkeit setzt doch die entgegengesetzten (Bedingungen) voraus - in den ethischen Erörterungen wurde ja auch bestimmt, dass derjenige ein guter Mann ist, für den wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit die an sich guten Dinge gut sind; offensichtlich muss auch ihre Nutzung schlechthin gut und richtig sein. Deswegen vertreten Menschen auch die Auffassung, man verdanke Glück den äußeren Gütern, so als könnte man klares und schönes Kitharaspielen eher dem Instrument als der technischen Meisterschaft zuschreiben.

Aus diesen Ausführungen folgt, dass einige Bedingungen von Anfang an erfüllt sein müssen, während der Gesetzgeber die anderen schaffen muss. Deswegen wünschen wir, dass der staatliche Verband all das [nach Wunsch] ‹besitzt›, worüber eine glückliche Fügung der Verhältnisse gebietet - denn wir behaupten, dass sie (hierüber) gebietet. Dass aber der Staat gut ist, kann nicht mehr die Glücksfügung, sondern nur Wissen und ethische Entscheidung bewirken. Gut ist ein Staat, wenn seine Bürger, die aktiv am Staat teilnehmen, gut sind, bei uns nehmen aber alle Bürger aktiv am Staat teil. Infolgedessen muss man untersuchen, wie ein Mann gut wird. Zwar ist es durchaus möglich, dass die Bürger als Gesamtheit gut sind, ohne dass jeder Einzelne dies ist, aber letzteres ist doch vorzuziehen; denn wenn jeder Einzelne gut ist, dann sind zugleich auch alle gut.

Gut und trefflich wird man unbestritten durch drei (Einflüsse): diese drei sind Natur, Gewöhnung und Vernunft. Zunächst einmal muss man

ja als Mensch geboren werden und nicht als eines der anderen Lebewesen; ebenso muss man auch mit einer bestimmten Anlage in Körper und Seele geboren werden. Für gewisse Eigenschaften hilft die Naturanlage dagegen nur wenig, denn Gewöhnung hat die Macht, sie zu än- 1332 b
5 dern; manche Qualitäten, die von Natur noch ambivalent sind, entwickeln sich ja unter dem Einfluss der Gewohnheit zum Schlechteren oder Besseren. Tiere leben meist nach ihren angeborenen Instinkten, einige zu einem geringen Teil auch nach Gewohnheit, der Mensch aber auch nach Vernunft, denn er allein besitzt Vernunft. Daher müssen (bei b 5
10 ihm) diese drei miteinander in Einklang stehen. Gegen ihre Gewohnheit und Natur handeln Menschen ja oft nach Vernunftsgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser sei.

Wir haben früher bestimmt, was für eine Naturanlage diejenigen besitzen sollen, die sich von dem Gesetzgeber leicht formen lassen sollen.
15 Alles andere ist Aufgabe der Erziehung; denn man lernt einiges durch b 10
Gewöhnung, anderes indem man (Unterweisungen) zuhört.

14. Jede staatliche Gemeinschaft besteht aus Regierenden und Regierten. Daher muss man untersuchen, ob die Männer, die regieren und regiert werden, sich darin jeweils abwechseln oder ob ein und diesel-
20 ben auf Lebenszeit (regieren bzw. regiert werden) sollen; denn ihre Er- b 15
ziehung muss sich offensichtlich nach der jeweiligen Regelung richten. Lasst uns die Möglichkeit annehmen, dass die einen so sehr von den anderen unterschieden sind, wie nach unserem Glauben Götter und Heroen den Menschen zunächst körperlich, dann auch seelisch weit über- b 20
25 legen sind, sodass die Überlegenheit der Regierenden unbestritten wäre und den Regierten vor Augen stünde; in einem solchen Falle wäre es offensichtlich besser, dass ein und dieselben ein für alle Mal ständig regieren, während die anderen regiert werden.

Solche Bedingungen kann man aber nicht leicht finden und es ist
30 auch ausgeschlossen, dass Könige in der beschriebenen Weise den Regierten überlegen sind, wie es nach Skylax bei den Indern der Fall ist. b 25
Daraus ergibt sich klar, dass aus vielen Gründen alle in gleicher Weise an dem Wechsel von Regieren und Regiertwerden teilhaben müssen. Denn für Gleiche ist das Gleiche gleich und nur schwer kann eine Ver-
35 fassung, deren Ordnung gegen Gerechtigkeit verstößt, Bestand haben. Alle Bewohner des Landes stehen ja als Verbündete der Regierten be- b 30
reit in dem Verlangen, eine Änderung der Verhältnisse herbeizuführen; es ist jedoch ein Ding der Unmöglichkeit, dass die Regierenden zahlenmäßig so stark sind, dass sie sich gegen diese alle siegreich behaupten
40 können.

Auf der anderen Seite ist es aber unbestritten, dass die Regierenden und die Regierten verschieden sein müssen. Wie das nun verwirklicht werden soll und wie sie (doch alle am Regieren) teilhaben können, da-
b 35 für muss der Gesetzgeber Sorge tragen. Es wurde aber auch schon vorher besprochen: die Natur hat ja die Unterscheidung geliefert, indem 5
sie unter den Mitgliedern der gleichen Art die einen jünger, die anderen älter machte; die einen verdienen, regiert zu werden, und die anderen zu regieren. Niemand wehrt sich ja dagegen, wegen seiner Jugend noch regiert zu werden, noch hält er sich für zu gut, besonders da er ja
b 40 (später), wenn er das erforderliche Alter erreicht hat, den Lohn für die- 10
sen Dienst erhalten wird. Man muss also sagen, dass in einer gewissen Weise ein und dieselben regieren und regiert werden, dass es in einer anderen jedoch je verschiedene sind. Daher muss auch die Erziehung in
1333 a gewisser Weise dieselbe, in anderer jedoch verschieden sein; denn wer richtig herrschen will, muss, wie man sagt, zuerst beherrscht werden. 15

Herrschaft dient nun aber, wie in den ersten Erörterungen behauptet wurde, in einer Form dem Wohl des Regierenden, in der anderen dagegen dem des Regierten. Die erste bezeichnen wir despotisch, die andere
a 5 Herrschaft über Freie. Bei den Anordnungen, die gegeben werden, ist es aber in einigen Fällen unwesentlich, was für Tätigkeiten aufgetragen 20
wurden, sondern welchen Zweck man verfolgt. So ist es durchaus angebracht, dass die heranwachsenden Freien gewisse als Dienstleistungen geltende Arbeiten verrichten; denn ob sie schicklich oder schimpflich sind, hängt nicht so sehr von den Tätigkeiten selber, sondern dem
a 10 Zweck und Ziel ab. Wir behaupten aber, dass die persönliche Vorzüg- 25
lichkeit eines Bürgers und Regierenden mit der des besten Mannes identisch ist und dass der gleiche Mann zunächst regiert werden muss und erst später regieren darf. Daher muss der Gesetzgeber dafür Sorge tragen, dass sie gute Männer werden, durch welche Tätigkeiten (dies
a 15 möglich ist) und was das Ziel des besten Lebens ist. 30

Bei der Seele sind zwei Teile unterschieden: einer besitzt Vernunft an sich, der andere zwar nicht an sich, kann aber der Vernunft gehorchen. Die vorzügliche Ausbildung dieser Teile ist es, nach der ein Mann in bestimmter Weise als gut bezeichnet wird. Die richtige Antwort auf die Frage, in welchem dieser beiden (Vermögen) eher das Ziel 35
a 20 liegt, ist allen klar, die die Abgrenzung genau so vornehmen wie wir. Denn das Geringerwertige existiert überall um des Besseren willen und dies ist deutlich in gleicher Weise in den Gegenständen, die den Nor-

men technischen Könnens wie denen der Natur entsprechen. Das ver-
nunftbegabte (Vermögen) ist nun überlegen. Nach unserer gewohnten
Einteilung ist auch dieses zweigeteilt: eine Form von Vernunft ist prak- a 25
tisch, die andere theoretisch; genauso muss aber auch dieser (Seelen)-
5 Teil untergliedert sein. Wir werden auch behaupten, dass Handlungen
entsprechend unterschieden werden. Alle Menschen, die zu allen oder
den beiden Handlungen befähigt sind, müssen eher die Handlungen des
von Natur besseren (Seelenteils) wählen; denn was das Höchste ist, das
jeder erreichen kann, das wählt er am ehesten. a 30

10 Auch das ganze Leben ist unterteilt in Tätigsein und Muße bzw. in
Krieg und Frieden und bei allem, was man tut, gilt die Unterscheidung
von einerseits Dingen, die notwendig bzw. nützlich sind, und anderer-
seits solchen, die die Vollendung in sich tragen. Hierbei muss man die
gleiche Wahl wie bei den Seelenteilen und ihren Handlungen treffen: a 35
15 Krieg muss man um des Friedens willen wählen, die Unrast von Be-
schäftigung wählen, um in Muße leben zu können, und Notwendiges
oder Nützliches um der in sich vollendeten Dinge willen wählen.

Diesem allen muss der leitende Staatsmann sowohl bei den Seelentei-
len wie ihren Handlungen in seiner Gesetzgebung seine Aufmerksam-
20 keit widmen; größere Aufmerksamkeit verdient dabei das Bessere und
die Ziele. Das Gleiche gilt für die Lebensformen und die Wahl der a 40
(entsprechenden) Handlungen: man muss zwar die Fähigkeit besitzen,
tätig zu sein und Krieg zu führen, in höherem Maße aber Frieden zu 1333 b
halten und in Muße zu leben; und ebenso (muss man fähig sein,) Not-
25 wendiges oder Nützliches zu tun, eher aber die Dinge, die in sich vol-
lendet sind. Daher muss man sich an diesen Zielen bei der Erziehung
derer ausrichten, die noch Kinder sind oder den anderen Altersgruppen
angehören, die noch Erziehung brauchen. b 5

Die Griechen, die jetzt den Ruf genießen, sich der besten politischen
30 Verhältnisse zu erfreuen, und die Gesetzgeber, die diese Verfassungen
gegeben haben, haben offensichtlich die Verfassungsregelungen nicht
auf das beste Ziel und ihre Gesetze und Erziehung nicht auf alle For-
men charakterlicher Vorzüglichkeit ausgerichtet, sondern haben sich in
entwürdigender Weise zu denen, die Nutzen und eher Gewinn verspra- b 10
35 chen, abgewandt. Ähnlich wie sie haben sich auch einige spätere Auto-
ren im gleichen Sinne geäußert. Bei ihrem Preis der spartanischen Ver-
fassung bewundern sie die Zielsetzung des Gesetzgebers, da er alle Ge-
setzgebung auf Eroberung und Krieg ausgerichtet hat. Diese (Auffas-
sung) lässt sich theoretisch leicht widerlegen und ist jetzt schon durch b 15

die Ereignisse widerlegt. Wie die meisten Menschen über viele despotisch zu herrschen suchen, weil sie sich dadurch reichlich mit Glücksgütern versorgen können, so haben offensichtlich auch Thibron und alle anderen, die über die Verfassung der Spartaner geschrieben haben, deren Gesetzgeber deswegen bewundert, weil sie für die Gefahren (des Krieges) trainiert waren und so Herrschaft über viele ausübten.

Nun liegt aber auf der Hand, dass die Spartaner, nachdem ihnen jetzt die Ausübung der Herrschaft nicht länger vergönnt ist, auch das Glück eingebüßt haben und dass ihr Gesetzgeber nicht bewundernswert war. Es ist außerdem lächerlich, dass sie zwar den Gesetzen ihres Gesetzgebers folgten und nichts sie daran hinderte, danach zu leben, aber trotzdem das glückliche Leben verloren haben. Außerdem hegen diese Autoren eine falsche Auffassung von der (Form von) Herrschaft, die für den Gesetzgeber offensichtlich am wertvollsten sein muss. Die Herrschaft über Freie verdient ja mehr Achtung als die despotische und setzt auch mehr charakterliche Vorzüglichkeit voraus. Außerdem darf man einen Staat nicht deswegen für glücklich halten und den Gesetzgeber dafür loben, dass er (seine Bürger) für Eroberungen trainiert hat, damit sie über die Nachbarn regieren können, denn dies richtet erheblichen Schaden an. Offensichtlich muss ja dann auch ein Bürger, wenn er dazu in der Lage ist, alles daranzusetzen versuchen, über seinen eigenen Staat zu regieren. Gerade diesen Vorwurf erheben nun die Spartaner gegen den König Pausanias, obwohl sich dieser doch eines so hohen Ansehens erfreute.

Keine dieser Vorstellungen und Gesetze kann ein guter Staatsmann teilen und sie sind auch nicht nützlich oder richtig. Denn die gleichen (Grundsätze) sind für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft am besten und sie muss der Gesetzgeber in den Seelen der Menschen einprägen. Das Training für den Krieg soll man nicht deswegen ernsthaft betreiben, damit man andere, die dies nicht verdienen, versklavt, sondern zu allererst, damit man nicht selber von anderen versklavt wird, danach um eine führende Stellung zum Vorteil der Beherrschten, aber nicht eine despotische Herrschaft über alle zu gewinnen, und erst an dritter Stelle um despotisch über die zu gebieten, die Sklaverei verdienen.

Die Erfahrung bestätigt den Grundsatz, dass der Gesetzgeber mehr darauf achten muss, dass er die Gesetze über das Kriegswesen und die anderen Angelegenheiten um der Muße und des Friedens willen gibt. Denn die meisten jener anderen Staaten behaupten sich nur, solange sie Krieg führen, gehen aber zugrunde, wenn sie die Herrschaft errungen

haben; sie verlieren nämlich im Frieden, genauso wie Eisen, ihre Schärfe. Dafür ist der Gesetzgeber verantwortlich, da er nicht dazu erzog, in Muße leben zu können.

15. Menschen verfolgen offensichtlich sowohl in der Gemeinschaft als auch persönlich als Individuen ein und dasselbe Ziel und dessen Bestimmung muss für den besten Mann wie für die beste Verfassung gleich sein. Da man nun, wie häufig gesagt wurde, durch Krieg das Ziel Frieden und durch Tätigkeit das Ziel Muße verfolgt, muss man die für die Muße erforderlichen guten Eigenschaften besitzen. Nützlich für Muße und eine sinnerfüllte Lebensgestaltung sind diejenigen guten Eigenschaften, die man nicht nur während der Muße, sondern auch beim Tätigsein verwirklicht; viele notwendige Bedingungen müssen ja erfüllt sein, damit man sich der Muße erfreuen kann. Ein Staat muss deswegen maßvolle Besonnenheit besitzen und tapfer und ausdauernd sein, denn nach dem Sprichwort gibt es für Sklaven keine Muße; diejenigen, die nicht tapfer Gefahren bestehen können, werden aber zu Sklaven der Angreifer. Tapferkeit und Standhaftigkeit braucht man so für aufgezwungene Tätigkeit, Philosophie für die Muße, und Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit für beide Lebenslagen und um so mehr, wenn man in Frieden und Muße lebt. Denn Krieg allein zwingt schon Männer, gerecht und selbstbeherrscht zu sein, während der Genuss der Glücksgüter und Muße in Friedenszeiten sie eher dazu verleiten, Unrecht zuzufügen, um andere zu erniedrigen. In ganz erheblichem Maße brauchen daher die, denen es am besten zu gehen scheint und die alle hochgepriesenen (Güter) genießen, Gerechtigkeit und maßvolle Besonnenheit, zum Beispiel, wie die Dichter singen, Menschen auf den Inseln der Seligen, falls es sie gibt. Denn sie werden in dem Maße am ehesten auf Philosophie, maßvolle Besonnenheit und Gerechtigkeit angewiesen sein, in dem sie mehr Muße im Überfluss solcher Güter genießen.

Es ist damit klar, dass ein Staat, der in Glück leben und gut sein will, diese Formen menschlicher Vorzüglichkeit besitzen muss. Denn es ist schon an sich beschämend, nicht mit (Glücks)gütern umgehen zu können, weit schlimmer ist es aber, dass man dies nicht in Zeiten der Muße kann, sondern als gut gilt, solange man mit Tätigkeiten und Krieg in Anspruch genommen ist, zu Zeiten von Frieden und Muße jedoch als sklavisch verdorben.

Deswegen darf man charakterliche Vorzüglichkeit nicht wie der Staat der Spartaner üben. Diese unterscheiden sich ja von den anderen nicht darin, dass sie nicht die gleichen Güter wie die anderen für die

höchsten halten, sondern dass sie glauben, man gewinne sie eher durch eine bestimmte Form charakterlicher Vorzüglichkeit. Da ‹sie› nun diese Güter und ihren Genuss für wichtiger als den ‹Gebrauch› der Formen charakterlicher Vorzüglichkeit †...† und dass man sie um ihrer selbst b 5 willen (praktizieren muss), geht daraus klar hervor. Wie und durch 5 welche Mittel man sie gewinnt, dies muss jetzt untersucht werden.

Früher haben wir auseinandergesetzt, dass man (dazu) Naturanlage, Gewöhnung und Vernunft braucht. Von diesen (drei Einflüssen) wurde vorher die Naturanlage, die die (zukünftigen Bürger) haben sollen, bestimmt; es bleibt aber noch zu erörtern, ob sie früher durch Vernunft 10 oder Gewöhnung erzogen werden sollen; denn diese (beiden) müssen b 10 miteinander im besten Einklang stehen. Vernunft kann ja das beste Ziel verfehlen, wie man auch durch Gewöhnung in gleicher Weise (irre)geleitet sein kann.

Zunächst einmal ist klar, dass (hier), wie auch sonst, alles Entstehen 15 von einem Anfang ausgeht und dass das Ziel, das einen bestimmten Anfang voraussetzt, (wieder) ‹Ausgangspunkt› für ein weiteres Ziel ist. b 15 Überlegung und Vernunft sind aber Ziel der Natur, sodass man sich bei Geburt und Einübung von Gewohnheiten auf sie ausrichten muss. Außerdem bilden Körper und Seele zwei (Teile); ebenso beobachten 20 wir auch bei der Seele zwei Teile, das Nichtvernünftige und das Vernunftbegabte, und ihnen zugeordnet (unterscheiden wir) zwei Verhaltensweisen, einmal Verlangen, dann vernünftige Überlegung. Wie aber b 20 der Körper früher als die Seele entsteht, so auch das Nichtvernünftige früher als das Vernunftbegabte, wie das ja unmittelbar einleuchtet: 25 denn Kinder besitzen gleich bei ihrer Geburt Gemütsaufwallungen, Wünschen und außerdem Begehren, Überlegung und Vernunft kommen b 25 aber naturgemäß erst in fortschreitendem Alter hinzu. Deswegen muss man sich zuerst eher der Ausbildung des Körpers als der Seele annehmen und sich danach (erst) um das Verlangen kümmern. Man muss 30 sich um das Verlangen der Vernunft wegen sorgen und sich des Körpers um der Seele willen annehmen.

16. Der Gesetzgeber muss von Anfang an dafür sorgen, dass die b 30 Körper der Kinder, die aufgezogen werden, möglichst vollkommen werden. Daher muss er zuerst seine Aufmerksamkeit der ehelichen 35 Verbindung zuwenden und darauf achten, wann die Eheleute die Ehe miteinander eingehen und was für Eigenschaften sie besitzen sollen. Er muss gesetzliche Vorschriften über die Ehe erlassen, indem er die Partner und ihre Lebenszeit in Betracht zieht. Sie sollen nämlich zu-

sammen jeweils in dem entsprechenden Alter den gleichen Bedingungen entgegengehen und es darf bei ihrer Fortpflanzungsfähigkeit keinen Missklang geben, da der Mann noch zeugen, die Frau aber nicht mehr gebären kann, oder sie fähig ist, er jedoch nicht; denn ein solches Missverhältnis verursacht unter den Ehepartnern Zwietracht und Auseinandersetzungen. b 35

Der Gesetzgeber muss auch darauf achten, in welchem Abstand die Kinder die Nachfolge antreten werden; der Altersunterschied zwischen Söhnen und ihren Vätern darf ja nicht zu groß sein; denn anderenfalls kann den Eltern in höherem Alter der Dank der Kinder nichts mehr nützen ebenso wenig wie den Kindern die Unterstützung durch die Väter (helfen kann). Der Altersunterschied darf aber auch nicht zu eng sein; dies führt ja zu erheblichem Unfrieden: solche Kinder werden (ihre Eltern) mit weniger Respekt behandeln, da sie fast gleichaltrig sind, und der geringe Altersunterschied führt bei der Verwaltung des Haushalts zu gegenseitigen Vorwürfen. Der Gesetzgeber muss aber auch darauf achten, dass die Neugeborenen körperlich nach seinen Vorstellungen geraten; denn das war der Ausgangspunkt, der uns hierher führte. b 40 1335 a a 5

Mit einer einzigen Maßnahme lassen sich so ziemlich alle diese Absichten verwirklichen. Mit dem Höchstalter von siebzig Jahren ist in den meisten Fällen bei Männern und mit fünfzig bei Frauen das Ende der Fortpflanzungsfähigkeit erreicht. Das früheste Alter für geschlechtliche Vereinigung soll (daher für beide so gewählt werden, dass sie) gemeinsam die genannten Altersgrenzen erreichen. Geschlechtliche Vereinigung in zu jungem Alter hat aber nachteilige Folgen für die Nachkommen. Denn bei allen Tieren sind die Abkömmlinge zu junger Eltern unvollkommen ausgebildet, sie sind eher weiblich und klein an Gestalt, weshalb bei Menschen das gleiche eintreten muss. Das lässt sich leicht bestätigen: in Städten, in denen es üblich ist, Männer und Frauen in jungem Alter zu vermählen, sind die Neugeborenen unterentwickelt und körperlich klein. Außerdem leiden die (zu) jungen Frauen bei der Geburt schlimmer und sie kommen in größerer Zahl um. Daher wurde auch das bekannte Orakel den Troizeniern, wie einige behaupten, aus dem Grunde erteilt, weil dort viele Frauen starben, da sie in zu jugendlichem Alter heirateten - das Orakel bezog sich aber nicht auf die Ernte der Frucht. Frauen nicht in zu jungem Alter zu verheiraten trägt außerdem zu ihrem maßvollen Betragen bei; denn wenn sie früh mit Geschlechtsverkehr beginnen, stehen sie in dem Ruf, sexuell allzu maßlos zu sein. Auch die Körper junger Männer (werden leiden, sie) a 10 a 15 a 20 a 25

a 25 werden, wie man glaubt, in ihrem Wachstum beeinträchtigt, wenn sie
schon Geschlechtsverkehr haben, während ihr Samen noch am Wach-
sen ist; denn für sein Wachstum gibt es eine fest umrissene Zeitspanne,
nach deren Ablauf er nicht mehr zunimmt.

Das passende Heiratsalter ist daher bei Frauen etwa achtzehn Jahre, 5
a 30 bei Männern dagegen siebenundreißig oder wenig †...†. Denn in die-
sem Alter schließen (beide) die eheliche Verbindung in der Blüte ihrer
körperlichen Kraft und in einem passenden Alter gehen sie gemeinsam
dem Ende des Zeugens oder Gebärens entgegen. Außerdem werden
dann die Kinder den Platz ihrer Eltern zum (richtigen) Zeitpunkt ein- 10
nehmen: sie stehen selber am Anfang ihrer Blütezeit, sofern, wie man
erwarten kann, die Kinder gleich (zu Beginn der Ehe) geboren werden,
a 35 und bei den (Vätern) sind im Alter von ungefähr siebzig Jahren die
Kräfte am Schwinden. Damit ist nun erörtert, in welchem Alter man
die eheliche Gemeinschaft schließen sollen. 15

Die Ehepartner sollen (für die Fortpflanzung) die Jahreszeit bevorzu-
gen, die auch jetzt die meisten zu Recht nutzen, wenn sie den Winter
für diese Vereinigung wählen. Für das Kinderzeugen müssen die Ehe-
a 40 partner außerdem die Darlegungen von Ärzten und Naturkundigen be-
achten; denn die Ärzte geben treffend den Zeitpunkt, der beim Körper 20
1335 b (dafür) günstig ist, an und ebenso die Naturkundigen bei den Winden:
sie geben den Nordwinden klar den Vorzug vor den Südwinden.

Was für eine Körperverfassung (der Eltern) am ehesten die Neugebo-
renen begünstigt, muss ausführlicher und genauer in den Erörterungen
b 5 über die Behandlung von Kindern dargelegt werden; es reicht aber aus, 25
dies hier knapp zu umreißen. Die Stärke eines Athleten trägt nichts zur
Konstitution, wie sie ein Bürger braucht, oder seiner Gesundheit und
Fortpflanzungsfähigkeit bei, genauso wenig aber auch eine pflegebe-
dürftige Körperverfassung, die Anstrengungen zu wenig gewachsen ist,
sondern eine in der Mitte. Die Eltern brauchen eine Konstitution, die 30
durch Training gekräftigt ist, aber nicht eine, die unter gewaltsamen
b 10 Anstrengungen oder einseitig trainiert ist wie die der Athleten, sondern
eine, die die Handlungen von Freien begünstigt. Dies muss für Männer
und Frauen in gleicher Weise gelten.

Auch während der Schwangerschaft müssen sich die Frauen um ih- 35
ren Körper kümmern, sie sollen ihm keine Ruhe gönnen und sollen
nicht kärgliche Nahrung zu sich nehmen. Der Gesetzgeber kann dies
leicht sicherstellen, indem er anordnet, dass sie sich täglich aufmachen,
b 15 um den Göttern ihre Verehrung entgegenzubringen, denen die Vereh-

rung für die Geburt von Kindern zufiel. Anders als dem Körper sollen sie aber dem Geist Entspannung gönnen. Denn offensichtlich wird das Kind im Mutterleib von (dem Zustand) seiner Mutter beeinflusst so wie die Pflanzen von der Erde.

5 Zur Aussetzung oder dem Aufziehen der Neugeborenen soll ein Gesetz vorschreiben, dass man kein behindertes Kind aufziehen darf; dagegen wegen Kinderreichtums ein Kind auszusetzen, verbietet die herkömmliche Ordnung; denn die Zahl der Geburten muss man begrenzen, und wenn bei einigen geschlechtliche Vereinigung doch zu weiterer 10 Schwangerschaft führt, dann muss man eine Abtreibung vornehmen, bevor das Ungeborene Wahrnehmung und Leben hat; denn was hierbei göttliches Gebot gestattet oder verbietet, soll danach bestimmt sein, ob das Ungeborene Wahrnehmungsvermögen und Leben besitzt. (b 20, b 25)

Für Mann und Frau wurde das Alter bestimmt, in dem man mit der 15 sexuellen Vereinigung beginnen soll. Genauso soll nun auch festgelegt werden, wie lange man sich der Aufgabe widmen soll, Kinder hervorzubringen; denn Kinder von Eltern fortgeschrittenen Alters werden genauso wenig wie diejenigen der zu jungen in ihren körperlichen und geistigen Fähigkeiten vollkommen entwickelt geboren und Kinder von 20 Eltern in hohem Alter sind schwächlich. Deswegen soll man die Zeit der größten geistigen Leistungskraft (als Grenze für das Fortpflanzen setzen), dies ist bei den meisten das Alter etwa um fünfzig Jahre, das auch einige Dichter angeben, die die Lebenszeit nach Altersspannen von je sieben Jahren bemessen. Daher sollen (Männer) im Alter von 25 vier- oder fünfundfünfzig mit dem Zeugen von Kindern, die geboren werden, aufhören. In den folgenden Jahren soll man aber offensichtlich zum gesundheitlichen Wohlbefinden und einem anderen entsprechenden Grund miteinander sexuell verkehren. (b 30, b 35)

Wir müssen auch die (außerehelichen) Beziehungen zu einer anderen 30 Frau oder einem anderen Mann ansprechen: es soll grundsätzlich als verwerflich gelten, sich offen überhaupt in irgend einer Weise (mit einem anderen Partner) intim einzulassen, solange man Ehemann ist und so angeredet wird. Wenn aber bekannt wird, dass jemand so etwas in dem Zeitraum tut, in dem man Kinder zeugt, dann soll er mit Ehrver- 35 lust, der (der Schwere) des Vergehens entspricht, bestraft werden. (b 40, 1336 a)

17. Sobald die Kinder geboren sind, hat, wie man doch wohl annehmen muss, die Qualität der Nahrung einen großen Einfluss auf ihre Körperkraft. Eine Betrachtung der anderen Lebewesen und der Volksstämme, denen es ernst damit ist, eine kriegerische Konstitution anzu- (a 5)

erziehen, zeigt, dass eine an Milch reiche Nahrung den Körpern besonders zuträglich ist; sie enthält aber besser keinen Wein, da dieser krank macht.

Es ist auch nützlich, dass Kinder alle Bewegungen machen, die ihr frühes Alter erlaubt. Um aber zu verhindern, dass die Gliedmaßen, die noch biegsam sind, verformt werden, benutzen auch heute noch einige Volksstämme künstliche Hilfsmittel, die ihren Körper gerade erhalten. Vorteilhaft ist aber auch, die Kinder gleich im frühesten Alter an Kälte zu gewöhnen, und dies ist sowohl für ihre Gesundheit als auch für kriegerische Aktionen höchst nützlich. Deswegen haben viele Barbaren entsprechende Bräuche: die einen tauchen die Neugeborenen in einen kalten Fluss, andere wie die Kelten lassen sie nur kurz geschnittene Kleidungsstücke tragen. Es ist besser, sie an alles, woran man sie nur gewöhnen kann, gleich von Anfang an zu gewöhnen, aber dann Schritt für Schritt in der Gewöhnung weiterzugehen. Wegen seiner Wärme eignet sich der Körper von Kindern von Natur gut dafür, an Kälte gewöhnt zu werden. In dieser oder ähnlicher Weise sorgt man am besten für die Kinder im frühesten Alter.

In der darauf folgenden Altersstufe, bis zum Alter von fünf Jahren, ist es noch zu früh, sie irgendeinem Lernen oder Anstrengungen, die ihnen Gewalt antun, auszusetzen, damit diese nicht ihr Wachstum beeinträchtigen, sie sollen aber soviel Bewegung erhalten, dass sie nicht körperlich träge werden. Tätigkeiten aller Art und besonders Spiel sollen ihnen diese Bewegung verschaffen. Ihre Spiele müssen aber auch zu Freien passen und sollen weder anstrengend noch weichlich sein. Beamte, die man Knabenaufseher nennt, sollen darauf achten, was für Erzählungen und Geschichten Kinder in diesem Alter hören dürfen; denn dies alles soll den Weg für die späteren Beschäftigungen bahnen; deswegen soll Spiel zum größten Teil das, was man später ernsthaft betreibt, nachahmen. Zu Unrecht verbieten aber diejenigen heftiges Weinen, die dies in ihren Gesetzen verhindern wollen; denn es fördert das Wachstum, es ist ja in gewisser Weise Training für den Körper. Das Zurückhalten des Atems gibt nämlich allen, die sich anstrengen, Kraft und dies gilt auch für Kinder, die sich (beim Weinen) anstrengen.

Die Knabenaufseher sollen darüber wachen, wie diese Kinder sonst ihre Zeit verbringen und besonders, dass sie sich möglichst wenig in der Gesellschaft von Sklaven aufhalten. Denn in diesem Alter und danach, bis sie sieben Jahre alt sind, müssen sie im Hause großgezogen werden. Es ist aber zu erwarten, dass sie auch schon in diesem Alter von allem, was sie hören und sehen, unfreies Betragen aufnehmen.

Ganz besonders muss der Gesetzgeber schmutzige Sprache völlig aus dem Staat verbannen; denn von dem leichtfertigen Gebrauch schmutziger Rede ist es nur ein kleiner Schritt, bis man solche Dinge auch tut. Auf alle Fälle muss man dies aber von den Kindern fernhalten, damit sie nichts dieser Art sagen oder hören. Wenn aber bekannt wird, dass jemand etwas Verbotenes sagt oder tut, dann soll man ihn, wenn er ein Freier ist, aber noch nicht den Zugang zu den gemeinsamen Mahlzeiten gewonnen hat, mit entehrenden Maßnahmen und mit Schlägen bestrafen, jemanden der älter ist, mit entehrenden Maßnahmen, wie sie einem Unfreien zukommen, wegen seines sklavischen Betragens.

Da wir solche Redensweise (aus dem Staat) verbannen, untersagen wir offensichtlich auch, dass man Zuschauer unschicklicher Darstellungen in Bild oder Wort wird. Die Beamten müssen daher darüber wachen, dass kein Standbild oder Gemälde solche Handlungen darstellt. Solche Darstellungen sollen nur bei den Göttern erlaubt sein, denen das Gesetz auch derbe Freizügigkeit gestattet. Außerdem stellt ja auch das Gesetz allen frei, wenn sie nur das entsprechende Alter erreicht haben, für sich selber, für ihre Kinder und Frauen die Götter zu ehren. Die Jüngeren darf man aber erst dann als Zuschauer (der Aufführung) von jambischen Versen und Komödie zulassen, wenn sie das Alter erreicht haben, in dem sie an den gemeinsamen Mahlzeiten und berauschendem Trinken teilnehmen dürfen, und wenn die Erziehung sie völlig gegen den davon kommenden Schaden unempfindlich gemacht haben wird.

Wir haben dies nun gleichsam im Vorübergehen dargelegt. Später müssen wir dem aber mehr Aufmerksamkeit widmen und dies genauer bestimmen, indem wir zuerst die Frage erörtern, ob man diese (Aufführungen) eher untersagen soll oder gestatten darf und wie man dies gesetzlich regeln soll. (Hier) sind wir nur so weit darauf eingegangen, wie es im gegenwärtigen Zusammenhang notwendig war.

Vielleicht hat der Tragödienschauspieler Theodoros das, was wir meinen, nicht schlecht zum Ausdruck gebracht. Er erlaubte nämlich niemandem, selbst keinem der schwächeren Schauspieler, vor ihm auf der Bühne aufzutreten, da die Zuschauer von dem eingenommen würden, was sie zuerst hören. Das gleiche gilt aber auch in den Beziehungen zu Menschen und zu Dingen: wir entwickeln ja eine Vorliebe für alle unsere frühesten (Eindrücke). Deswegen muss man den Kindern alles Minderwertige fremd machen, besonders das, was Schlechtigkeit oder Böswilligkeit enthält.

Nach Vollendung der ersten fünf Lebensjahre, während der zwei Jahre, bis sie sieben Jahre alt werden, sollen die Kinder schon als Zu-

schauer bei der Ausbildung in den Gegenständen, die sie später lernen
sollen, zugegen sein. Es gibt zwei Altersstufen, die eine je besondere
Erziehung verlangen: die, die auf den Zeitraum zwischen dem Alter
von sieben Jahren und der Pubertät †folgt†, und dann die †nach† dem
b 40 Zeitraum von der Pubertät bis zum einundzwanzigsten Lebensjahr. 5
Denn diejenigen, die die Altersstufen nach Zeitspannen von sieben Jah-
1337 a ren abgrenzen, vertreten im Großen und Ganzen keine schlechte Auf-
fassung, man muss aber der Einteilung der Natur folgen; denn jede
fachkundige Tätigkeit und Unterweisung will den Mängeln der Natur
abhelfen. 10

Zunächst muss man nun untersuchen, ob man ein bestimmte Ord-
a 5 nung (der Erziehung) der Kinder entwickeln soll, danach ob es von
Nutzen ist, sie öffentlich oder privat zu erziehen, wie es jetzt in den
meisten Staaten gehandhabt wird, und drittens, was für eine Erziehung
dies sein soll. 15

BUCH VIII

1. Der Gesetzgeber muss die Erziehung der Jugendlichen zu seiner wichtigsten Aufgabe machen, wie wohl niemand bestreiten dürfte; denn wo dies in den Staaten versäumt wird, schadet das den Verfassungen. Es muss nämlich eine Erziehung auf (die Grundsätze) jeder Verfassung hin geben; der Charakter (der Bürger), der jeder Verfassung eigentümlich ist, pflegt ja die Verfassung zu erhalten und bringt sie am Anfang überhaupt erst hervor, z.B. ein demokratischer Charakter eine Demokratie und ein oligarchischer eine Oligarchie, und je besser der Charakter ist, umso besser macht er in allen Fällen die Verfassung. Außerdem muss man in allen Fertigkeiten und fachkundigen Tätigkeiten zuvor in einigen Dingen ausgebildet und durch Gewöhnung vorbereitet werden, um sie ausüben zu können; dies gilt dann offensichtlich auch für die Handlungen von charakterlicher Vorzüglichkeit.

Da der ganze Staat ein einziges Ziel verfolgt, so ist damit auch klar, dass die Erziehung aller ein und dieselbe und eine gemeinschaftliche Aufgabe sein muss und dass sie nicht eine Privatangelegenheit sein darf, so wie sich jetzt jeder persönlich seiner Kinder annimmt und ihnen eine je besondere Ausbildung nach eigenem Gutdünken erteilt. Um gemeinschaftliche Angelegenheiten muss man sich aber auch gemeinsam bemühen. Zugleich darf man aber auch nicht glauben, ein Bürger gehöre sich selber, vielmehr gehören alle dem Staat, denn jeder ist ein Teil des Staates, naturgemäß richtet sich aber die Tätigkeit des Teils an der des Ganzen aus. Auch in dieser Hinsicht mag man die Spartaner loben; denn sie bemühen sich ganz besonders um die (Erziehung der) Kinder und sie tun dies gemeinschaftlich.

2. Damit ist geklärt, dass die Erziehung durch Gesetzgebung geregelt sein und dass man sie zu einer gemeinschaftlichen Aufgabe machen muss; aber was für eine Erziehung dies sein soll und wie (die Kinder) erzogen werden sollen, darf nicht unbekannt bleiben. Jetzt ist man sich ja darüber uneins, wie man hierbei vorgehen soll; denn nicht alle glauben, dass die Kinder die gleichen Dinge lernen müssen, sei es um cha-

rakterliche Vorzüglichkeit oder das beste Leben zu erreichen; und es ist auch unklar, ob man (dabei) mehr auf die (Ausbildung des) Verstan-
a 40 des oder des Charakters der Seele hinarbeiten soll. Auch die jetzt allgemein übliche Erziehung bietet ein verwirrendes Bild und es bleibt unklar, ob man die für das Leben nützlichen Dinge oder das, was zu cha- 5 rakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt, oder das nicht nutzbringend Anwendbare lernen soll – alle Möglichkeiten haben ja Befürworter gefun-
1337 b den. (Dabei) gibt es auch keine Einigkeit über die Arten der Ausbildung, die zu persönlicher Vorzüglichkeit führen – (verständlicherweise), denn von vornherein schätzen nicht alle die gleiche Form vorzüg- 10 licher Qualität; so ist denn zu erwarten, dass sie sich auch darüber uneinig sind, wie man sie einüben soll.

Es ist nun unbestritten, dass man die nützlichen Dinge, soweit sie
b 5 unverzichtbar sind, lernen muss; (zugleich) ist aber auch offensichtlich, dass man nicht alle zu lernen braucht, denn es gibt eine klare Unter- 15 scheidung zwischen den Tätigkeiten, die den Charakter des Freien bzw. Unfreien besitzen, ‹und› (es ist klar), dass man sich zu nützlichen Tätigkeiten dieser Art nur bereit finden darf, wenn man dadurch nicht ein Banause wird – als banausisch muss man die Tätigkeit und Fertig-
b 10 keiten oder die Ausbildung ansehen, die den Körper oder die Seele 20 oder den Geist der Freien untauglich für die Verwirklichung und die Handlungen von charakterlicher Vorzüglichkeit machen. Deswegen bezeichnen wir ja auch die Fertigkeiten, die den Körper in Mitleidenschaft ziehen, und Lohnarbeiten als banausisch, denn sie berauben den Geist der Muße und machen ihn gemein. 25
b 15 Während es durchaus eines Freien nicht unwürdig ist, bis zu einem gewissen Grade mit einigen zu einem Freien passenden Wissensgegenständen vertraut zu sein, zieht es doch die beschriebenen schlimmen Folgen nach sich, wenn man sich ihnen widmet, um sie perfekt zu beherrschen. Und es macht auch einen großen Unterschied, zu welchem 30 Zweck man etwas tut oder lernt; denn für sich selber oder für Freunde oder angetrieben von charakterlicher Vorzüglichkeit zu handeln, hat
b 20 durchaus nichts Unfreies an sich; wer aber genau dasselbe im Dienste anderer tut, der kann häufig den Eindruck erwecken, eine Tätigkeit nach der Art eines Tagelöhners oder Sklaven zu verrichten. 35

Die heutzutage praktizierten Methoden der Unterweisung verfolgen, wie wir gesagt haben, kein einheitliches Ziel.

3. Es sind wohl vier Gegenstände, die man zu lehren pflegt: Lesen und Schreiben, Gymnastik und Musik; einige unterrichten auch in

Zeichnen als dem vierten Fach. Schreiben und Zeichnen lehrt man, weil man sie als nützlich für das Leben und in vielfältiger Weise brauchbar hält, Gymnastik, weil sie zu Tapferkeit beitrage; über (den Zweck von) Musik könnte man aber schon Fragen aufwerfen: heutzutage üben die meisten Musik zu ihrem Vergnügen aus, während die Männer der Vergangenheit ihr einen Platz in der Erziehung gaben, weil, wie schon häufig dargelegt wurde, die Natur selber nicht nur richtig tätig zu sein, sondern sich auch in würdiger Weise der Muße zu erfreuen sucht - dies ist das eine Grundprinzip von allem und wir wollen dies hier wiederholen. Nun sind zwar beide unerlässlich, Muße ist aber dem Tätigsein vorzuziehen und ist ihr Zweck, daher muss man untersuchen, womit man sich während der Muße beschäftigen soll. Bestimmt nicht mit Amüsement, denn dann müsste ja Amüsement das Lebensziel sein - das ist aber unmöglich. Man muss sich Amüsement eher in (Zeiten) anstrengender Tätigkeit gestatten; denn wer sich anstrengt, braucht Erholung und Amüsement dient der Erholung, während Arbeit von Anstrengung und Anspannung begleitet ist. Amüsement muss man sich aus diesem Grunde gönnen, aber den dafür richtigen Zeitpunkt sorgfältig beachten, so wie wenn man Heilmittel verabreicht. Die Bewegung der Seele beim Amüsement ist ja Entspannung und weil man sich dabei vergnügt, bringt sie Erholung. Muße enthält dagegen, wie man glaubt, Vergnügen, Glück und glückseliges Leben in sich selber; dieser (Segnungen) erfreut sich aber (nur), wer in Muße lebt, nicht dagegen diejenigen, die arbeiten müssen. Wer arbeitet, müht sich ja um eines Zweckes willen, der noch nicht erfüllt ist, ab; Glück ist dagegen das Ziel selber und alle nehmen an, dass Glück nicht von Schmerz, sondern von freudigem Empfinden begleitet ist; aber nicht mehr alle sind sich darüber einig, welche Freude (Glück begleitet), sondern jeder wählt sie, wie es zu ihm und seinem Wesen passt; der Beste wählt die beste Lust und die von den besten Anlässen.

Damit ist Folgendes klar: einige Dinge muss man auch für die Muße einer sinnerfüllten Lebensgestaltung lernen und sich darin erziehen lassen; diese Gegenstände der Erziehung und des Lernens enthalten den Zweck in sich selber, während was man für die Arbeit lernt, notwendig ist und anderen Zwecken dient.

Deswegen haben auch die Männer der Vergangenheit der Musik einen Platz in der Erziehung zugewiesen. Sie sahen sie nicht als notwendig an, denn das gibt es nicht in der Musik, auch nicht als nützlich, so wie Lesen und Schreiben für gewinnbringende Geschäfte, für Hausver-

waltung, Lernen und viele politische Tätigkeiten von Nutzen ist; auch das Zeichnen verhilft ja, wie man meint, zu einem besseren Urteil über die Arbeiten von Handwerkern. (Die Alten glaubten) auch nicht, dass
a 20 Musik - so wie Gymnastik - Gesundheit und Kraft fördere, denn wir können bei Musik keine Wirkung dieser Art beobachten. Es bleibt 5 damit, dass sie zur sinnerfüllten Lebensgestaltung während der Muße beiträgt; dafür haben sie offensichtlich auch die meisten eingeführt, denn sie weisen ihr einen Platz in der Lebensgestaltung, wie sie nach ihrer Auffassung Freie pflegen sollen, zu. Deswegen hat auch Homer
a 25 so gedichtet: „aber es gehört sich, zu reichlichem Mahle zu laden"; 10 und nachdem er so zuerst andere aufgezählt hat, fährt er fort: „die den Sänger einladen, der alle erfreut"; und anderswo sagt Odysseus, man verbringe die Zeit am besten, wenn Menschen sich vergnügen und „die
a 30 Gäste eines Mahles, einer neben dem anderen sitzend, im Hause dem Sänger zuhören". 15

Damit ist klar, dass die Söhne eine bestimmte Form von Ausbildung erhalten müssen, nicht weil sie nützlich oder notwendig ist, sondern weil sie zu einem Freien passt und in sich vollendet ist - ob es aber nur eine einzige Art gibt oder mehrere und welches diese sind und wie man sie lehren soll, das muss später erörtert werden. (Selbst nur) soweit ge- 20
a 35 kommen zu sein ist für uns von Nutzen, zumal wir ja auch bei den Männern der Vergangenheit in den verbreiteten Erziehungsgegenständen ein unterstützendes Zeugnis besitzen - die Musik macht dies ja deutlich. Außerdem (ist aber auch klar), dass man die Kinder in einigen nützlichen Dingen nicht nur wegen ihres unmittelbaren Nutzens - 25 wie bei Lesen und Schreiben - unterweisen lassen muss, sondern auch
a 40 weil man dadurch andere Dinge lernen kann. Ebenso sollen sie nicht nur zu zeichnen lernen, damit sie bei ihren eigenen Käufen keine Feh-
1338 b ler machen und beim Kauf oder Verkauf von Geräten vor Betrug geschützt sind, sondern eher weil es zum Erfassen der Schönheit der Ge- 30 stalt verhilft. Denn überall das Nützliche zu suchen gehört sich am wenigsten für Männer mit einer hohen Gesinnung und von freier Art.

Es ist klar, dass man die Kinder früher durch Gewöhnung als durch
b 5 Vernunft erziehen und früher den Körper als den Geist ausbilden muss. Danach unterliegt es keinem Zweifel, dass die Kinder Leibeserziehung 35 erhalten müssen: in Gymnastik, die eine bestimmte Körperverfassung hervorbringt, und in spezifischem Training, das erreicht, dass man zu gewissen Leistungen fähig ist.

4. Einige Staaten, die dafür bekannt sind, dass sie sich am meisten
b 10 um die Erziehung der Kinder kümmern, entwickeln in ihnen heutzutage 40

die Körperkonstitution von Athleten. Dadurch schädigen sie Aussehen und Wachstum des Körpers. Die Spartaner begingen zwar nicht diesen Fehler, sie machen aber durch die Anstrengungen (ihres Trainings) aus den jungen Männern (geradezu) wilde Tiere, so als ob dies am ehesten Tapferkeit fördere. Man soll sich aber bei der Erziehung, wie schon häufig festgestellt wurde, weder eine einzige Form persönlicher Tüchtigkeit, noch in besonderem Maße gerade Tapferkeit zum Ziel setzen. Wenn man aber auch zu Tapferkeit erziehen muss, (versagen die Spartaner auch hier:) sie verstehen nicht einmal, was Tapferkeit hervorbringt. Unsere Beobachtung anderer Lebewesen oder der Barbaren zeigt ja, dass sich Tapferkeit nicht bei den wildesten findet, sondern eher denen, die einen ruhigeren oder löwenhaften Charakter besitzen. Es gibt viele barbarische Stämme, die keine Skrupel kennen, andere umzubringen und Menschen zu essen, wie die Achäer am Pontos und die Heniocher und andere Völker auf dem Festland - einige handeln genauso wie diese, andere sogar schlimmer, so diejenigen, die das Leben von Räubern führen, aber Tapferkeit besitzen sie nicht.

Außerdem wissen wir, dass die Spartaner selber allen anderen überlegen waren, solange sie sich allein schonungslos ihrem anstrengenden Training unterwarfen, während sie jetzt sowohl bei sportlichen Wettkämpfen als auch bei kriegerischen Begegnungen von anderen besiegt werden. Denn es war nicht die Art ihres Trainings der Jugend, der sie die Überlegenheit verdankten, sondern die Tatsache, dass sie allein trainierten und Gegner hatten, die nicht trainierten.

Daher muss der Ehrgeiz, vollkommen zu handeln, aber nicht das tierisch Wilde die wichtigste Rolle spielen. Denn nur ein guter Mann, aber kein Wolf oder irgendein anderes Tier kämpft in einer Gefährdung, in der ethische Vollkommenheit auf dem Spiel steht. (Staaten), die den jungen Männern erlauben, sich zu stark in diese Richtung zu entwickeln, und ihnen die Ausbildung in den notwendigen (Eigenschaften) vorenthalten, bringen in Wahrheit eng beschränkte Kriegshandwerker hervor; sie machen diese in ihrer politischen Fähigkeit ja nur für eine Aufgabe brauchbar - und für diese noch schlechter als andere, wie mein Argument behauptet. Man darf aber nicht nach den Leistungen der Vergangenheit urteilen, sondern denen der Gegenwart: jetzt finden sie nämlich andere, die gegen sie in der Erziehung zum Wettkampf antreten, früher gab es diese jedoch nicht.

Es herrscht nun Einigkeit darüber, dass Körpertraining ein Teil der Erziehung sein muss und wie man dabei verfahren soll: bis zur Puber-

tät muss man (den Jugendlichen) leichtere gymnastische Übungen vorschreiben, aber ein Zwangsregiment bei der Diät und gewaltsame Anstrengungen von ihnen fernhalten, damit nichts ihr Wachstum behin-
1339 a dert. Ein nicht unbedeutendes Indiz dafür, dass (Zwang bei Diät und Übungen) solche negative Wirkungen haben kann, liefern die Sieger 5 bei den Olympischen Spielen: man kann (nur) zwei oder drei finden, die sowohl als Männer wie zuvor als Jugendliche gesiegt haben; (die anderen) haben durch ihr Training in jungem Alter wegen der Übun-
a 5 gen, die ihnen Gewalt antun, ihre Kraft verloren. Wenn (die jungen Männer) sich aber nach der Pubertät drei Jahre lang anderen Lehrge- 10 genständen gewidmet haben, dann ist der richtige Zeitpunkt erreicht, um sie in der folgenden Altersstufe Anstrengungen und einem Zwangsregiment bei der Diät zu unterwerfen. Denn gleichzeitig darf man nicht mit dem Geist und dem Körper anstrengend arbeiten; jede von beiden Anstrengungen bewirkt ja naturgemäß Entgegengesetztes: die Anstren- 15
a 10 gung des Körpers behindert den Geist und die des Geistes den Körper.

5. Einige strittige Fragen zur Musik haben wir schon früher in unserer Behandlung aufgeworfen und es ist jetzt angebracht, sie wieder aufzugreifen und voranzubringen; sie sollen gleichsam das Vorspiel zu einer Erörterung werden, mit der sich jemand zu diesem Thema äußern 20
a 15 möchte; es ist ja nicht leicht zu bestimmen, welche Wirkung Musik hat oder weshalb man Musik pflegen soll: soll man dies zum Amüsement und zur Erholung tun, so wie man Schlaf und Zechen genießt? Keines von diesen gehört ja für sich genommen zu den Dingen, um die man sich ernsthaft bemüht, sondern sie tun wohl und zugleich „beenden sie 25 Kummer", wie Euripides sagt. Deswegen bringt man Musik auch mit
a 20 ihnen zusammen und genießt alles, Schlaf, Rausch und Musik in der gleichen Weise - manche rechnen auch Tanz dazu. Oder soll man eher glauben, dass Musik zu charakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt? Denn wie Gymnastik eine bestimmte Körperverfassung hervorbringt, so kann 30 man annehmen, dass Musik die Fähigkeit besitzt, den Charakter zu prägen, indem sie daran gewöhnt, in der richtigen Weise Freude emp-
a 25 finden zu können. Oder trägt sie irgendwie zur sinnerfüllten Lebensgestaltung und zur Geistesbildung bei, denn diese muss man als drittes unter den angegebenen Zielen ansetzen? 35

Es ist unbestritten, dass Amüsement nicht der Zweck sein kann, für den man die Jugendlichen (musikalisch) ausbilden soll, denn sie haben keinen Spaß beim Lernen, Lernen tut ihnen weh. Aber auch sinnerfüllte Lebensgestaltung kann man nicht Kindern und entsprechenden Al-

tersstufen zugestehen; denn niemand, der noch nicht seine Vollendung a 30
erreicht hat, kann das Vollendete beanspruchen. Aber vielleicht kann
man einwenden, dass man bei dem Ernst (musikalischer Ausbildung)
der Kinder auf das Amüsement hinzielt, dessen sie sich als Erwachsene
5 in ihrem reifen Alter erfreuen werden. Aber warum sollen sie in diesem Falle (Musikausübung) selber lernen, anstatt sich wie die Könige
der Perser und Meder an den künstlerischen Darbietungen von Musi- a 35
kern zu erfreuen und zu †lernen†? Denn jemand, der Musik zu seinem
Beruf und Kunst gemacht hat, muss doch einen höheren Kunstgenuss
10 bieten als die, die soviel Mühe darauf verwandt haben, wie man gerade
nur für das Erlernen braucht. Wenn sich die (Jugendlichen) diese (Fertigkeiten) selber mühsam aneignen sollen, dann müsste man sie aber
auch in der Vorbereitung von Speisen ausbilden, aber das ist absurd. a 40

Die gleiche Frage stellt sich aber auch dann, wenn (Musik) den Cha-
15 rakter besser machen kann: warum soll man (ihre Ausübung) selber erlernen anstatt anderen zuzuhören und dabei (durch Gewöhnung) die Fähigkeit zu gewinnen, in der richtigen Weise Freude zu empfinden und 1339 b
zu urteilen so wie die Spartaner? Obwohl diese nicht selber (Musik
auszuüben) lernen, können sie trotzdem, wie sie behaupten, zutreffend
20 beurteilen, welche Gesänge gut sind und welche nicht.

Das gleiche Argument gilt aber auch, wenn man Musik für den angenehmen Zeitvertreib und die sinnerfüllte Lebensgestaltung eines freien b 5
Mannes verwenden soll: warum soll man sie selber erlernen, anstatt
sich an den künstlerischen Darbietungen anderer zu erfreuen? Man
25 kann auch an unsere Vorstellung über die Götter erinnern: die Dichter
lassen nicht Zeus selber singen oder die Kithara spielen; wir bezeichnen ja Sänger und Kitharaspieler gewerbsmäßige Musikanten und kein
Mann singt oder spielt selber die Kithara außer unter dem Einfluß von
Wein oder zum eigenen Vergnügen. Dies muss vielleicht später genau- b 10
30 er erörtert werden.

Zuerst muss man untersuchen, ob man der Musik einen Platz in der
Erziehung zuweisen soll oder nicht und welche der drei erwogenen
Wirkungen sie hat: (Charakter-)Bildung, Amüsement oder sinnerfüllte
Lebensgestaltung. Mit guten Gründen wird sie mit ihnen allen in Ver-
35 bindung gebracht und sie gehört offensichtlich zu allen; denn man b 15
sucht Amüsement, um sich zu erholen, Erholung muss aber Vergnügen
bereiten, denn sie ist eine Kur der Mühsal, die harte Anstrengungen
mit sich bringen. Und sinnerfüllte Lebensgestaltung muss nach der
übereinstimmenden Meinung aller nicht nur das Gute besitzen, sondern

auch Vergnügen einschließen; denn Glück setzt beides voraus. Musik,
einerlei ob sie reine Instrumentalmusik oder von Gesang begleitet ist,
b 20 ist nun eines der angenehmsten Dinge, wie wir alle behaupten; wenigstens sagt auch Musaios: „Gesang ist Sterblichen die größte Erquickung"; und so zieht man sie ja auch zu geselligen und unterhaltsa- 5
men Zusammenkünften hinzu, weil sie Freude verbreiten kann. Danach
wird man schon aus diesem Grunde sagen können, dass die jungen
b 25 Leute in Musik erzogen werden müssen; denn Annehmlichkeiten, die
nicht schaden, passen nicht nur zum vollkommenen Zustand, sondern
auch zur Erholung. Menschen gelingt es aber auch nur selten, sich im 10
vollkommenen Zustand zu befinden, häufiger erholen sie sich und amü-
b 30 sieren sich, nicht nur weil sie sich etwas weiteres davon versprechen,
sondern auch einfach zum Vergnügen; und so ist es doch wohl nützlich, ihnen zu gestatten, sich bei dem Vergnügen, das die Musik
bringt, zu entspannen. 15

Es ist eine allgemeine Erfahrung, dass Menschen sich Amüsement
zum Lebensziel machen; denn auch das Lebensziel schließt ja doch
wohl eine Form von Vergnügen ein, aber nicht eine beliebige. Wäh-
b 35 rend sie nun jene (höchste) Form von Vergnügen suchen, wählen sie
eine beliebige, als sei sie die wahre, weil sie eine gewisse Ähnlichkeit 20
mit dem Ziel der Handlungen aufweist. Das Ziel wird ja nicht wegen
erst in der Zukunft erreichbarer Vorteile gewählt und ebenso sucht man
diese anderen Arten von Vergnügen nicht wegen Zukünftigem, sondern
b 40 Vergangenem wie (der Erholung von) Anstrengungen und Schmerz.
Diese Tatsache könnte man mit Recht als den Grund angeben, weshalb 25
man Glück in diesen Arten von Vergnügungen sucht. (Man soll) aber,
wie es scheint, Musik nicht nur wegen dieser Form von Vergnügen,
sondern auch wegen ihres Nutzens für die Erholung (genießen).

Man muss aber auch folgendes untersuchen: hat die Musik vielleicht
1340 a wohl beiläufig diese Wirkung, besitzt aber ihrer Natur nach einen hö- 30
heren Wert als nur den, der genannten (Erholung) zu dienen? Soll man
also nicht nur das von allen geteilte Vergnügen, das alle als Wirkung
a 5 von Musik empfinden, genießen – Musik bringt ja eine natürliche
Freude, weshalb Musikgenuss bei allen Altersstufen und Charaktertypen beliebt ist? Soll man nicht vielmehr auch untersuchen, ob sie ir- 35
gendwie auf den Charakter und die Seele einwirkt? Dies ist dann evident, wenn wir durch sie in unserem Charakter in einer bestimmten
Weise beeinflusst werden. Dass wir nun tatsächlich in einer bestimmten
a 10 Weise beeinflusst werden, zeigt sich deutlich besonders an den Kompo-

sitionen des Olympus; denn diese versetzen unbestritten die Seelen in einen Zustand von Ekstase, Ekstase ist aber ein Affekt, der in der Seele den Charakter erfasst. Außerdem werden alle, die nachahmenden Darstellungen zuhören, auch allein schon ‹durch› Rhythmen und Melo-
5 dien in ihren Empfindungen mitgerissen.

Musik gehört nun zu den Freude bereitenden Dingen und charakterliche Vorzüglichkeit hat damit zu tun, dass man in der richtigen Weise a 15 Freude empfindet, liebt und hasst. Daher muss man vor allem anderen (die Fähigkeit) erlernen oder sich durch Gewöhnung aneignen, richtig
10 zu urteilen und an guten Charakteren und ethisch vollkommenen Handlungen Gefallen zu finden. Nach den wirklichen natürlichen Regungen von Zorn und gelassener Ruhe, von Tapferkeit und selbstbeherrschter a 20 Mäßigung und allen Äußerungen des Charakters, die diesen entgegengesetzt sind, oder den anderen Charakteräußerungen gibt es am ehesten
15 eine Entsprechung zu ihnen in Rhythmen und Melodien. Das lässt sich an den Erfahrungen ablesen: wir ändern uns ja in der Seele, wenn wir solchen (Rhythmen und Melodien) zuhören. Eine Gewöhnung an die Empfindung von Schmerz oder Freude unter ähnlichen Umständen kommt nun solchen Empfindungen angesichts wirklicher Anlässe nahe. a 25
20 Wenn zum Beispiel jemand Freude daran empfindet, das Bild von jemand anzuschauen, und zwar aus keinem anderen Grund als allein wegen der (dargestellten) Gestalt, dann muss ihm auch der Anblick der Person selber, deren Bild er betrachtet, Vergnügen bereiten.

Bei den anderen durch die Sinne wahrgenommenen Eindrücken wie
25 denen, die man durch Tasten oder Schmecken aufnimmt, gibt es keine a 30 Entsprechung zu charakterlichen Haltungen, aber (sie findet sich) geringfügig bei den Objekten des Gesichtssinnes; denn Formen vermitteln solche Eindrücke, aber nur in einem geringen Ausmaß und ‹nicht› alle Menschen sind für Wahrnehmung dieser Art empfänglich. Außerdem
30 enthalten die durch den Gesichtssinn wahrgenommenen (Objekte) nicht Entsprechungen zu charakterlichen Haltungen, sondern die hervorgebrachten Formen und Farben sind eher (bildliche) Zeichen von Charakterhaltungen und diese sind in Affektszuständen auf den Körpern (sicht- a 35 bar). Insofern aber das Betrachten dieser Darstellungen doch eine Wir-
35 kung (auf den Charakter) hat, sollen die jungen Leute nicht die Bilder des Pauson betrachten, sondern des Polygnot oder jedes anderen Malers und Bildhauers, der gute Charaktere darstellt.

In den Melodien allein gibt es dagegen schon Darstellungen charak- a 40 terlicher Haltungen und dies ist offensichtlich: die Tonarten sind von

vornherein ihrer Natur nach so verschieden, dass man beim Hören auf jede von ihnen mit einer je besonderen Gemütsstimmung reagiert und nicht unverändert bleibt: auf einige reagieren die Zuhörer eher in trau- 1340 b riger und bedrückter Weise wie auf die sogenannte mixolydische Tonart, bei den spannungslosen nehmen sie dagegen eine gelöstere Stim- 5 mung an; in der Mitte zwischen ihnen liegt am ehesten ihre Reaktion auf eine andere, die dorische Tonart; unter allen Tonarten scheint sie ja b 5 allein eine ruhige und feste Haltung hervorzubringen, während die phrygische die Hörer in Ekstase versetzt. All dies erklären diejenigen richtig, die diesen Zweig der Bildung philosophisch untersucht haben, 10 denn sie berufen sich auf die tatsächlichen Vorgänge als stützende Zeugnisse für ihre Ausführungen. Die gleiche Vielfalt liegt auch bei den Rhythmen vor: die einen besitzen einen eher ruhigen, die anderen einen zur Bewegung antreibenden Charakter, und die Körperbewegun- b 10 gen, die die eine Gruppe dieser Rhythmen begleiten, sind von eher vul- 15 gärer Art, die der anderen passen dagegen eher zu Freien.

Daraus geht nun hervor, dass Musik eine gewisse Qualität des Charakters hervorbringen kann; wenn sie aber diese Fähigkeit besitzt, dann muss man sie offensichtlich einsetzen und man muss die Kinder in Musik erziehen. Musikunterricht passt ja in diesem Alter zu ihrer Natur, 20 b 15 denn wegen ihres Alters halten Kinder freiwillig nichts Unangenehmes aus, Musik gehört aber von Natur zu den Dingen, die Vergnügen bereiten. Und es scheint eine gewisse Verwandtschaft (zwischen der Seele) und den Tonarten und Rhythmen zu geben. Das erklärt den Ausspruch vieler Weiser, von denen einige sagen, die Seele sei eine Har- 25 monie, die anderen, sie habe eine Harmonie.

b 20 **6.** Jetzt muss die Frage erörtert werden, die auch schon früher aufgeworfen wurde: sollen Kinder (Musik) erlernen, indem sie selber singen und (ein Instrument) spielen, oder nicht? Unzweifelhaft fördert es erheblich die Ausbildung einer bestimmten (Charakter)qualität, wenn je- 30 mand selbst Musik aktiv ausübt. Es ist ja unmöglich oder jedenfalls b 25 schwierig, kundig zu urteilen, wenn man nicht selber die Kunst ausgeübt hat. Zugleich gilt, dass Kinder irgendwie die Zeit ausfüllen müssen, und man muss anerkennen, dass die Rassel des Archytas, die man den Kindern gibt, eine willkommene Erfindung ist: sie sollen damit 35 spielen, anstatt die Dinge im Haus zu zerbrechen; ein Kind kann ja b 30 nicht Ruhe halten. Die Rassel ist als Spielzeug wie geschaffen für Kleinkinder, während für die älteren Kinder (musikalische) Erziehung ist, was (für jene) die Rassel war. Aus solchen Überlegungen wird

deutlich, dass Musikunterricht auch die praktische Ausübung einschließen muss. Was hierbei zu den verschiedenen Altersstufen passt und was nicht, ist nicht schwer zu bestimmen.

Es ist auch leicht, die Äußerungen derer zu widerlegen, für die Musikausübung einen Geruch von gewerbsmäßiger Beschäftigung an sich hat. Zunächst einmal gilt folgendes: man soll Musik ausüben, um die Urteilsfähigkeit zu entwickeln; deswegen soll man in der Jugend Musik ausüben; wenn man aber älter geworden ist, soll man davon befreit sein, aber jetzt die Fähigkeit besitzen, das Schöne zu beurteilen und sich daran richtig zu erfreuen, da man in seiner Jugend die entsprechende Ausbildung erhielt. Einige erheben den Vorwurf, Musik(unterricht) mache die Schüler zu Männern, die eine gewerbsmäßige Fertigkeit beherrschen. Dies kann man leicht entkräften, indem man folgende Gesichtspunkte beachtet: einmal den Grad, bis zu dem diejenigen Musik ausüben sollen, die in der wünschenswerten Eigenschaft von Bürgern ausgebildet werden; dann die Art von Melodien und Rhythmen, die sie verwenden, und schließlich, welche Instrumente sie zu spielen erlernen sollen – auch dies ist ja natürlich von Bedeutung. Mit (der Beachtung) dieser Gesichtspunkte kann man den genannten Vorwurf widerlegen; denn andererseits (soll ja nicht bestritten werden, dass) bestimmte Formen von Musik(unterricht) durchaus die behauptete (nachteilige) Wirkung haben können.

Es ist damit klar, dass Musikunterricht die später wahrgenommenen Tätigkeiten nicht beeinträchtigen und auch nicht den Körper auf eine Gewerbstätigkeit abrichten, aber für die Ausbildung in kriegerischen und politischen (Tätigkeiten) untauglich machen darf – untauglich schon jetzt für seinen vollen Gebrauch und später für das Lernen. Das gewünschte Ergebnis kann man wohl dann erzielen, wenn die Kinder beim Lernen nicht unter Anstrengungen die Fertigkeiten, die in den Wettbewerben professioneller Musiker erwartet werden, einüben und auch nicht die virtuosen Kunststücke beherrschen müssen, die jetzt in die Wettkämpfe und von den Wettkämpfen in die musikalische Erziehung Eingang gefunden haben; sie brauchen vielmehr solche Fertigkeiten nur bis zu dem Grade (zu erlernen), dass sie sich an schönen Melodien und Rhythmen erfreuen können und nicht nur den von allen empfundenen (Reiz) von Musik genießen; denn das tun auch sonst einige Tiere, außerdem die große Zahl der Sklaven und Kinder.

Daraus wird aber auch klar, welche Instrumente man benutzen soll: man darf zur Erziehung nicht Auloi und auch sonst kein Instrument

a 20 verwenden, das hohe technische Anforderungen stellt wie die Kithara oder ein ähnliches Instrument, sondern nur die, die sie zu guten Schülern in der musikalischen oder anderen Bildung machen. Außerdem drückt der Aulos keine Charakterhaltung, sondern eher eine starke emotionale Erregung aus. Man soll ihn daher bei Anlässen verwenden, 5 bei denen die Aufführung eher eine Reinigung, aber nicht Lernen bewirkt. Wir wollen hinzufügen, dass auch folgender Umstand seiner Be- a 25 nutzung in der Erziehung entgegensteht: das Spielen des Aulos erlaubt nicht, einen Text zu singen.

Deswegen haben zu Recht die Männer der Vergangenheit den Ju- 10 gendlichen und den Freien seine Benutzung untersagt, obwohl sie ihn ursprünglich benutzt hatten. Wegen des gestiegenen Wohlstandes konnten sie sich eher der Muße erfreuen und entwickelten eine großzügigere Haltung beim (Verfolgen) charakterlicher Vorzüglichkeit; sie waren a 30 außerdem sowohl schon vor den Perserkriegen als auch besonders da- 15 nach wegen ihrer Erfolge selbstbewusster geworden und griffen alle Bildungsgegenstände auf und machten dabei keinen Unterschied, sondern suchten, noch weitere hinzuzufügen. Deshalb führten sie auch das Aulosspielen in die Erziehung ein; so spielte in Sparta ein Chorege selber den Aulos zur Begleitung des tanzenden Chores und in Athen hatte 20 sich das Aulosspielen so weit verbreitet, dass fast die Mehrzahl der a 35 Freien Aulos spielte - wir können dies an der Tafel sehen, die Thrasippos, der für Ekphantides den Chor ausgestattet hatte, aufstellte. Später als man besser unterscheiden konnte, was charakterliche Vorzüglichkeit fördert und was nicht, wurde das Aulosspielen verworfen und ebenso 25 viele ältere Instrumente wie Pektiden, Barbiten und diejenigen, auf dea 40 nen man hauptsächlich zum Vergnügen derer spielt, die den Musikern zuhören, nämlich Saiteninstrumente mit siebenseitigem und mit dreisei- 1341 b tigem Korpus, Sambyken und alle Instrumente, die eine virtuose Fertigkeit verlangen. Was die Alten im Mythos über die Auloi erzählen, 30 macht Sinn: man sagt nämlich, dass Athene, die die Auloi erfunden hatte, sie fortgeworfen habe. Es ist keine üble Erklärung, dass die Göt- b 5 tin dies tat, weil sie die hässliche Entstellung des Gesichtes (beim Spielen) verabscheute; wahrscheinlicher handelte sie so, weil die Ausbildung im Aulosspielen nichts zum Geist beiträgt, wir schreiben ja Athe- 35 ne Wissen und Kunstverstand zu.

Wir lehnen eine Ausbildung zu technischer Meisterschaft sowohl bei der (Wahl der) Instrumente wie bei ihrer Beherrschung ab - als tech- b 10 nisch bezeichnen wir die Ausbildung für Wettbewerbe. Denn hierbei spielt man nicht, um seine charakterliche Qualität zu verbessern, son-

dern zum Vergnügen der Zuhörer, einem vulgären Vergnügen. Deswegen ist dies nach unserem Urteil keine Tätigkeit für Freie, sondern eher für Männer, die gegen Bezahlung arbeiten. Sie werden Musikanten, die sich bei anderen verdingen; das Ziel, das sie sich setzen, ist ja verwerflich. Denn der Theaterbesucher mit seiner Vulgarität pflegt die Musik zu verändern und damit verdirbt er den Charakter der ausübenden Musiker, die ihm gefallen wollen, und wegen ihrer Bewegungen, die die Musik begleiten, verdirbt er auch ihren Körper.

7. Außerdem müssen aber auch folgende Fragen erörtert werden: soll man alle Tonarten und alle Rhythmen [auch für die Erziehung] verwenden oder hier eine Auswahl treffen? Und danach: sollen wir die gleiche Abgrenzung auch für diejenigen vornehmen, die Erziehung ernsthaft betreiben, oder muss man noch zusätzlich eine dritte Regelung treffen? Wir wissen, dass Melodie und Rhythmen die künstlerischen Mittel der Musik sind; es darf aber nicht unbekannt bleiben, welche erzieherische Wirkung jedes von beiden hat und ob man eher einer melodisch oder einer rhythmisch ansprechenden Musik den Vorzug geben soll. Nach unserer Auffassung sagen einige der gegenwärtigen Musikforscher und Männer, die von der Philosophie herkommen und Kenntnis in der musikalischen Erziehung besitzen, dazu in vielem das Richtige; daher wollen wir es allen, die eine ins Einzelne gehende genaue Behandlung wünschen, überlassen, sie bei jenen Fachleuten zu suchen; wir werden dies hier umrisshaft erörtern und dabei nur die groben Linien zeichnen.

Wir übernehmen die Einteilung der Melodien, wie sie einige Philosophen vorgenommen haben, wenn sie die einen als ethisch, die anderen als praktisch und die letzte Gruppe als ekstatisch charakterisieren; (wir folgen ihnen) auch in der Art, wie sie den jeweils zu jedem (Typus von) Melodien passenden Charakter der Tonarten angeben, nämlich für jeden einen anderen. Wir behaupten auch, dass man sich der Musik nicht nur wegen eines, sondern wegen mehrerer nützlicher Zwecke widmen soll; denn man soll dies wegen der (charakterlichen) Erziehung und der Reinigung – was wir unter Reinigung verstehen, wollen wir jetzt ohne weitere Erklärungen, aber später in den Erörterungen über die Dichtkunst genauer darlegen – und drittens wegen der sinnerfüllten Lebensgestaltung ‹bzw.› der Entspannung und Erholung von Anspannung tun. Es ist damit klar, dass man zwar alle Tonarten verwenden soll, aber nicht alle in der gleichen Weise, sondern für die (Charakter)-Erziehung diejenigen, die am stärksten ethisch sind, dagegen wenn man

dem Instrumentalspiel anderer zuhört, sowohl die praktischen als auch die ekstatischen. Denn die Gemütserregung, die in einigen Seelen stark auftritt, findet sich bei allen, der Unterschied liegt (nur) in dem geringeren oder stärkeren Grad der Erregung wie (bei) jammerndem Mitleiden und Furcht, außerdem (bei) Ekstase – denn manche sind auch von dieser Erregung leicht überwältigt und wir beobachten, dass sie unter dem Einfluss religiöser Melodien, wenn sie die die Seele in Rausch versetzenden Melodien in sich aufnehmen, zur Ruhe kommen, da sie gleichsam eine medizinische Behandlung und Reinigung erhalten haben. Das gleiche muss auch denen widerfahren, die für jammerndes Mitleiden, für Furcht oder allgemein für irgendwelche emotionale Regungen anfällig sind, und allen anderen in dem Ausmaß, in dem jeder dafür empfänglich ist: sie alle müssen eine Form von Reinigung und eine von Lust begleitete Erleichterung erfahren.

In ähnlicher Weise bringen auch die [kathartischen] ‹praktischen› Melodien Menschen eine unschädliche Freude. Deswegen muss man den Künstlern, die mit musikalischen Darbietungen in den Theatern zum Wettstreit auftreten, erlauben, solche Tonarten und solche Melodien ‹zu benutzen›. Nun besuchen aber zwei Arten von Zuschauern die Theater: die einen sind frei und gebildet, die anderen sind vulgär und bestehen aus Handwerkern, Tagelöhnern und anderen dieser Art; auch dieser Gruppe muss man zu ihrer Erholung musische Wettkämpfe und Aufführungen anbieten. Wie aber ihre Seelen von der naturgemäßen Haltung gleichsam verrenkt abweichen, so gibt es auch bei den Tonarten Abweichungsformen und es gibt Melodien voller Spannung und chromatischer Verzerrung. Allen bereitet aber das Vergnügen, was zu ihnen ihrer Natur nach passt; deswegen soll man den Künstlern, die um (die Gunst) solcher Theaterbesucher wetteifern, erlauben, Musik dieser Art zu spielen.

Für die (charakterliche) Erziehung soll man, wie gesagt, die ethischen Melodien und entsprechenden Tonarten verwenden; ethisch ist die dorische, wie wir früher feststellten. Wenn Männer, die sich mit Philosophie und musikalischer Erziehung beschäftigt haben, eine weitere Tonart billigen, dann soll man auch sie akzeptieren. Der Sokrates der Politeia hat aber zu Unrecht nur die phrygische zusammen mit der dorischen Tonart (in seinem Staat) belassen, obwohl er doch unter den Instrumenten den Aulos verbannte – (zu Unrecht), weil unter den Tonarten die phrygische die gleiche Wirkung hat wie unter den Instrumenten der Aulos: beide versetzen in Rausch und erregen emotional.

Die Kompositionen zeigen dies; denn jede bacchische Verzückung oder jede andere Erregung dieser Art wird am ehesten von allen Instrumenten durch Auloi dargestellt und bei den Tonarten findet dies in den phrygischen Melodien seinen passenden Ausdruck; so gilt ja der Dithyrambos unbestritten als phrygischer Gesang. Die Männer, die sich hierin auskennen, geben dafür viele Beispiele an, besonders erwähnen sie, dass Philoxenos, der versuchte, einen Dithyrambos „die Myser“ in der dorischen Tonart zu komponieren, dies nicht durchhalten konnte, sondern aufgrund der Natur (des Genre) selber wieder in die passende phrygische Tonart verfiel.

Alle sind sich darüber einig, dass die dorische Tonart die größte Festigkeit und am ehesten den Charakter von Tapferkeit besitzt. Außerdem preisen wir die Mitte zwischen Extremen und behaupten, man müsse den mittleren Kurs einhalten - die dorische Tonart besitzt diesen Charakter (der Mitte) im Verhältnis zu den anderen Tonarten. Offensichtlich passt es daher gut, dass die Jüngeren eher in dorischen Melodien unterwiesen werden.

(Bei der Wahl der Tonarten) gibt es zwei Gesichtspunkte: das Mögliche und das Passende; denn alle sollen jeweils eher, was möglich und passend ist, wählen. Aber ihre (Auswahl) ist auch durch das jeweilige Alter bedingt. So fällt es Männern, deren (Kräfte) wegen ihres Alters schon nachgelassen haben, nicht leicht, in den angespannten Tonarten zu singen, die Natur weist vielmehr Männern dieses Alters die entspannten Tonarten zu. Daher tadeln einige Musikforscher zu Recht Sokrates auch dafür, dass er für die Erziehung die spannungslosen Tonarten verworfen hat. Er deutete sie ja als berauschend, nicht im Sinne der berauschenden Wirkung von Wein - denn dieser führt eher zu enthemmender Schwärmerei - sondern der ermüdenden Schwächung. Aus unserer Einschätzung folgt, dass sich (die Jüngeren) auch für später, wenn sie älter sein werden, mit entsprechenden Tonarten und Melodien vertraut machen sollen. Man soll aber auch Tonarten verwenden, die zum Kindesalter passen, weil sie sowohl ordentliches Betragen als auch Erziehung vermitteln können, wie es bei der lydischen Tonart am ehesten der Fall zu scheint. Offensichtlich muss man diese drei Ziele in die Erziehung einbeziehen: die Mitte, das Mögliche und das Passende.

EINLEITUNG

I. Der beste Staat von P o l. VII/VIII

1. Die Aufgabe

Mit dem besten Staat, dem Thema der Bücher P o l. VII/VIII,[1] entwirft Aristoteles eine politische und soziale Ordnung, unter der es jedem am besten gehen soll und er im ehesten in Glück leben kann.[2] Dies ist nicht eine schöne, aber letztlich bedeutungslose Absichtserklärung, vielmehr gibt Aristoteles es als die Aufgabe des Gesetzgebers dieses Staates an herauszufinden, wie eine polis und jede andere Gemeinschaft am guten Leben und dem für alle erreichbaren Glück teilhaben können,[3] und fast jeder Aspekt in der Organisation dieses Staates ist auf dieses Ziel ausgerichtet. Dass dies ein ehrgeiziges Ziel ist, dessen ist sich Aristoteles selber durchaus bewusst. Im Eingangskapitel von E N überbietet er sich geradezu in der Beschreibung der Leistung, sich nicht mit dem menschlichen Gut - das ist Glück - für einen Einzelnen zufrieden zu geben, sondern es für einen Staat oder ein Volk zu gewinnen[4] und zu erhalten: diese Aufgabe ist nicht nur „größer[5] und vollendeter“,[6] sondern auch „schöner und göttlicher“. Aristoteles nennt auch in P o l. IV 2[7] die beste Verfassung ‚göttlichste‘ (*θειοτάτη*) und darin schließt er den besten Staat, den er behandelt habe, ein. Die Schwierigkeiten, einen solchen Staat einzurichten, übersteigen damit eigentlich menschliche Kräfte.

[1] Vgl. die Ankündigung VII 1, 1323 a 14, s.u. Anm. Verweise auf aristotelische Schriften ohne Angabe des Werkes beziehen sich auf P o l. oder auf das zuletzt genannte Werk.

[2] VII 2, 1324 a 23–25, vgl. 1, 1323 a 17f.; 8, 1328 a 36. Ein glücklicher Staat zu sein (1, 1323 b 30) bedeutet, dass es *jedem* (Bürger) am besten geht: 2, 1325 a 8–10; 9, 1329 a 21–24. Thema der L e g. ist, was für Gesetze einen Staat glücklich machen: III 683 b 4, weiteres s. diesen Kommentar Bd. 2 zu II 5, 1264 b 16, insgesamt Touloumakos 1986, 19–37.

[3] VII 2, 1325 a 7ff.

[4] Vgl. auch X 7, 1177 b 14. Einseitig Kullmann 1998, 315: das Thema von *Ethik* und *Politik* sei „der Mensch, *nicht* die Polis, der Staat.“ Das Thema ist vielmehr das ‚gute‘ Leben von Menschen, vorzugsweise der zum Staat zusammengeschlossenen.

[5] Dies könnte Echo von Plat. R e p. VI 497 a 3 sein, s. hier Bd. 1, 81 Anm. 4.

[6] I 1, 1094 b 7–10 ... *τἀνθρώπινον ἀγαθόν. εἰ γὰρ καὶ ταὐτόν ἐστιν ἑνὶ καὶ πόλει, μεῖζόν γε καὶ τελειότερον τὸ τῆς πόλεως φαίνεται καὶ λαβεῖν καὶ σῴζειν ... κάλλιον δὲ καὶ θειότερον ἔθνει καὶ πόλεσιν*. Anders ist der Gebrauch von göttlich im P r o t r. B 49f. s. Schütrumpf 1980, 289–291.

[7] 1289 a 40, s. hier Bd. 3, Anm.

Schon Platon hatte im P o l i t. 303 b 3–5 die Sonderstellung der besten Verfassung durch den Vergleich mit einem „Gott unter Menschen“ herausgehoben und in seiner letzten staatstheoretischen Schrift, den L e g., im Rückblick auf seinen früher verfassten Staat der R e p., behauptet, dass diesen *Götter* oder ihre Kinder bewohnten, während der Staat der L e g. der Unsterblichkeit am nächsten komme, d.h. auch er besitze noch beinahe das Privileg von Göttern, das Menschen verwehrt ist.[1] Er kommt damit den zitierten Äußerungen des Aristoteles sehr nahe, mit seiner Charakterisierung des besten Staates als ‚am göttlichsten‘ in P o l. IV 2 knüpft dieser möglicherweise bewusst an diese platonischen Bemerkungen an. Wenn Aristoteles, der in P o l. den weiten Abstand zwischen Göttern und Menschen häufig betont,[2] den besten Staat selber und die Aufgabe, Glück für einen Staat herzustellen, als göttlich bezeichnet, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass die Aufgabe, einen solchen Staat einzurichten, eigentlich übermenschlich ist.[3] Dieser Eindruck, den man aus E N und P o l. IV gewinnt, muss man aber für den besten Staat von P o l. VII/VIII modifizieren.

Einen Entwurf eines besten Staates hatte Platon in dem Staat der R e p. gegeben.[4] Aristoteles bezeugt selber in P o l. II bei seiner Kritik der besten Staaten – nicht nur von Platons R e p. und L e g., sondern auch des Idealstaatsdenkens eines Hippodamos von Milet und Phaleas von Chalkedon, dass er mit dieser Tradition von Literatur zum besten Staat[5] vertraut war. Ja er stellt sich auch selber in diese Tradition; denn er begründet in P o l. II 1 seine Kritik an den besten Staaten, wie sie Theoretiker entworfen haben, und an Staaten, die wegen ihrer guten gesetzlichen Ordnung hoch angesehen sind, damit, dass er bei seiner eigenen Konstruktion eines besten Staates die Fehler dieser Vorgänger vermeiden wolle: Die kritische Behandlung dieser Staaten soll als Vorbereitung und Grundlage für seine Darstellung einer besten Verfassung dienen.

[1] *ἀθανασίας ἐγγύτατα*, V 739 d 6ff., vgl. 745 e 7ff.: alles, was bisher behandelt war, werde kaum zusammen verwirklicht werden; dies sei wie die Erzählung eines Traumes. Wer das Modell (*παράδειγμα*) aufzeige, dürfe nichts von dem Besten oder Wahrsten auslassen; was davon nicht verwirklicht werden könne, müsse man übergehen, bei dem anderen müsse man dem Gewünschten so nahe wie möglich kommen. M.I. Finley 1975, 180, beschreibt Utopie als eine ideale Gesellschaft, die „not actually or wholly attainable“ sei. „Nevertheless, every significant Utopia is conceived as a goal towards which one may legitimately and hopefully strive.“ Auch Platons L e g. erfüllen dieses Verständnis einer Utopie.

[2] I 2, 1253 a 28f.; III 13, 1284 a 10; VII 14, 1332 b 16ff.

[3] Göttlich ist, was Menschen nicht zustande bringen können: VII 4, 1326 a 32–34, vgl. auch E N X 7, 1177 b 26–28. Es ist natürlich nicht gemeint, dass Götter einen solchen Staat einrichten, denn ihre Handlungen sind nicht nach außen gerichtet: P o l. VII 3, 1325 b 28–30.

[4] Vgl. VI 497 b 7 *τὴν ἀρίστην πολιτείαν*; V 462 d 7 *ἄριστα πολιτευομένη πόλις*.

[5] Literatur zu politeia vgl. Treu in RE Suppl. IX A_2, 1966, Xenophon 1935ff., generell s. diesen Kommentar Bd. 2, zu II 1, 1260 b 27 mit weiterer Literatur; zum antiken Idealstaatsdenken s. ebd. 89 Anm. 3; H.-G. Gadamer, Platos Denken in Utopien (= Gadamer 1983, 270–289).

In der Tat setzt der beste Staat in P o l. VII diese kritische Erörterung von Buch II voraus: in Buch VII nimmt Aristoteles auf viele Regelungen oder Vorschläge, die er in P o l. II an anderen kritisiert hatte, Bezug, um sie durch andere zu ersetzen,[1] die seinen politischen Vorstellungen besser entsprechen.

Die aristotelische Stellung zum besten Staat zeigt damit ein gewisses Janusgesicht: auf der einen Seite steht Aristoteles selber in dieser Tradition, auf der anderen Seite ist er kritisch gegenüber der Weise, in der Vorgänger ihren besten Staat entworfen hatten. Das zeigt sich auch am Eingang des gleichen Buches IV, in dem er die beste Verfassung ‚göttlichste' genannt hatte. Dort weist Aristoteles dem Verfassungsdenken, das sich den besten Staat zum Gegenstand macht, seinen Platz unter einer Zahl anderer verfassungspolitischer Aufgaben zu, der beste Staat ist also darin fest verankert. Auf der anderen Seite hält er jedoch einigen dieser Verfassungstheoretiker vor, dass sie nur die beste Verfassung, die eine äußere Ausstattung großen Umfanges erfordert, suchen. Damit verfehlen sie für ihn, was von praktischem Nutzen ist (1288 b 35–40). Diese Bemerkung enthält eine doppelte Kritik: einmal die, dass gewisse Staatsdenker sich ganz auf Konstruktionen eines solchen Staates beschränken, dann dass sie übertriebene Anforderungen an die äußeren Voraussetzungen stellen.[2] Der erste Kritikpunkt trifft Aristoteles nicht, denn er führt das Nachdenken über die Einrichtung eines besten Staates als nur eine von vier Aufgaben, die sich im Zusammenhang von Verfassungsgebung stellen, ein und er behandelt selber auch ausführlich Staaten anderer Qualität, darunter selbst ‚entartete' Verfassungen wie Demokratie, Oligarchie und Tyrannis, und gibt Ratschläge, wie man sie dauerhaft machen kann.[3] Hält aber Aristoteles' eigener bester Staat von P o l. VII/VIII seinem anderen Kritikpunkt von IV 1, nämlich dass manche Staatsdenker unrealistisch übertriebene Anforderungen an die äußeren Voraussetzungen ihrer Entwürfe eines besten Staates stellen, stand?

2. „Wunschstaat" - die reale Aristokratie[4]

Der beste Staat von P o l. VII und VIII soll ein Wunschstaat sein.[5] Eine Passage bei Demosthenes, in der der Redner das Realisierbare dem Wunsch gegen-

[1] Für die Regelungen oder Einrichtungen in P o l. VII/VIII, die auf die Kritik in P o l. II Bezug nehmen, s. diesen Kommentar Bd. 2, S. 104–106.

[2] Auch IV 11, 1295 a 26–31 verrät, wie außergewöhnlich ein Wunschstaat ist und wie außerordentlich die Erwartungen und Anforderungen sind, die er erfüllen müsste, vgl. diesen Kommentar Bd. 3, zu a 36; s.u. 140 Anm. 1.

[3] Zu Demokratie s. VI 2–4, zu Tyrannis s. V 10–11.

[4] Dies ist bewusst die Gegenposition zu Mulgan 1977, 88–100: „Ideal aristocracy".

[5] VII 4, 1325 b 36 *μέλλουσα κατ' εὐχὴν συνεστάναι πόλις*, vgl. b 38 *δεῖ πολλὰ προϋποτεθεῖσθαι καθάπερ εὐχομένους*, weitere Belege s. dort zu 1325 b 36.

überstellt, zeigt, dass er bei diesem Wort eher an unrealistische Wunschvorstellungen dachte.[1] Es verwundert daher nicht, dass auch Aristoteles' „Wunschstaat" häufig als „Idealstaat" wiedergegeben wird,[2] wodurch dann der Eindruck erweckt wird, Aristoteles entwerfe eine Utopie.[3] Zur Stützung dieser Auffassung könnte man Aristoteles' „Wunschstaat" dem Staat von Platons R e p. gegenüberstellen, wo der Hauptunterredner Sokrates den Eindruck erwecken möchte, dieser Staat sei *kein* Wunschgebilde und deswegen zu verwirklichen.[4] In utopischem Wunschdenken würde demnach Aristoteles seinen Lehrer, der sich doch darüber klar war, dass sein bester Staat der R e p. eher in Worten angesiedelt[5] und ein Vorbild im Himmel ist,[6] noch überbieten. Aber bei Aristoteles ist das Wünschen nur die eine Seite der Medaille, denn er fordert zugleich, dass man nichts Unmögliches wünschen dürfe.[7] Bei seiner Konstruktion des besten Staates steht damit wohl das Wünschen, eine Spekulation über die besten denkbaren Verhältnisse, am Anfang der Überlegungen, aber dies wird dann durch die Rücksicht auf die tatsächlichen Möglichkeiten kontrolliert. Wenn man übertriebene Vorstellungen von den wünschenswerten äußeren Bedingungen zum Zentrum des Verständnisses des besten Staates macht, dann ignoriert man die einleitenden Bemerkungen der Abhandlung zum

[1] 24, 68: wenn ein Gesetz zwar an sich gut ist, aber etwas anordnet, das nicht verwirklicht werden kann, dann hat man einen Wunsch ausgesprochen, aber kein Gesetz gemacht, vgl. Isokr. 2, 47; Plat. R e p. VI 499 c 4; Adam zu V 450 D 23: „= an impossible aspiration, a Utopian or chimerical proposal"; vgl. L e g. VIII 841 c 7, wo εὐχαί soviel wie ‚frommer Wunsch' ist.

[2] Jaeger 1923, 275: „Entwurf eines Idealstaats (ἀρίστη πολιτεία) ..., der in den beiden letzten Büchern (H—Θ) enthalten ist", vgl. 277; 283 „Idealstaatsspekulation"; vgl. 301: „Es kam ihm wie im Protreptikos auch hier (scil. P o l. II) darauf an, zu beweisen, daß der beste Staat in Wirklichkeit nirgendwo anzutreffen sei." Vgl. Finley 1975, 196: „ideal state"; Depew 347: „ideal aristocracy"; Kraut 1997, 76 „ideal political system", vgl. 77; 133–135; dgl. 2002, 183: „ideal constitution"; 192: „Utopia". P o l. VII 4, 1325 b 37 übersetzt Barker: „ideal state"; Aubonnet III 2: „État idéale"; Kullmann 1995, 270: „eine Realisierung nicht ins Auge gefaßt ist"; ähnlich dgl. 1998, 398; Tricot 483 Anm. 2: zu 1325 a 37: „Une constitution imaginaire exige des ὑποθέσεις elles-mêmes imaginaires, mais non pas rigoureusement impossibles .... Cf. Ps.-Thomas, 1087, p. 352: *oportet multa supponi si debeat institui optima respublica quasi optantibus illa, quamvis non obtinentibus; non tamen impossibilia haberi.*" Hier ist *quamvis non obtinentibus* Ps.-Thomas' interpretierender Zusatz.

[3] So Hentschke 1971, 399 „Utopiecharakter". Zeller II 2, 727 Anm. 3, gegen diejenigen, die bestreiten, Aristoteles wolle „einen Musterstaat aufstellen"; Rowe in: Keyt-Miller 1991, 60.

[4] R e p. V 450 d; 456 b 12; VI 499 c 4–d 6; VII 540 d 2 - Betonung der Realisierbarkeit V 457 c 2, weitere Belege hier Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29; Burnyeat 1989.

[5] Burnyeat 1989, 95 mit Anm. 1 (auf S. 102).

[6] IX 592 a 10ff.; V 473 a–b; 472 d 9ff., vgl. d 2: es war nicht die Absicht zu zeigen, dass die Muster von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit ‚möglich' (δυνατά) sind; vgl. H.-G. Gadamer 1983, bes. 282ff. Vgl. noch L e g. V 745 e 7ff.

[7] P o l. VII 4, 1325 b 38, vgl. bei den radikalen Vorschlägen in Xen. P o r. den Nachweis, dass etwas möglich ist: 4, 21; 6, 1.

besten Staat, in denen Aristoteles sich gegen die Überschätzung der äußeren Güter in ihrem Beitrag zum Glück gewandt hatte.[1] Gott verdanke seine Glückseligkeit keinem der äußeren Güter, sondern der bestimmten Beschaffenheit seiner Natur (1323 b 23ff.), und später erklärt Aristoteles, dass Menschen von besserer Art auf eine äußere Ausstattung in geringerem Umfang angewiesen seien, in größerem Umfang diejenigen von schlechterer Art[2] - so sind nicht die Bürger des besten Staates. Von Anfang an hat sich Aristoteles gegen ein mögliches Missverständnis des ‚Wunschstaates' als eines Staates, der die äußeren Verhältnisse in einer eigentlich unrealisierbaren Form voraussetzt, geschützt.

Überhaupt scheint politische Utopie der Gedankenwelt des Aristoteles völlig fremd gewesen zu sein.[3] Das zeigt sich nicht nur in der Art und Weise, wie er den von einigen entworfenen besten Staat in IV 1 (1288 b 39f.) behandelt, sondern auch bei seiner Kritik an Platon in P o l. II. Deren Grundzug ist, dass Platons Vorstellungen realitätsfremd, nicht durch die Erfahrung bestätigt, nicht in der Geschichte bewährt, d.h. schlechthin unmöglich sind.[4] Aristoteles versteht Platon so, als sei es diesem mit der Verwirklichung des von Philosophen geleiteten Staates (s.o. 66) ernst gewesen, nur habe er dies eben nicht erreicht; Aristoteles „hat die utopische Staatskonstruktion Platos ... wie ein Reformprogramm gelesen und durch realistische Vorschläge kritisiert bzw. überboten."[5] Deswegen zeigt Aristoteles auf, wo Platon in der Realität scheitern musste. Bei der Konstruktion des besten Staates verweist Aristoteles seinerseits häufig auf *Erfahrungen*, die eine bestimmte Position bestätigen oder eine falsche widerlegen[6] - sein Staat soll nicht in Widerspruch zur historischen Erfahrung oder der Realität politischen Geschehens stehen, sondern daraus Nutzen ziehen.[7] Die politisch-soziale Organisation hinsichtlich der Aufgaben der Bürger und Besitzverteilung des besten Staates ist so wenig utopisch, dass Aristoteles sich in P o l. VII 9 auf selbstverständliche Vorstellungen beziehen konnte, die er nicht einmal zu begründen für nötig fand.[8]

Aristoteles' nicht-utopische Betrachtungsweise wird gerade in P o l. II deutlich, wo er theoretische Entwürfe bester Staaten und historische Staaten, deren

[1] VII 1, 1323 a 37ff., vgl. b 4 „Maß halten" (μετριάζουσιν), vgl. 4, 1325 b 37 „angemessene (σύμμετρος) äußere Ausstattung".

[2] 13, 1331 b 40-1332 a 2, vgl. E N X 9, 1179 a 1-16.

[3] Vgl. Voegelin Bd. 3, 350; R. Laurenti GIF 39, 1987, 27; Laurenti begründet dies unter Hinweis auf die Maßnahmen zur Verteidigung, die Aristoteles in P o l. VII empfiehlt.

[4] S. hier Bd. 2, 92; R.F. Stalley, Aristotle's Criticsim of Plato's Republic, in: Keyt-Miller (Hrsg.) (182-199) 192; 195; 198; „one of his major concerns is that the institutions proposed should actually work", 199; Alexander, HPTh 21, 2000, 212f.

[5] Gadamer 1983, 276.

[6] S.u. zu VII 1, 1323 a 39.

[7] Vgl. VII 10, 1329 b 33-35; 1330 a 20-23.

[8] S.u. S. 368 Vorbem. zu VII 9. Nur bei der Ausgrenzung von Handwerkern und Landarbeitern von der Bürgerschaft bezog sich Aristoteles auf seine Vorstellung vom besten Leben.

politische Verhältnisse sich einer hohen Meinung erfreuen, *zusammen* behandelt[1] und sie nach den gleichen Prinzipien beurteilt. Die Neuerung, die er vornimmt, besteht darin, dass er anders als die Vorgänger, die er kritisiert,[2] dem besten Staat seinen phantastischen Charakter nimmt und ihn neben die historischen einordnet. Offensichtlich soll sein bester Staat die Fehler vermeiden, die nicht nur die Theoretiker, die Idealstaaten entwarfen, sondern auch historische Gesetzgeber gemacht haben. So legt er ausführlich dar, welche Fehlvorstellungen des Gesetzgebers das noch wenige Jahrzehnte zuvor so mächtige Sparta zu Fall brachten.[3]

Dass ein Staatsentwurf ein theoretisches Ideal sein könnte oder sollte, das entweder abstrakt Grundsätze über menschliches Zusammenleben entwickelt, die in dieser Form nicht verwirklicht werden können, oder eine Form staatlicher Organisation beschreibt,[4] bei der man sich im Klaren sein soll, dass man bei der geplanten Verwirklichung Abstriche machen muss, dafür scheint Aristoteles kein Verständnis gehabt zu haben. Sein bester Staat ist nicht, wie die platonische R e p. im Himmel, sondern in der Zukunft angesiedelt.[5]

Sicherlich sind die Anforderungen an die *Qualität* der Bürger des besten Staates, die ein Leben in Glück führen wollen, hoch[6] und Aristoteles erlaubt nicht, dass davon Abstriche gemacht werden[7] - was nicht heißt, dass alle Bürger immer nach aretē leben.[8] Aristoteles gibt an, dass die Bürger des besten Staates für ein glückliches Leben die gleichen Anforderungen erfüllen müsen, wie sie in der Ethik für Glück vorausgesetzt werden.[9] Der beste Staat verlangt also von seinen Bürgern nicht mehr als die Qualitäten, die in der Ethik die Voraussetzung von Glück sind. In dieser Hinsicht ist der beste Staat nicht mehr

[1] II 1-8 Staatsutopien, 9-11 wirkliche Staaten. Die Ankündigung in II 1, 1260 b 30-32 enthält beides. Der Versuch, diese beiden Teile von P o l. II von einander zu lösen und sie verschiedenen Epochen des aristotelischen Schaffens zuzuweisen (Düring 1961, 288, weiteres hier Bd. 2, 93 Anm. 1), ignoriert die Zusammenhänge: s. hier Bd. 2, 94f.

[2] In Buch II und IV 1, 1288 b 39.

[3] VII 14, 1333 b 5ff., bes. b 29-31; 1334 a 2-10; 15, 1334 a 40ff.; VIII 4.

[4] Der beste Staat, den er P o l. IV 1, 1288 b 22-25 erwähnt, ist ein Wunschstaat, weil er *äußere* Bedingungen ohne jegliche Einschränkung besitzt (Wünschen richtet sich auf die Güter der Glücksfügung: E N V 1, 1129 b 2-4), nicht weil er utopische Ideale von Gerechtigkeit, Gleichheit o.ä. entwirft.

[5] Vgl. Futur VII 8, 1328 b 21; 10, 1330 a 25; 13, 1331 b 25; 15, 1334 a 34. Dass Aristoteles' bester Staat realisiert werden kann, sieht auch Berti 1997, 82f.; Ober 1998, 339.

[6] Sie müssen aretē in einer einzigen, der anspruchsvollsten Form (ἁπλῶς) besitzen: VII 9, 1328 b 33-1329 a 2.

[7] Wenn er solche Abstriche macht, dann sagt er es (IV 11, 1295 a 25ff.) und eine solche Gemeinschaft ist nicht mehr der beste Staat.

[8] Die Möglichkeit der Übertretung von staatlichen Normen wird VII 8, 1328 b 9; 16, 1335 b 38ff.; 17, 1336 b 8ff., zum Zwecke einer Erläuterung 13, 1332 a 10ff. vorausgesetzt.

[9] VII 13, 1332 a 7-10.

eine Utopie als die Erziehung zu aretē in der Ethik. Dort, in E N I 10, 1099 b 16–20, stellt Aristoteles den Besitz von aretē nicht als so schwer erreichbar dar; er sei allen möglich, die nicht im Hinblick auf aretē ‚verkrüppelt' (πεπηρωμένοι) sind.[1] Und wenn er in P o l. VII 7 die Naturanlage der zukünftigen Bürger, die vom Gesetzgeber leicht zu aretē erzogen werden können, angibt, dann ist dies die mit dem Klima Griechenlands gegebene Verbindung von Mut und Verstand.[2] Sicherlich trägt Aristoteles in E N X 10 den Realitäten Rechnung, wenn er die Erziehung unter der Autorität des staatlichen Gesetzes durch die der Eltern ersetzt. Aber er schlägt dort diese private Erziehung nicht vor, weil öffentliche Erziehung in Staaten nicht *erreicht werden kann*, sondern weil sie in Staaten meist *versäumt wurde*.[3] Der beste Staat von P o l. VII/VIII machte sich dieses Versäumnisses nicht schuldig, in ihm ist es die Verantwortung des Gesetzgebers, für die Qualität der Bürger zu sorgen.[4]

Wo Aristoteles von dieser Aufgabe des Gesetzgebers spricht, stellt er ihr die Glücksumstände, die die wunschgemäßen Bedingungen bereitstellen, gegenüber[5] – die Wünsche, die der beste Staat erfüllen soll, beziehen sich nicht auf die außerordentliche Qualität aller seiner Bürger, sondern immer auf die materiellen Bedingungen des Staates, die äußeren Gegebenheiten,[6] die man vorfinden muss (VII 13, 1332 a 30) und die nicht von Menschen geschaffen, allenfalls von ihnen richtig gewählt werden können. Die äußeren Gegebenheiten sind die „Ausstattung"[7] bzw. das Material (ὕλη)[8] des besten Staates. Diesen materiellen Gegebenheiten (VII 4–6) fügt Aristoteles seine Erwartungen für eine bestimmte Naturanlage (φύσις) der zukünftigen Bürger hinzu (Kap. 7).[9]

[1] Vgl. E E I 3, 1215 a 12–18. Sofern man aretē besitzt, ist man zum Glück befähigt (P o l. VII 1, 1323 b 21–26), nach E N I 10 wären dies viele – dagegen sind es nach [Plat.] E p i n. 973 c 4–6, vgl. 992 c 3–6 zu Lebzeiten nur sehr wenige. Berti 1997, 83f. stellt diese Verbindung zwischen Erreichbarkeit von Glück für den Einzelnen und Realisierung des besten Staates her.

[2] VII 7, 1327 b 19–38.

[3] 1180 a 14ff., s. hier Bd. 1, 81–91.

[4] Vgl. VII 7, 1327 b 37f. Wie ein Bürger gut wird, behandelt Aristoteles VII 13, 1332 a 35ff.; 14, 1333 a 11ff. und dann in Buch VIII. Dagegen Kullmann 1998, 333f.: die politische Wissenschaft „erhebt aber ebensowenig wie die theoretischen Wissenschaften den Anspruch, zur Moral beizutragen", s. aber E N I 1, 1094 b 5: sie erlässt Gesetze darüber, was man tun und was man meiden muss.

[5] VII 14, 1333 a 11ff., vgl. a 1f.

[6] S.u. zu VII 4, 1325 b 36.

[7] VII 4, 1325 b 37; 1326 a 5; IV 1, 1288 b 39 über den besten Staat gewisser Theoretiker, der „eine äußere Ausstattung großen Umfanges erfordert"; Ausstattung vorausgesetzt b 14; b 24; b 32. S.u. S. 99f.

[8] VII 4, 1326 a 1–5. Dies ist nicht die *hyle* im Sinne der aristotelischen Ursachenlehre, s.u. Vorbem. zu VII 4, S. 289.

[9] Auch Natur ist, wie die anderen Elemente, Voraussetzung zum Handeln, nämlich des Gesetzgebers: 1327 b 36ff.

Später in Kap. 11 ergänzt Aristoteles diese Ausführungen, indem er nicht nur darlegt, auf welche äußeren Voraussetzungen man achten soll, wenn eine Stadt wunschgemäß gelegen sein soll, sondern auch wie man die vorliegenden Bedingungen bewusst ausnutzt und verbessert, z.B. zum Zwecke der Verteidigung durch die Anlage von Festungen, besonders der zu einer Aristokratie gehörenden Art von Befestigung. Seine Absicht, sich von utopischem Wunschdenken zu befreien, zeigt sich z.B. darin, dass er auch Vorschläge für den Fall unterbreitet, dass man das an sich Wünschenswerte und Verwirklichbare nicht finden kann.[1]

Damit erscheinen in Pol. VII die Erwartungen an den besten Staat deutlich bescheidener formuliert als für die gleiche Verfassung in dem schon erwähnten Kap. Pol. IV 1. Dort hatte Aristoteles ein umfassendes Programm der Beschäftigung mit Verfassungen entwickelt. Eine der vier dort genannten Aufgaben ist „zu untersuchen, was das Wesen der besten Verfassung ist und wie sie beschaffen sein muss, um am ehesten alle Wünsche zu erfüllen, wenn man sich einmal vorstellt, es stünden keine äußeren Umstände hindernd entgegen" (1288 b 22ff., vgl. b 39f.). Dieser beste Staat erfreut sich der besten vorstellbaren Bedingungen, wobei alle Beschränkungen, die sich mit der Realisierung ergeben würden, aufgehoben sind - im Gegensatz zu Pol. VII, wo Aristoteles nicht die Illusion hegt, dass dieser beste Staat konstruiert werden könne, so als wären ihm keine Beschränkungen von außen gesetzt. Gerade umgekehrt, der Wunschstaat von Pol. VII wird durch die Rücksicht auf bestehende Verhältnisse eingeschränkt.[2] Die Formulierungen, die Aristoteles dafür benutzt, kommen in erstaunlicher Weise denjenigen nahe, mit denen er das Vorgehen der Natur („sie vollbringt das nach den Gegebenheiten Beste")[3] bzw. technē[4] beschreibt. Aristoteles schließt also für seinen besten Staat eine grenzenlose Spekulation aus, er unterwirft ihn vielmehr den Bedingungen, denen sich das Wirken der Natur selber fügt oder die jeder Fachmann akzeptieren muss. Er löst ihn damit aus der Sphäre phantastischer Übertreibungen, denen manche Staatstheoretiker nachgegeben hatten (IV 1, 1288 b 39f.), und gründet ihn in realistischen Bedingungen, denen alles Handeln,[5] einschließlich dessen der Natur oder der Fachkenntnisse, unterworfen ist.

Aristoteles legt selber dar, dass seine Herrschaftsordnung den Prinzipien der Natur entspricht,[6] sie ist somit keine künstliche Konstruktion, die Menschen

[1] VII 10, 1330 a 28; 11, 1330 a 40; b 5; b 15, vgl. 2, 1325 a 10ff.

[2] Vgl. 1, 1323 a 18; 2, 1325 a 8–10; 11, 1330 a 34ff., vgl. beim Individuum 14, 1333 a 29f.

[3] De part. anim. IV 10, 687 a 16 *ἡ δὲ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον*, vgl. De mot. anim. 12, 711 a 18f., weiteres Bonitz 836 b 47ff.; Schütrumpf 1980, 15; Bartels 1963 (1966), 32f. mit Anm. 1-5 auf S. 33.

[4] S. Belege Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 24, S. 215.

[5] E N III 3, 1112 a 30ff; b 11ff. (b 14 Beispiel Staatsmann), bes. b 24–27: Handeln beginnt dort, wo man mit der Analyse der dafür notwendigen Schritte aufhört.

[6] Pol. VII 14, 1332 b 32ff., s. zu 8, 1328 a 22.

schwer akzeptieren können. Die Einsicht in die Natur und das verbesserte Verständnis für die natürliche Entwicklung von Menschen sind Grundlage der Empfehlungen für Erziehung und politische Organisation.[1] Und ein Vorgehen nach Prinzipien, die denen der technē entsprechen, scheint er für den besten Staat von Anfang an vorauszusetzen. Im Kommentar zum Eingangssatz von P o l. VII 1[2] habe ich zu zeigen versucht, dass Aristoteles mit den ersten Worten seiner Erörterung zum besten Staat den Beginn der hippokratischen Schrift A ë r. Wort für Wort nachahmt. Dies scheint nicht nur eine gelehrte Anspielung zu sein, sondern geradezu ein Programm: Aristoteles stellt sich hier in die Tradition der Naturwissenschaften und nicht etwa die philosophischer Idealstaatsspekulation. Das Kap. P o l. VII 11, in dem er die Bedingungen nennt, die die wunschgemäße Lage einer Stadt erfüllen soll - diese betreffen z.B. Gesundheit[3] und Wasserversorgung - ist ganz im Geiste der hippokratischen Schrift A ë r. über den Zusammenhang von Umwelt und Gesundheitszustand verfasst und enthält ein wörtliches Zitat aus diesem Werk.[4]

Das gleiche Kap. VII 11 zeigt auch in anderer Hinsicht das Abrücken des Aristoteles von der Tradition des Idealstaatsdenkens, da er die Erfindungen im Bereich der Technik ernst nimmt. Er weist die Forderung Platons, dass Staaten, die Tapferkeit für sich beanspruchen, auf Verteidigungsmauern verzichten sollten,[5] zurück; denn angesichts der technischen Erfindungen, die man gerade kürzlich gemacht habe, um Städte einzunehmen, gefährde man die Stadt, wenn man nicht selber auch alle zur Verteidigung erfundenen Möglichkeiten nutze oder weiterentwickle.[6] Es ist der *technische Fortschritt*, der ihn dazu bringt, Platons *ethische Forderungen* als „völlig überlebt“ und illusorisch, da „durch die Wirklichkeit widerlegt“ (1330 b 33f.), zu charakterisieren. Die Empirie, die Tatsachen, die historische Erfahrung bilden das Kriterium für die Richtigkeit oder Machbarkeit der von Aristoteles vorgeschlagenen Maßnahmen oder liefern die Bestätigung dafür, gewisse Regelungen zurückzuweisen.[7] Offensichtlich soll der beste Staat die Fehler vermeiden, die den Niedergang des nur wenige Jahrzehnte zuvor so mächtigen Spartas herbeigeführt hatten.[8] Wenn Aristoteles im Interesse der *Stabilität* des Staates Erwartungen gerecht wird,

[1] VII 17, 1336 b 35-1337 a 3 (Erziehung); 9, 1329 a 14-16; 14, 1332 b 35ff. (politische Organisation).
[2] S.u. zu 1323 a 14.
[3] 1330 a 38 ff. zu den Himmelsrichtungen, die gesünder sind.
[4] S.u. zu 11, 1330 b 11.
[5] L e g. VI 778 d 3ff.
[6] P o l. VII 11, 1330 b 37ff.
[7] S.u. zu VII 1, 1323 a 39 und 4, 1326 a 28, vgl. 7, 1341 b 27-31; b 33-36; 1342 b 8f.
[8] VII 14, 1333 b 5ff., bes. b 29-31; 1334 a 2-10; 15, 1334 a 40ff.; VIII 4.

die bestimmte Gruppen stellen,[1] so sind dies Überlegungen, die der Verfasser einer Utopie ignorieren kann.

Zur Berücksichtigung der Erfahrung bei der Konstruktion des besten Staates passt, dass Aristoteles, der normalerweise sparsam mit Lob anderer ist, in VIII 5, 1340 b 6 nur Gutes über Musiktheoretiker zu sagen hat, weil sie die Bestätigung für ihre Darlegungen aus den tatsächliche Vorgängen (*ἐκ αὐτῶν τῶν ἔργων*) nehmen. In jedem Bereich vertraut er der Sachkenntnis der Experten, denen man z.B. in militärischen oder medizinischen Dingen Glauben schenken soll[2] - dieses Vertrauen in die Kenntnisse der jeweiligen *Experten* kontrastiert merkwürdig mit seiner stark kritischen Einstellung zu *Philosophen.*[3]

Aristoteles entwirft einen für seine Zeit modernen Staat, in dem beinahe jeder Bereich nach den jüngsten Erkenntnissen der Fachwissenschaften, die dem aufgeklärten Gesetzgeber bekannt sind, geregelt ist. Es sind gerade Erfindungen, die erlauben, auch für Bedingungen, die nicht vollkommen sind, eine Lösung zu finden,[4] so wie Aristoteles häufig nach dem Besten auch die zweitbeste Alternative angibt[5] - auch dies ist eine Denkform, die bei Hippokrates A ë r. 7, 11 vorgegeben war.

So gleicht Aristoteles' bester Staat von P o l. VII unter den Verfassungsmodellen in den Kategorien von IV 1 nicht dem absolut besten,[6] sondern dem nach den gegebenen Umständen besten,[7] dem ‚best möglichen' Staat, wobei jeder Bestandteil gleiches Gewicht trägt: es sollen die *besten* Bedingungen gewünscht werden, aber sie müssen alle *möglich* sein[8] - mit der Forderung, dass dieser Staat möglich sein muss, hat es Aristoteles ernster gemeint als Platon. W. Kullmann, der im besten Staat von P o l. VII/VIII eine nicht realisierbare Utopie sieht (1998, 416), unterscheidet zwischen Aristoteles dem ‚Politiker',

[1] VII 9, 1329 a 9-17; 14, 1332 b 27-32.

[2] VII 4, 1326 b 40 (militärisch); 16, 1335 a 40 (medizinisch).

[3] VII 3, 1325 a 18-20; a 27-34; 5, 1326 b 36-39; 7, 1327 b 38, s. Anm. zu b 39.

[4] Vgl. 11, 1330 b 5ff. über den Bau von Zisternen, falls nicht reichlich Wasser vorhanden ist, s. Newman z.St. Für Erfindungen s. grundsätzlich 17, 1337 a 1-3.

[5] S.o. 70 Anm. 1.

[6] Vgl. Alexander, HPTh 21, 2000, 213, anders schon der Titel von Neschke-Hentschke, in: Höffe (Hrsg.) 2001. Der Wunschstaat von P o l. IV 1, 1288 b 23 kannte keinerlei äußere Begrenzung, während der darauf folgende Staat, der nach den gegebenen Bedingungen beste, kein Wunschstaat war. Hatte Aristoteles vielleicht bei der Niederschrift von P o l. VII/VIII die klare Unterscheidung von IV 1 noch nicht formuliert? Vgl. Weil 1960, 47. P o l. VII/VIII kennt keine der systematischen Verfassungskonzeptionen der übrigen Bücher, weder die von P o l. III 6ff. noch die von IV, s.u. 153 Anm. 2; 162-165.

[7] IV 1, 1288 b 33 *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* vgl. VII 1, 1323 a 18 *ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς*; 11, 1330 a 35 *ἐκ τῶν ἐνδεχομένων*. Anders Rowe 1991, 70: „there is no reason for supposing that the absolutely best constitution talked about at the beginning of IV is not the one described in VII-VIII."

[8] Vgl. Stark, Entretiens XI, 1965, 33; 45f.; Lana 1991, 35. Zur Verbindung von Wunsch mit realen Möglichkeiten s. hier Bd. 2, Anm. zu II 1, 1260 b 27 und b 29.

der die real existierenden Verfassungen untersuche, und dem ‚Theoretiker', der als Aristokrat einen Idealstaatsentwurf vorlege.[1] Aber in P o l. IV 1 weist Aristoteles sowohl das Nachdenken über den besten Staat wie über alle anderen, selbst die, die hinter ihren Möglichkeiten zurückbleiben, „ein und demselben Denken" zu (1288 b 21ff.), das gleiche philosophische Vorgehen widmet sich allen Verfassungsformen, die Unterscheidung von ‚Politiker' und ‚Theoretiker' ist Aristoteles' programmatischen Erklärungen zur Verfassungsuntersuchung fremd.

Besonders die Empfehlungen in P o l. VII zur Lage der Stadt, sowohl der Wahl des Siedlungsortes als auch ihrer baulichen Anlage, machen nur Sinn, wenn Aristoteles an die Neugründung eines Staates dachte.[2] In P o l. VII/VIII gibt es viele Übereinstimmungen mit Platons L e g., wo der sachliche Hintergrund des Dialogs und dessen Thema die geplante Neubesiedlung einer aufgegebenen Stadt ist.[3] Aristoteles äußert sich aber nicht nur zu zeitgenössischen philosophischen Erörterungen über dieses Thema und er engagiert sich nicht etwa allein in einer von der Wirklichkeit abgehobenen, rein theoretischen Übung, vielmehr gab es gerade nach der Mitte des vierten Jahrhunderts[4] wieder eine bedeutsame Aktivität von Kolonisation von Städten, besonders in Sizilien, durchgeführt von Timoleon,[5] für die auch Gesetzgeber ernannt

[1] 1998, 398f.

[2] „Das ist dann möglich, wenn man sie so anlegt, wie ...": 11, 1330 b 27ff.; vgl. b 29: „Man soll die Stadt nicht überall regelmäßig anlegen, wohl aber ihre einzelnen Bezirke und Plätze"; vgl. zur Aufteilung des Landes 10, 1329 b 39ff.; 1330 a 9ff. Erwägungen der Bodengestalt im Hinblick auf Verteidigung und Gütertransport (5, 1326 b 39; 1327 a 3: „Wenn man einer Stadt ihre Lage geben soll und dabei ganz seinen Wünschen folgen darf ..."). Da Aristoteles in P o l. VII nicht nur die Stadtanlage, sondern auch die gewünschte Verfassungsordnung erörtert, kann er nicht an die athenischen Kleruchien gedacht haben, deren Institutionen weitgehend denen der Mutterstadt folgten (vgl. J. Cargill, Athenian Settlements of the Fourth Century B.C., Mnemosyne Suppl. 145, 1995, 134f.; 154; 157), deren Beamte bisweilen von Attika gesandt wurden (ibid. 146) und die keine eigene Rechtssprechung besaßen (ibid. 179).

[3] III 702 c; IV 704 a; 707 e; V 737 b ff., vgl. e p. 7, 332 e: Rat an Dionysios, verlassene sizilische Städte erneut zu besiedeln und nach Gesetzen zu ordnen, vgl. 336 a 5; d 3; 331 e 4; 3, 315 d 2; 316 b 6; 319 b 1; c 7-d 2; 8, 357 a 5. Setzt Aristoteles P o l. VII 12, 1331 a 27 (Gesetz über Platz für Heiligtümer) eine Regelung von einer früheren Siedlung voraus?

[4] Für Stadtgründungen im 4. Jahrh. s. Xen. A n. V 6, 15; VI 4, 7; 6, 4; Isokr. 8, 24, vgl. 5, 120: Rat an Philipp II, Städte in Kleinasien zu gründen, vgl. 5; vgl. die Koloniegründung von Schwarzkorkyra: dgl. 185; H.H. Schmitt, Die Staatsverträge des Altertums, Bd. 3, München 1969, Nr. 451, wohl Ende des 4. Jh.s (Z. 3ff.: Zuteilung eines Bauplatzes innerhalb und von Wirtschaftsland außerhalb der Mauer); s.u. Vorbem. zu VII 11.

[5] H.-J. Gehrke hat mich brieflich darauf aufgemerksam gemacht und auf die Studie von Smarczyk 2003 verwiesen, vgl. zuvor Leschhorn 188ff. Zu den Stadtgründungen durch Timoleon, s. A. Di Vita, Urban Planning in ancient Sicily, in: G. Pugliese Carratelli (Hrsg.), The Western Greeks, Rom 1996 (263-308), 297-306. Plut. T i m. 37, 4 behauptet, dass Timoleon erfolgreich das in die Tat umsetzte, was die Festredner immer gefordert hatten, vgl. Smarczyk 179 - man darf Städtegründungen darunter einbeziehen. Es ist für uns unerheblich, ob Timoleon von Platon beeinflusst war (dazu Smarczyk 177-181); es ist vielmehr von Bedeutung, dass

wurden.[1] Hier findet sich damit wie bei Aristoteles das politische, gesetzgeberische Element, das somit über die vielfältigen Aspekte der Anlage einer Stadt[2] hinausgeht. Auffallend ist auch, dass Timoleon an den traditionellen Rahmenbedingungen der Polis festhielt,[3] wie das ja auch für Aristoteles' besten Staat gilt. Aristoteles ist aber nicht selber der Staatsgründer,[4] vielmehr hat der Gesetzgeber, von dem er häufig spricht und der zusammen mit dem leitenden Staatsmann (πολιτικός) der Adressat dieser Schrift ist,[5] die Aufgabe, nach den von Aristoteles entwickelten Grundsätzen zunächst als oikistēs die Stadt am richtigen Platz und in der richtigen Weise anzulegen und dann durch Gesetzgebung ihre langfristige Ordnung zu formen.[6]

nach der Mitte des 4. Jahrh.s v. Chr. Städtegründungen und entsprechende Gesetzgebung nicht nur theoretisch diskutiert, sondern auch tatsächlich durchgeführt wurden.

1 Ein Teil von Timoleons Programm der Besiedlung sizilischer Städte war auch die Ausarbeitung einer Gesetz- und Verfassungsgebung (κατάστασις τῆς πολιτείας), wobei er zusammen mit den von Korinth kommenden Gesetzgebern Kephalos und Dionysios die entscheidendsten (κυριώτατα) und besten Einrichtungen zu regeln beabsichtigte (συνδιαθήσων): Plut. Tim. 24, 3, vgl. Diod. XVI 70, 5; 82, 6: Revision bestehender und Ausarbeitung neuer Gesetze; Smarczyk 137; 143 Anm. 3. Priene erhielt bei seiner Neugründung in 353/2 eine demokratische Verfassung: Hoepfner-Schwandner 1994, 189. Gründung einer Siedlung und Gesetzgebung: Plat. Leg. III 702 c 2–8.

2 Vgl. Leschhorn 164ff.

3 Vgl. Smarczyk 147; 156; 163; 64: „Die ‚ideologische' Grundlage war ... eine feste Bindung Timoleons an die Ideale des Polislebens, von politischer Selbständigkeit im Inneren und Autonomie nach Außen."

4 Contra Neschke-Hentschke, in: Höffe (Hrsg.) 2001, 169, aber wenn Aristoteles Anweisungen an den Staatsmann gibt (z.B. VII 14, 1333 a 37f.), dann wendet er sich nicht an sich selber. Hierin unterscheidet sich Pol. grundsätzlich von Platons Leg., in denen der Dialogpartner Kleinias einer der zehn mit der Gründung von Magnesia beauftragten Männer ist: III 702 c 2–5.

5 S.u. zu VII 2, 1324 b 26. Voegelin 283 bestimmt die politische Wissenschaft bei Aristoteles zutreffend „as a body of practical knowledge for the lawgiver", vgl. 299; 343; zum epistemologischen status dieser Theorie s.u. 85. Aristoteles gibt dagegen keine Ratschläge dafür, wie *Politiker* in Einzelfällen der politischen Praxis Entscheidungen treffen sollen.

6 Staatsgründer als Gesetzgeber: Plut. Tim. 24, 3: Timoleon zusammen mit den Korinthern Kephalos und Dionysios; s.o. Anm. 1; u. S. 84.

II. Die Untersuchung des besten Staates

1. Die Autonomie der politischen Untersuchung

In Plat. L e g. gingen der Beschreibung der äußeren Bedingungen des Staates zu Beginn von Buch IV drei Bücher voraus, die in der Hauptsache die Verpflichtung des Gesetzgebers begründen, nicht nur den Teil von aretē, Tapferkeit, mit dem Ziel der Vorbereitung auf Krieg und Eroberung, sondern aretē in ihrer Gesamtheit auszubilden. Aristoteles teilt in den drei Eingangskapiteln von P o l. VII, die der Darstellung der äußeren Voraussetzungen vorausgehen, Platons Kritik an der einseitigen Ausrichtung von Staaten auf Krieg und Machterweiterung; auch er verlangt von den Bürgern die gleichen vier Tugenden, weicht aber von Platon darin ab, dass er diese von Anfang an (VII 1, 1323 a 27ff.; b 21ff.) als Voraussetzung von Glück versteht; er macht Glück zum zentralen Begriff seiner Untersuchung des besten Staates.

Gleich zu Beginn von Buch VII stellt Aristoteles fest, man müsse zuerst bestimmen, welche Lebensform am meisten erstrebenswert ist, da es denjenigen Menschen am besten gehe, die unter der nach den gegebenen Möglichkeiten besten politischen Ordnung leben.[1] Schon in den beiden Eingangskapiteln von P o l. I[2] hatte Aristoteles Glück als den Zweck, um dessentwillen man sich zur polis zusammenschließt, angegeben. Die polis, die - für ihre Mitglieder - nach dem höchsten aller Güter strebt,[3] hatte Aristoteles in P o l. I 2 von allen untergeordneten Gemeinschaften, die nur partikulare Ziele verfolgen, unterschieden. Er erklärte dann diese Sonderstellung des Staates im Vergleich zu den anderen Gemeinschaften, die untergeordnete Ziele verfolgen, durch den Nachweis ihrer Evolution, die Abschluss und Vollendung im Staat findet, wo dieses höchste Gut, das Glück,[4] zum ersten Mal möglich wird.[5] Die Untersuchung des Staates hat danach einen eigenen Gegenstand, der durch seinen Rang und den seines Zieles, Glück, von anderen klar unterschieden ist. In P o l. I hatte Aristoteles aber nicht geklärt, was das Glück ist oder in welcher Weise konkret der Staat das beste Leben ermöglicht.[6]

[1] VII 1, 1323 a 17ff.; 2, 1324 a 23. Vgl. Voegelin 353: die Konstruktion des besten Staates beruht auf der Annahme, „that it is the function of the constitution to provide an organizational framework for the maximal actualization of human excellences ..." S.u. 109; 122.

[2] P o l. I wird in VII vorausgesetzt, s.u. 147f.

[3] I 1, 1252 a 4-6 στοχάζεσθαι.

[4] Annas 1993, 135-158; 364-384, s.u. Vorbem. zu VII 1, S. 189.

[5] P o l. VII 4, 1326 b 7 (s. Anm.) setzt in meiner Deutung (AZPh 1981, Heft 2, 41 Anm. 13) die Erörterung von I 2 voraus. Vgl. auch E N VI 9, 1142 a 9: „Vielleicht ist das persönliche Wohlergehen ohne Hausverwaltung und ohne Staatsverfassung nicht zu verwirklichen."

[6] Allenfalls impliziert der Begriff Autarkie von P o l. I 2 in dem aristotelischen Verständnis eine bestimmte Funktionsgliederung im Staat, sie setzt Organe der politischen Entscheidung, der

Erst in Pol. VII 1-3 zeigt Aristoteles, dass unterschiedliche Deutungen darüber, was das beste Leben ist und was seine Voraussetzungen sind, existieren, und er diskutiert sie ausführlich. Denn da der (beste) Staat das Glück seiner Mitglieder ermöglicht, bleibt die Untersuchung des besten Staates ohne einen Festpunkt, solange dieses Ziel nicht geklärt ist. Entsprechend dem Grundsatz von EN III 5: „Nachdem man das Ziel gesetzt hat, untersucht man, wie und durch welche Mittel es erreicht werden kann",[1] beginnt die aristotelische Konstruktion des besten Staates in Pol. VII 1 mit einer Klärung des Lebens, das am meisten erstrebenswert ist. Die danach in Kap. 4–7 behandelten materiellen und menschlichen Voraussetzungen sind im Sinne der hypothetischen Notwendigkeit[2] die Mittel, die vorausgesetzt werden, damit dieser Staat sein Ziel erreichen kann, d.h. damit seine Mitglieder in der gewünschten Weise leben können, diese Mittel sind Bedingungen zum Handeln.[3]

Unter Rückgriff auf die exoterischen Schriften leitet Aristoteles in Pol. VII 1 her, dass man soviel Glück erreichen könne, wie man seelische Qualitäten besitzt und entsprechend handelt.[4] In VII 2 lehnt er dann aber ein näheres Eingehen auf die für den Einzelnen wünschenswerte Lebensform ab, da diese Frage nicht ein Thema politischen Denkens sei; die vorliegende Untersuchung setze sich eine andere Aufgabe, nämlich zu klären, welche Verfassung und welchen Zustand eines Staates man als den besten ansehen muss.[5] Mit wünschenswerter Klarheit stellt Aristoteles hier die Eigenständigkeit der politischen Untersuchung gegenüber derjenigen, die sich mit dem individuellen Lebensziel beschäftigt, heraus.[6] Dies ist wichtig: gerade in einem Zusammenhang, in dem er den besten Staat nach einer Lebensform ausrichtet, die er anderswo begründet hatte, betont er gleichzeitig die Autonomie der politischen Untersuchung.

Schon die gleich am Anfang von Pol. VII formulierte Frage, ob das Glück für den Einzelnen genauso zu bestimmen ist wie für die Gemeinschaft (1, 1323

Rechtspflege und militärischen Verteidigung voraus, ohne die das vollkommene Leben im Staat nicht verwirklicht werden kann, s. besonders IV 4, 1291 a 4ff., vgl. Bd. 3, zu a 17 und 1290 b 37. Diese Funktionen gab es in kleineren – für Aristoteles untergeordneten – Verbänden noch nicht. Zum Autarkiebegriff vgl. hier Bd. 1, zu I 2, 1252 b 29.

[1] 1112 b 15: *θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι*, über wählende Entscheidung, *prohairesis*. Vgl. auch Kullmann 1998, 329.

[2] Vgl. Phys. II 9, 199 b 34; s. u. Vorbem. zu VII 4.

[3] S.o. 69 Anm. 7 und 9.

[4] 1323 b 21ff., b 40ff.

[5] 1324 a 13–23, s. bes. a 19–21 *ἐπεὶ δὲ τῆς πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας τοῦτ' ἐστὶν ἔργον, ἀλλ' οὐ τὸ περὶ ἕκαστον αἱρετόν, ἡμεῖς δὲ ταύτην προῃρήμεθα νῦν τὴν σκέψιν* ...

[6] S. Jaeger 1923, 289; Schütrumpf 1980, 5–7; hier Bd. 1, 74–75; Kraut 1997, Anm. zu 1323 b 36. In VII 2, 1324 a 20 bezieht sich *τὸ περὶ ἕκαστον αἱρετόν*, das Aristoteles von der politischen Untersuchung ausschließt, auf die erste Frage nach den *alternativen Lebensformen* (*πότερος αἱρετώτερος βίος*, a 14) zurück, ist aber nicht auf die Entscheidung nur über „*eine* mögliche Lebensführung" eingeengt, so Kamp 1985, 336 Anm. 7, vgl. 346, der eine Autonomie der Ethik gegenüber der Politik bestreitet (340–351).

a 21ff.), zeigt die gegenüber der Ethik zusätzliche und eigenständige Dimension dieser politischen Untersuchung von P o l. VII. Diese Frage ist eigentlich überflüssig, da Aristoteles für die Bestimmung des besten Staates nur klären musste, was das Glück für den Einzelnen ist, denn die beste Verfassung ermöglicht dieses. Aristoteles geht aber darüber hinaus, indem er in VII 1 zusätzlich ein Glück der Gemeinschaft annimmt. D.h. das Leben des Staates, der *βίος πόλεως*,[1] wird als etwas selbständig Existierendes gedacht, dessen Verhältnis zum Leben des Individuums untersucht und bestimmt werden muss. Die politische Philosophie stand noch in den Kinderschuhen, weshalb Aristoteles die Merkmale des Individuums auch auf die ‚Person' Staat, der eine bestimmte Lebensform und ethische Qualitäten besitzt (1, 1323 b 33f.) und Handlungen vollzieht (4, 1326 b 13), überträgt - auch bei ihm ist die polis in gewisser Weise[2] noch der Einzelne in Großbuchstaben geschrieben. Aber mag auch in den exoterischen Erörterungen bzw. den Ethiken geklärt sein, was das wünschenswerteste Leben des Einzelnen ist, so ist damit diese Frage noch nicht für den Staat entschieden. In der Untersuchung über die beste Verfassung muss die ethische Fragestellung nach dem individuellen besten Leben um die politische, ob jene ethische Bestimmung des besten Lebens auch auf den Staat übertragen werden kann, erweitert werden.[3] Die philosophische Behandlung selbst der Verfassung, die den Bürgern die Verwirklichung des ethisch besten Lebensziels ermöglichen soll, ist nicht nur ‚angewandte Ethik',[4] sie untersucht vielmehr unabhängig die Frage, welches der beste Staat ist, d.h. welche Faktoren es sind, die die Qualität eines guten Staatswesens ausmachen, wie er seine Beziehungen zu anderen Staaten zu gestalten hat, u.ä.m.[5]

[1] VII 3, 1325 b 15, s. Anm. dort und zu 4, 1326 a 12.

[2] Aber dies gilt nicht auch für die Struktur: Aristoteles deutet diese Tugenden nicht als je verschiedene *Herrschaftsverhältnisse* in der Seele, die ihre Entsprechung in solchen Herrschaftsverhältnissen in der polis haben. Anders Nussbaum 1990, 161, die hier von einer „holistic conception" spricht, da die politische Ordnung „the same structure" besitze wie „the structure of goodness" - aber von Struktur ist nicht die Rede, s.u. zu VII 1, 1323 b 33.

[3] Das Gleiche tut Aristoteles in VII 4, 1329 a 13, wo er darauf hinweist, dass es „auch eine Aufgabe des *Staates*" (*ἔργον πόλεως*) gibt - dass es eine Aufgabe des *Menschen* (*ἔργον ἀνθρώπου*) gibt, ist in E N I 6, 1097 b 24ff. - in Analogie zur Aufgabe von Fachleuten - hergeleitet.

[4] Die politische Untersuchung führt die der Ethik unter neuen Gesichtspunkten weiter: in E N X 10, 1179 a 35ff. führt die Wiederholung des Grundsatzes, dass im Bereich des Handelns das Ziel nicht Erkenntnis, sondern Handeln ist, über die erzieherische Wirkung von Gesetzen (1179 b 31ff.) und die Qualifikation des Gesetzgebers (1180 b 28ff.) zum Programm der politischen Untersuchung, die in Teilen mit der erhaltenen P o l. übereinstimmt, s.u. 140 Anm. 6; 156f., s. hier Bd. 1, 80-91.

[5] Vgl. Gadamer 1978, 222: da die Überleitung vom Ende von E N zu P o l. I keinen guten Anschluss bildet, „möchte man sich fragen, wieweit dieser Traktat über die Polis nicht seinerseits unter besonderen Bedingungen seines eigenen Gegenstandsfeldes steht, die nicht die allgemeinen der praktischen Philosphie als solcher sind." Anders Kamp 1985, 334, wonach „die Politik von der Ethik abhängt", vielmehr stellt Aristoteles in einem *Teil* von P o l., den Büchern VII/VIII, für eine einzige Verfassung, den besten Staat, zunächst erneut die Frage der Ethik

Aristoteles begründet in VII 1 nur kurz, dass charakterliche Eigenschaften beim Staat wie beim Individuum die gleiche Wirkung und Erscheinungsform besitzen[1] und dass daher das Glück des Einzelnen genauso zu bestimmen ist wie das der Gemeinschaft, es setzt ethische aretē und phronēsis voraus. Bedeutsam ist hier, dass Aristoteles bei der Festlegung des besten Lebens die für die Philosophie erforderlichen Qualitäten nicht berücksichtigt.[2]

Zum Verhältnis von Charakterqualitäten der Mitglieder der Bürgerschaft mit ihren unterschiedlichen Werten und Zielen zu denjenigen der Staatsform äußert sich Aristoteles in den Büchern zum besten Staat mehrmals: in VII 8, wo er die Verschiedenheit der Verfassungen daraus erklärt, dass die Bürger auf unterschiedliche Weisen Glück suchen - danach ist die Staatsform nichts anderes als das kollektive Wertsystem derer, die Mitglieder in dieses Staates sind.[3] In VII 1 geht Aristoteles dagegen nicht auf den so verstandenen Zusammenhang von individueller und staatlicher Lebensweise ein, sondern sieht die Rechtfertigung, sowohl beim Staat wie beim Einzelnen von bestimmten Tugenden zu sprechen, in der Tatsache, dass diese bei Individuum und Staat nach Wirkung (*δύναμις*) und Form (*μορφή*) identisch sind (1323 b 33ff.). Hier ist ein bestimmtes Urteil über die ethische Qualität eines Staates nicht im Hinblick auf die kollektive Eigenschaft seiner Mitglieder ausgesprochen, sondern aufgrund der spezifischen Wesensbedingungen der jeweiligen aretai. Diese liegen in gleicher Weise beim Individuum wie beim Staat, denen diese Eigenschaften zugesprochen werden, vor und haben die gleiche Wirkung.

In der Annahme einer strukturellen Identität der Bedingungen von ,Tugenden' bei Individuum und Staat hatte Platon in der R e p. die Rechtfertigung gefunden, auf der Grundlage der Beschreibung der Bedingungen beim Staat die

nach dem besten Leben und erörtert dann, was das *Ziel des besten Staates* ist (VII 2, 1325 a 14f.) - die kurze Exposition des individuellen Glücks in VII 1 hat dies noch nicht hinreichend geklärt.

[1] 1323 b 29ff., vgl. Plat. L e g. III 689 b 2ff. Auf dieser Grundlage erörtert Aristoteles später (P o l. VII 15), welche Qualitäten der Bürger ausbilden muss. Aristoteles geht hier auf die Frage der Priorität von Ethik über Politik oder vice versa nicht ein, anders Leszl 1997, 296f.

[2] S.u. 129ff. Damit erledigen sich viele der Fragen, die G. Mara, The role of Philosophy in Aristotle's Political Science, Polity 19, 1987, 375-401, aufwirft.

[3] Vgl. wieder VII 13 (1332 a 33), wo Aristoteles die Qualität des Staates auf die entsprechende seiner Bürger zurückführt, oder VIII 1, wo er darlegt, dass unterschiedliche Charaktere unterschiedliche Verfassungen hervorbringen - ähnlich wie Platon R e p. (IV 435 eff.). Williams 1973 bezeichnet dies die „whole - part" Regel, vgl. S. 197f.: „A city is F if and only if its men are F". Die Bezeichnung ist missverständlich, da ein Ganzes auch aus ungleichen ,Teilen' zusammengesetzt sein kann (Aristoteles P o l. I 2, 1253 a 21: Fuß, Hand, s. hier Bd. 1, zu I 1, 1252 a 18, S. 183) - besser wäre ,Summe gleichartiger Teile'.

Gerechtigkeit des Individuums zu bestimmen.[1] Da er voraussetzt, dass die staatlichen Bedingungen evident sind, kann die Identität der Strukturbedingungen als heuristisches Prinzip dienen, um zu klären, was Gerechtigkeit beim Individuum ist.[2] Während Aristoteles' Bemerkung über die Identität der Tugenden bei Individuum und Staat nach Wirkung (*δύναμις*) und Form (*μορφή*) an Platon erinnert, wählt Aristoteles in P o l. VII den entgegengesetzten Ausgangspunkt, er setzt voraus, dass Übereinstimmung über das erstrebenswerteste Leben beim Individuum schon besteht oder mit wenigen Bemerkungen erzielt werden kann, auf dieser Grundlage kann er dann herausfinden, was ja der Gegenstand der philosophischen Untersuchung von P o l. ist: das richtige Leben von Staaten. Anders als bei Platon, der in R e p. voraussetzte, dass das Verständnis des politischen Lebens unkompliziert sei - Sokrates brauchte nur die Zustände zu schildern, um Zustimmung zu seiner Sicht der richtigen Staatsordnung zu finden (bes. Buch VIII/IX) - muss man nach Aristoteles erst klären, was die beste Lebensform des Staates ist. Dies ist nötig, da ja einzelne Staaten sich in ihren Gesetzen das falsche Ziel setzen.[3] In VII 1 stellt es Aristoteles so dar, dass jeder selbstverständlich den von ihm in der knappsten Weise entwickelten Grundsätzen ethischen Verhaltens beim Individuum zustimmt (1323 b 23) und diese somit als Ausgangspunkt seiner Herleitungen dienen können. Die Annahme, dass das erstrebenswerteste Leben bei Individuum und Staat identisch ist, ermöglicht es, nach den Grundsätzen, die für den Einzelnen gelten, Ziel und Leben des besten Staates zu klären.

Es ergibt sich somit, dass der Staat erstens nicht außerhalb jeglicher ethischer Erwartungen oder Verpflichtungen gestellt wird; und zweitens entwickelt Aristoteles für ihn nicht eine besondere Form moralischer Verpflichtungen, die von den für das Individuum verbindlichen verschieden sein dürften;[4] der Staat kann in seinen Aktionen nicht Prinzipien verfolgen, die etwa weniger streng - oder umgekehrt: restriktiver - als die ethischen der Einzelnen sein könnten.

Bei der Ausrichtung ihres Lebens verfolgen somit Individuen und Staaten das gleiche Ziel, wie es in der Ethik entwickelt wurde, aber die Gleichheit von Tugenden und von Glück bei Individuum und Staat darf nicht im wörtlichen Sinne verstanden werden, sie bedeutet vielmehr, dass die gleichen Prinzipien an die jeweils unterschiedlichen Umstände angepasst werden müssen:[5] der *bios*

[1] Vgl. Williams 1973, 196-206.

[2] In der Terminologie von B. Williams 1973, 196, ist dies ‚analogy of meaning' („the same *εἶδος* of F-ness applies to both", Staat und Individuum).

[3] VII 2, 1324 b 3ff.; 14, 1333 b 5ff. u.ö.

[4] Vgl. VII 13, 1332 a 31-34; Ross 1923, 268; vgl. Voegelin 323: „the nature of the polis is the nature of man in fully developed social existence."

[5] Das Gleiche trifft für die Definition edler Abkunft nach R h e t. I 5, 1360 b 31 zu: bei einem Volk oder einer Stadt ist es die Tatsache, dass sie Autochthonen sind und hervorragende Führer besaßen, bei Individuen, dass man von berühmten Männern oder Frauen abstammte; im Folgenden (1361 a 1ff.) behandelt Aristoteles Qualität und Zahl von Kindern unabhängig

politikos, der beim Einzelnen die politische Tätigkeit als Bürger ist (2, 1324 a 40–b 1), wird beim Staat das Leben der Hegemonie über andere Staaten (6, 1327 b 5). Und wenn Aristoteles beim Einzelnen vom Vorrang des Lebens der Theorie, das um dieser Theorie selber willen geführt wird, spricht (3, 1325 b 19ff.), dann lässt sich dies so nicht auf den Staat übertragen: er will hier nicht, wie das von manchen behauptet wurde, für die Bürgerschaft das Ideal einer Existenz als Philosophen begründen,[1] sondern benutzt diesen Vorrang des Lebens der Theorie, die ihren Zweck in sich selber trägt, beim Einzelnen, um entsprechend ein Leben friedvoller Selbstbeschränkung ohne Aggression und Herrschaft über andere als die erstrebenswerteste staatliche Lebensform zu begründen.[2] Denn eine wichtige Absicht ist hier, dem Widerspruch entgegenzutreten, dass man in persönlichen Beziehungen ein bestimmtes Verhalten fordert, aber in politischen, d.h. zwischenstaatlichen Beziehungen das Gegenteil praktiziert.[3] Bei dieser geforderten Identität der Ziele, Lebensformen und Handelnsweisen bei Individuum und Staat werden aber beide dennoch jeweils nach ihren eigenen Bedingungen betrachtet und dargestellt – nicht notwendigerweise so, wie es naheliegt: die Analogie zum Frieden von Staaten ist nicht die Eintracht unter den Bürgern, sondern die Muße des Einzelnen.[4] Der Staat ist ein eigenes Kollektivsubjekt, für den spezifische beim individuellen besten Leben angemessene Verhaltensweisen gelten, jedoch so wie sie auf seine Bedürfnissen jeweils besonders zugeschnitten werden müssen.[5] Dies heißt nicht, dass die politische Theorie eine völlig eigenständige philosophische Disziplin ist,[6] sie sie ist vielmehr Teil der unterschiedliche Subdisziplinen umfassenden epi-

zunächst für die Gemeinschaft (τὸ κοινόν) und dann für die Einzelnen (ἰδίᾳ). Aristoteles kann bei solchen Übertragungen sehr kreativ sein: in P o l. VII 5, 1327 a 1–3 dehnt er die Forderung, dass die Bevölkerung in ihrer Zahl leicht überschaubar sein müsse, auf das Staatsgebiet aus: „leicht überschaubar bedeutet hier, dass es leicht verteidigt werden kann“ – das ist nicht gerade, was man mit ‚leicht überschaubar‘ (εὐσύνοπτος) in Verbindung bringt.

[1] Hentschke 1971, 385: „*jedem* (Hervorhebung, E.S.) Bürger (ist) die Aufgabe gestellt (...), sich ‚unpolitisch zu verhalten“; 387: „im Staat, der die Theorie zum Ziel macht“; Anm. 39: „Es geht also um einen Staat der Philosophen“; schon Newman II 400: „The supreme end of the State is contemplative activity“, dagegen richtig Solmsen, RhM 107, 1964, 216–220; Hardie [2]1980, 360 App. zu S. 15: „It is not possible to take seriously the idea that, for Aristotle, the whole business of politics is to ensure the undisturbed pursuit of theoretical sciences by a few“; Rees 1987, 217; Kraut 1997, 62; s.u. 127–138.

[2] Richtig Festugiere II 180.

[3] VII 2, 1324 b 33f.

[4] VII 14, 1333 a 30–32. Diese Vorstellung unterscheidet sich radikal von der Platons in L e g., wo die beiden Phasen im Leben Ernst und Spiel (σπουδή, παιδιά) sind: Solmsen, RhM 107, 1964, 206ff.

[5] Im Staat, der sich auf sich selbst isoliert, sind die Bürger in unterschiedlichen aktiven Beziehungen tätig: VII 3, 1325 b 23–27. S. insgesamt Schütrumpf 1980, 6f., hier Bd. 1, 74f.

[6] S.u. zu VII 1, 1323 b 39. Gerson in: Boudouris (Hrsg.) 1995, bes. 37f. Gerson betont die Gemeinsamkeit – wenn nicht Identität – von politischer und ethischer Wissenschaft, übersieht aber dabei dass es jedenfalls in P o l. VII/VIII nicht um das Handeln der polis, analog zu dem ethischen des Einzelnen, geht, sondern eine andere Ebene: die aristotelische Unterweisung des Gesetzgebers, der erst die Bedingungen und Regeln für das Handeln der polis schafft.

stēmē, die in verschiedenen Bereichen das Ziel des von Menschen durch Handeln Verwirklichten untersucht.[1]

Im Sinne der Autonomie der politischen Argumentation von derjenigen, die das Individuum betrifft, behandelt Aristoteles staatliches und individuelles Verhalten getrennt, z.B. das Streben nach Macht über andere bei Staaten in VII 2, 1324 b 3ff., bei Individuen 3, 1325 a 34ff., d.h. jeweils unabhängig voneinander und mit eigener Begründung,[2] er argumentiert sozusagen zweigleisig.[3]

Die Kapitel VII 2 und 3 zeigen, wie sehr der politische Kontext diese Erörterung über die Form des besten Lebens diktiert.[4] Zwischen den beiden je von einigen vertretenen extremen Lebensformen des Individuums: Entsagung von politischer Tätigkeit einerseits und Befürwortung despotischer Herrschaft über die größte Zahl von Menschen andererseits wählt Aristoteles einen Mittelweg, den der Rechtfertigung politischer Herrschaft, gegründet auf die aretē der Regierenden.[5] Für die Verhältnisse zwischen Staaten nimmt er dann genauso eine mittlere Linie zwischen dem Verwerfen von Herrschen auf der einen und imperialistischer Ausdehnung von Herrschaft über alle auf der anderen Seite ein - aber in seiner Behandlung findet der zweite Aspekt deutlich mehr Aufmerksamkeit und ist ‚dominierend' (1324 a 35ff.) - als konkretes Beispiel der Fehlorientierung im Verhältnis zu anderen Staaten dient ihm die Politik Spartas. Später (u. 116f.) wird dargelegt werden, dass Aristoteles' bester Staat der Verfassung Spartas sehr nahe kommt.[6] Man könnte sagen, dass er sich von Anfang an gegen das Missverständnis, sein bester Staat teile den spartanischen Imperialismus, schützen wollte. Jedenfalls findet man diese Klarstellung gleich zu Beginn von P o l. VII, bei der Erörterung der Ziele des besten Staates (2, 1324 b 6–9), sie wird später bei seiner Behandlung der Erziehung wieder aufgegriffen (VII 14/15). Dies war auch schon die Position von Platons L e g. gegen Sparta,[7] sie ist aber bei Aristoteles aus seinem Verständnis von Glück her-

[1] E E I 8, 1218 b 7–17. Zu epistēmē s.u. 85 Anm. 6.

[2] In 1, 1323 b 30 hatte Aristoteles noch für die ethischen Voraussetzungen von Glück beim Staat die gleichen Argumente (τῶν αὐτῶν λόγων δεόμενον) wie zuvor beim Nachweis des Glücks des Individuums für gültig gehalten.

[3] Gegen die von Kamp 1985, 335 Anm. 4 bestrittene Eigenständigkeit der politischen Theorie ist zu bedenken, dass Aristoteles bei seiner Behandlung der phronesis E N VI diejenige, die sich auf die polis bezieht (περὶ πόλιν), von der, die sich auf die eine Person, die sie besitzt (περὶ αὑτὸν καὶ ἕνα), richtet, begrifflich in ihrem Wesen (τὸ εἶναι) unterscheidet: 1141 b 23ff.; zwar sind sie die gleiche Haltung der Seele, aber beziehen sich auf verschiedene Objekte und sind daher auch verschieden definiert (Berti in: Aubenque-Tordesillas [Hrsg.] 1995, 451f.). Die erste Form wird in P o l. behandelt, letztere in E N - wie Aristoteles in P o l. VII 2, 1324 a 19–21 τὸ περὶ ἕκαστον αἱρετόν von der politischen Untersuchung ausschließt.

[4] Vgl. auch VIII 1: der Charakter der Bürger orientiert sich an der Verfassung, s.u. zu 1337 a 14; a 22. In E N I 3, 1095 b 22–1096 a 2 ist das politische Leben dagegen nur eine von vier Alternativen und wird ohne größere Umschweife abgetan.

[5] P o l. VII 2–3, s.u. Vorbem. zu VII 3.

[6] Das gilt auch für das Prinzip öffentlicher Erziehung: VIII 1, 1337 a 23–32. Aristoteles' bester Staat ist „ein unkriegerisches Sparta": Th. Gomperz [2]1909, III 312.

geleitet und mit seiner Differenzierung von Formen von Herrschaft[1] auf der Grundlage von Rangunterschieden bei den Beherrschten mit einer völlig neuen Politikkonzeption[2] begründet.

2. Argumentation; literarischer Charakter der Abhandlung vom besten Staat

Die frühere Deutung, dass zumindest P o l. VII 1-12 den Inhalt von Aristoteles' Sendschrift an Alexander über Kolonien[3] wiedergeben, wurde vor nicht langer Zeit erneut vorgetragen.[4] P o l. VII/VIII sind aber alles andere als die Planungsunterlagen für die Anlage einer neuen Stadt, sie liefern auch nur begrenzt nutzbare Anleitungen zu gesetzlichen Maßnahmen oder zur Wahl der richtigen äußeren Bedingungen.[5] Aristoteles bietet nur wenig - oder richtiger: gar keine - *konkrete* Hilfe für die Praxis[6] und er warnt ausdrücklich davor, man solle von ihm keine detaillierten Ausführungen erwarten.[7] Die ausführliche Behandlung der Erziehung, die in VII 13 beginnt und am Ende von Buch VIII nicht vollendet ist - sie nimmt damit die Hälfte der überlieferten Abhandlung zum besten Staat ein - verrät eine eher langfristige Perspektive, während eine Stadtgründung, wie die unter Alexander vorgenommenen, zunächst mit den unmittelbaren Problemen der Sicherung elementarer Bedürfnisse zu kämpfen hätte - Problemen, denen Aristoteles nicht die gleiche Aufmerksamkeit schenkt. Und angesichts der Äußerungen über die Klimazonen in VII 7 ist es unwahrscheinlich, dass Aristoteles seinen besten Staat in Asien ansiedeln wollte.[8]

[7] Vgl. Aristoteles II 9, 1271 a 41-b 6. Der athenische Imperialismus des 5. Jahrh.s (vgl. III 13, 1284 a 39-41) ist hier nicht der Hintergrund von Aristoteles' Ausführungen.

[1] VII 2, 1324 a 35ff.; b 32ff.; 3, 1325 a 27ff.

[2] S. hier Bd. 1, zu I 1, 1252 a 7.

[3] Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποίκων; Diog. Laert. V 22; fr. 648 Rose^3; s. Moraux 1951, 37f.; Weil 1960, 154-157; Laurenti 1987, II 912ff.

[4] E. v. Ivánka, Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Großen, Budapest 1938; jetzt J. Ober in: Lord-O'Connor (Hrsg.) 1991, 133f.; dgl. 1998, 339-351.

[5] S.u. Vorbem. zu VII 5.

[6] Vgl. VII 2, 1325 a 10-14: „Einige gesetzliche Einrichtungen werden aber je nach Verhältnissen verschieden sein: wenn man Nachbarn hat, dann muss die Kunst der Gesetzgebung auch darauf sehen, wie man sich gegenüber welcher Art von Nachbarn verhalten soll und wie man die angemessenen Maßnahmen gegenüber den jeweiligen Menschen ergreifen muss." Welche Maßnahmen bei welchen Nachbarn angemessen sind, sagt Aristoteles nicht. Allein schon deswegen war P o l. VII/VIII nicht hilfreich für Städtegründungen für Alexander, s. Schütrumpf, CJ 89, 1993, 203: nur wenige der von Alexander gegründeten Städte hatten Zugang zum Meer, wie Aristoteles empfiehlt, VII 5, 1327 a 4ff. Gegen Ivánkas These s. auch Weil 1960, 49 Anm. 188; S. 155; bes. Laurenti 1987, II 936-942.

Aristoteles verliert sich also nicht in Einzelheiten eines Gründungsentwurfs, sondern glaubt, dass man zunächst über die allgemeinen Grundsätze, auf denen alle konkreten Maßnahmen beruhen, die ihm aber nicht hinreichend verstanden erscheinen, Einigkeit erzielen müsse. Pol. VII/VIII enthalten weitgehend eine theoretische Auseinandersetzung über die Prinzipien, die ein solcher Staat verfolgen soll,[1] sie bieten in der Hauptsache allgemeine Richtlinien,[2] die man bei der Entscheidung über die Anlage einer Stadt, die Festlegung ihrer politischen Ordnung und die Erziehung berücksichtigen soll - gerade bei der Erziehung macht Aristoteles klar, dass seine Ausführungen nur sozusagen den Ton angeben, während die genauere Ausführung anderen vorbehalten bleiben muss.[3] Er entwickelt Kriterien, denen man z.B. bei der Bestimmung der Größe der polis folgen soll, genauso wie er unrichtige Kriterien zurückweist,[4] aber anders als z.B. Platon in den Leg. (V 745 c), gibt Aristoteles nicht die genaue Anzahl der Haushaltungen an, sondern spricht von der Zahl der Bürger hauptsächlich im Hinblick auf die Aufgabe, die der Staat zu erfüllen hat, oder die Aufrechterhaltung der politischen Ordnung u.ä.m.

Man sollte annehmen, dass solche häufig grundsätzlichen Erörterungen über das höchste Ziel menschlichen Lebens oder die Bedingungen, unter denen man es erreichen kann, von Aristoteles hier nicht gegeben werden müssten, da seine Ethik doch die Grundlage bilden sollte, die er in seiner Studie zur Politik voraussetzen konnte.[5] Es ist aber der Grundcharakter dieser Bücher zum besten Staat in Pol. VII/VIII, dass Aristoteles bei dem Leser (oder Hörer) wenig oder gar keine Vertrautheit mit irgendeinem Aspekt seines ethischen Denkens erwartet oder irgendeinen Grundsatz als gesichert annimmt, sondern dass er diesen Grund erst selber legen muss. So erklärt er in diesen Büchern erst die Grundprinzipien richtigen Handelns und bietet über weite Strecken einführende Belehrung über elementare Grundprinzipien der Ethik oder verwandte Aspekte seiner Philosophie: die Seelenteilung (14, 1333 a 16ff.; 15, 1334 b 17ff.); die Bedeutung von natürlicher Anlage (7, 1327 b 19ff.) und Gewöhnung (13, 1332 a 39ff.; VIII 1, 1337 a 18ff.) für die Ausbildung des Charakters; die Un-

[7] VII 7, 1328 a 19-21.

[8] S.u. zu VII 9, 1329 a 25.

[1] Vgl. Voegelin Bd. 3, 350: Der beste Staat ist kein „exercise in wishful thinking; it is a critical study ... a critical, philosophical interpretation of man in political existence." Voegelin bezieht sich auf Pol. VII 1-3.

[2] ὅροι 5, 1326 b 32; 1327 a 6; 6, 1327 b 19; der Sache nach 11, 1330 a 37ff. Aristoteles gibt keine eigenen Gesetze oder detaillierte Anweisungen für die Ausführung, sondern eher Kriterien. Voegelin Bd. 3, 319 nennt „standards" das Charakteristikum des besten Staates; Schütrumpf 1980, 16; Bodéüs, 1993, 80f. Vgl. zu Beginn von EN: jeder kann einen gut gezeichneten Umriss dann selber in den Einzelheiten ausarbeiten: I 7, 1098 a 21-23. Insgesamt s. Gadamer 1978, 219f.

[3] VIII 5, 1339 a 13f.

[4] VII 4, 1326 a 11; vgl. a 17.

terscheidung von Mittel und Zweck (VII 8, 1328 a 28ff.), die beide richtig gewählt werden müssen (14, 1331 b 26ff.); die Einordnung von Tätigsein bzw. Glück in die Mittel-Zweck Hierarchie (VIII 3, 1338 a 4f.); die Klärung, was es bedeutet, etwas nach seiner Funktion (ἔργον) zu betrachten (VII 4, 1326 a 13); den hierarchischen Rang von Tätigkeiten (14, 1333 a 21ff.; 15, 1334 a 13ff; VIII 3), z.B. von Anstrengung und Spiel (1337 b 36ff.; 5, 1339 b 15ff.); die Rolle von Lust zum Glück (VII 1, 1323 b 1; VIII 4, 1338 a 5f.; 5, 1339 b 17–19), u.a.m.

In den Büchern über den besten Staat finden wir somit häufig eine Diskussion kontroverser Vorstellungen und Aristoteles' Antwort darauf, sie bieten eine philosophische Klärung umstrittener Konzeptionen zu grundsätzlichen Fragen über die sozialen Beziehungen von Menschen, ihre Ziele, Erwartungen hinsichtlich der politischen Ordnung und ihrer Sicherung oder der äußeren Lebensbedingungen und ähnlichem dieser Art. Aber - wie schon gesagt - wenn es um konkrete Handlungsanweisung geht, weicht Aristoteles häufig solchen Erläuterungen aus. Die Detailausführung, die noch erfordert wäre, um einen solchen Staat Wirklichkeit werden zu lassen, liefert er in P o l. VII/VIII nicht selber, sondern überlässt sie dem Leser oder Hörer.

Für wen sind diese Ausführungen gedacht und in welcher Form trägt sie Aristoteles vor? Der Adressat dieser Schrift ist zweifellos der Gesetzgeber, von dem Aristoteles häufig spricht und der zusammen mit dem leitenden Staatsmann (πολιτικός) auch der Staatsgründer ist.[1] In der Gesetzgebung, bes. der Ordnung, in der sie den Zugang zur Macht regeln, legen sie den Charakter der Verfassung des Staates fest.[2] In E N X 10 (1180 b 13ff.) erwartet Aristoteles vom Gesetzgeber die Kenntnis ‚des Allgemeinen' und das Gleiche setzt er bei Regierenden, also dem Staatsmann, in P o l. III 15, 1286 a 16f. voraus. In der Tat hebt Aristoteles in P o l. VII/VIII auf das Allgemeine ab, die Erörterungen hier können als Teil der Ausbildung von Gesetzgeber und Staatsmann betrachtet werden,[3] die am ehesten von seinen Ausführungen in P o l. VII/VIII Nutzen ziehen.[4] Diese Theorie von P o l. VII/VIII, in der er die Prinzipien entwickelt,[5] nach denen der Gesetzgeber handeln soll, gibt die Antwort auf die Frage von E N X 10 (1180 b 29): „wie erwirbt man die Befähigung zum Gesetzgeber?" weit konkreter als die Andeutungen in E N X dies leisten.

[5] E N X 10, s. hier Bd. 1, 80–102.

[1] S.u. zu VII 2, 1324 b 26. Zu den Aufgaben des Staatsgründers in der Kolonialzeit s. Leschhorn 86f.; in Thurioi ebd. 136; im 4. Jahrh.: Epameinondas: ebd. 165f.; Timoleon ebd. 196.

[2] S.o. 73f. zu Timoleon.

[3] Wilamowitz 1893, I 361; 370; Leszl, in: Berti (Hrsg.) 1997, 292–295.

[4] Etwa wenn Aristoteles angibt, wie der Gesetzgeber gewisse Dinge regeln muss (z.B. VII 14, 1332 b 34; 1333 a 37; 16, 1334 b 29ff.; 1335 b 14ff.; VIII 2, 1337 a 33). Bemerkungen über die Aufgaben untergeordneter Beamten (17, 1336 a 39; b 3) sind Hinweise für den Gesetzgeber, entsprechende Regelungen zu erlassen.

[5] Vgl. E E I 6, 1216 b 36–39.

Diese Erörterungen geben die aristotelische *Theorie*[1] von einem Handeln, einem Handeln auf zwei Ebenen: dem Handeln, das die Gesetzgeber selber in ihren verschiedenen gesetzlichen Maßnahmen vollziehen sollen, und den Handlungen der Bürger, die diesen Anleitungen folgen. Das klärt den epistemologischen status dieser Theorie. Sie ist nicht phronēsis, die das betrachtet, was für einen selbst und und andere gut ist[2] - die Bürger bei ihren Beratungen würden diese phronēsis anwenden.[3] Zwar bezieht sich phronēsis nicht nur auf die Bedingungen des Einzelfalls (E N VI 9, 1142 a 23ff.), sondern auch auf allgemeine Prinzipien (8, 1141 b 14f.), und das Reflektieren des Gesetzgebers selber ist phronēsis (b 24f.), aber dieser muss bei seiner Umsetzung der allgemeinen Prinzipien die spezifischen Umstände berücksichtigen.[4] Die Anleitung der aristotelischen Theorie an die *Gesetzgeber aller besten* Staaten ist dagegen eine Stufe von der Gesetzgebung für bestimmte Staaten entfernt, sie kann deren konkrete Handlungsbedingungen nicht einbeziehen,[5] sie ist politikē epistēmē.[6]

Was ist die Form dieser Darlegungen? Es fällt auf, wie sehr Aristoteles den Rezipienten in seiner möglichen Reaktion auf die vorgetragenen Argumente mitberücksichtigt. Dies wird besonders in einer Bemerkung am Ende von P o l. VII 1 deutlich: er verspricht dort für den Fall, dass jemand von seinen Ausführungen nicht überzeugt ist, für später eine gründliche Untersuchung, in der er sich an diejenigen wenden will, die seine Darlegungen bestreiten (1324 a 2-4). L. Spengel äußerte sich dazu folgendermaßen: „So redet Aristoteles sonst nicht, dass wenn man diesen seinen jetzt vorgebrachten Gründen nicht glaube, er später sich darüber weiter erklären wolle ...“,[7] und der englische Kommentator R. Congreve (1855, z.St.) zitierte dies wörtlich.

[1] Vgl. VII 2, 1324 a 19f.; vgl. die ‚Theorie‘ der Verfassungen IV 1, 1288 b 12; b 22; E N X 10, 1181 b 18; b 20, vgl. E E I 6, 1216 b 35ff.; P o l. VII 4, 1325 b 34; die ‚Theorie‘ ökonomischer Fragen I 11, 1258 b 10f., vgl. allgemein innerhalb der Praxis E N X 10, 1179 b 1.

[2] E N VI 5, 1140 b 7ff. Sie ist erst recht nicht das Denken der Weisheit (σοφία), denn dies bezieht sich nicht auf die Bedingungen, glücklich zu werden: VI 13, 1143 b 19, vgl. 7, 1141 a 28f.

[3] E N VI 8, 1141 b 9ff.; P o l. VII 9, 1329 a 2-16.

[4] Forschner 1987, 57. Ein gutes Beispiel liefert P o l. VII 2, 1325 a 11-14. Phronēsis richtet sich auch auf die individuellen Bedingungen: E N VI 9, 1142 a 14.

[5] Aubenque in: Entretiens XI, 109-113. Selbst die Gesetzgebung, die eine Stufe unter der Anleitung an die Gesetzgeber steht, kann nicht die Gegenstände der Beratung festlegen: P o l. III 16, 1287 b 22.

[6] Vgl. IV 1, 1288 b 21f.; E E I 6, 1216 b 16-19: das Ziel der politikē epistēmē ist eine wohlgesetzliche Ordnung (eunomia). E N I 1, 1094 a 27ff.; epistēmē von phronesis unterschieden: VI 9, 1142 a 23, vgl. die Begründung von Berti in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1995, 435-459, dort 452-455 zum Unterschied von Gesetzgebung und politikē epistēmē; 456 zur Rolle des Philosophen. P o l. VII 2, 1324 b 29 kann wohl nicht so gedeutet werden, dass Aristoteles auch die Tätigkeit des Staatsmannes epistēmē nannte (s. Anm.). Epistēmē bezieht sich auf das Allgemeine: E N X 10, 1180 b 15f.

[7] 1849, 46. Lediglich in P o l. III 16 gibt Aristoteles die Stellungnahme von Personen, die mit der bisherigen Erörterung vertraut sind und sich darauf beziehen (ausdrücklich 1287 b 11),

Diese ungewöhnliche Bemerkung von P o l. VII 1 bedeutet zumindest zweierlei: einmal hat Aristoteles selber eingeräumt, dass er in der vorliegenden Abhandlung, nicht in jeder Hinsicht alles hinreichend begründen kann und bei einigen seiner Äußerungen Fragen offenlässt, aber er hat dies für den gegenwärtigen Zweck hingenommen und von den Rezipienten das gleiche erwartet.

Zum anderen ist sehr wohl zu erwarten, dass ein philosophischer Autor mit seinem Werk den Widerspruch eines Zeitgenossen findet, als dass er dies eigens erwähnen müsste und eine Replik in Aussicht stellt. Wenn Aristoteles hier im Plural von Leuten, die seine Ausführungen bestreiten könnten,[1] spricht, auf deren Einwände er „im Rahmen der gegenwärtigen Behandlung" nicht eingehen könne, dann nimmt er an, dass die Einwendungen, mit denen er rechnet, schon im Verlauf seiner Darlegungen vorgetragen werden, wobei diejenigen, die solche Einwände machen, offensichtlich darauf drängen, dass Aristoteles ihnen unmittelbar antwortet. Er will dies aber jetzt nicht tun, sondern bei einer späteren Gelegenheit, und dann gründlicher. Die einfachste Erklärung, die all diesen Gesichtspunkten Rechnung trägt, ist doch wohl die, dass Aristoteles hier eine Vorlesung[2] - oder da dies zu sehr auf den Lehrbetrieb eingeengt ist[3] - eine öffentliche Lesung dieser Abhandlung zum besten Staat voraussetzt, zu der er Einwände erwartet. Er möchte aber mit seinen Ausführungen fortfahren, da das Eingehen auf Einwände eine gründlichere Entgegnung verlangt. Er macht diese Äußerung im Zusammenhang seiner Bestimmung von Glück und gerade hierbei hatte er sich betont von anderen Auffassungen abgegrenzt,[4] sodass er mit Widerspruch rechnen konnte.

Die Hypothese, dass diese Bücher ursprünglich für den öffentlichen Vortrag konzipiert waren, dass also der Rezipient der Hörer war, der dem Vortragenden gegenübersitzt - ein anspruchsvoller Hörer, dessen Interesse nicht allein schon durch die Sache gewonnen und erhalten wurde,[5] wird auch durch die stilistische Ausfeilung[6] gestützt: gerade diese beiden Bücher weisen ein weitgehendes Vermeiden des Hiats auf,[7] ein stilistisches Mittel, das am ehesten den

wieder, s. hier Bd. 2, S. 560 Vorbem.

[1] *πρὸς δὲ τοὺς ἀμφισβητοῦντας* 1324 a 2.

[2] Setzt auch VII 1, 1323 a 34 *ἀλλὰ ταῦτα μὲν λεγόμενα ὥσπερ πάντες ἂν συγχωρήσειαν*, „Solchen Äußerungen (wörtlich: diesem, wenn es vorgetragen wird: *ταῦτα λεγόμενα*) dürften so gut wie alle zustimmen", den mündlichen Vortrag voraus?

[3] Vgl. meine Einwände in: Philologus 133, 1989, 177–191.

[4] 1, 1323 a 38, vgl. 5, 1326 b 36–39.

[5] Vgl. Stark, in: Entretiens XI, 1965, 40: „auf die weitere Öffentlichkeit berechnete Lehreinheit"; so Wilamowitz I 309f. zu A t h. P o l.

[6] S. diesen Kommentar Bd. 1, 65 mit Anm. 2, anders allgemein Düring 1966, 555: „unliterarische Prosa".

[7] F. Blass, Die Attische Beredsamkeit, Leipzig II 1, ^{2}1892, 140; 459 Anm. 3: außer nach allen „des eigenen vollen Inhalts ermangelnden und darum mit anderen sich zusammenschließenden Wörtern" wie Präpositionen, Konjunktionen, Pronomina (dort Verzeichnis der wenigen Hiate).

Wohlklang für das Hören bewirkt.[1] Zu den gesuchten stilistischen Mitteln[2] gehören auch Homöoteleuta sentenziös gegenübergestellter Ausdrücke[3] oder die betonte Nebeneinanderstellung entgegengesetzter Begriffe[4] oder verschiedener Formen des gleichen Wortes.[5] In der Häufung dieser Stilmittel stehen die Bücher VII/VIII in P o l. allein. Diese Besonderheit der literarischen Form von P o l. VII/VIII findet allgemein in der Forschung keine Beachtung, obwohl sie doch bei der Frage, wie diese Bücher zu den vorausgehenden Büchern I–VI stehen oder ob sie einmal eine selbständige Abhandlung bildeten,[6] von eminenter Bedeutung ist. Jedenfalls würde es dieser stilistischen Ausgestaltung zuwiderlaufen, wenn Aristoteles beim Vortrag von der schriftlichen Vorlage abweichen würde, diese ist also nicht nur die Skizze einer Vorlesung. Die Sorgfalt, die Aristoteles auf den Stil verwendet, lässt darauf schließen, dass eine Veröffentlichung geplant war.[7]

Wirkungsvoll in einem mündlichen Vortrag[8] sind auch andere Merkmale der literarischen Gestaltung: realistische Beobachtungen,[9] die Wahl drastischer,

[1] Anders Blass a.O. 460, der die Tatsache, dass wohl Platon in den späteren Dialogen und Aristoteles in manchen Schriften Hiat vermeidet, dagegen nicht die attischen Redner, in der Weise erklärt, dass diese durch Pausen „beim lebendigen Vortrag einen Hiat völlig verdecken“ konnten, während der Hiat beim Lesen auffiel.

[2] Die einfallslos scheinende Wiederholung des gleichen Verbs *ὑπάρχειν* ist kaum stilistische Nachlässigkeit, s.u. zu VII 6, 1327 a 40.

[3] VII 12, 1331 b 19 *οὐ γὰρ χαλεπόν ἐστι τὰ τοιαῦτα νοῆσαι, ἀλλὰ ποιῆσαι μᾶλλον*; vgl. b 21 *τὸ μὲν γὰρ λέγειν εὐχῆς ἔργον ἐστί, τὸ δὲ συμβῆναι τύχης*; vgl. 14, 1333 b 15 *καὶ κατὰ τὸν λόγον ἐστὶν εὐέλεγκτα καὶ τοῖς ἔργοις ἐξεληλέγκται νῦν*; VIII 6, 1341 a 8f. *ἀσκήσεις – χρήσεις – μαθήσεις*. Vgl. Chiasmus VII 7, 1327 b 39f., s. Anm. s.f.; 10, 1329 b 3f.; b 15–18; VIII 3, 1338 a 10; die Verbindung von Parallelismus und Chiasmus VII 3, 1325 b 11; 12, 1331 a 38 *παρὰ μὲν τοῖς νεωτέροις ἄρχοντάς τινας διατρίβειν, τοὺς δὲ πρεσβυτέρους παρὰ τοῖς ἄρχουσιν* ; vgl. 16, 1334 b 36; 1335 a 40ff. (s. Anm.). Paronomasie 2, 1324 a 22 *πάρεργον – ἔργον*. Enthält entsprechend 14, 1333 b 22 *οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν* ein Wortspiel?

[4] *σπουδὴ παιδιᾶς … χάριν ἀνδράσιν* VIII 5, 1339 a 32 – das jeweils zweite Wort bildet in je eigener Weise den Gegensatz zum vorausgehenden: *παιδιᾶς* zu *σπουδὴ* und *ἀνδράσιν* zu *παιδιᾶς*, s. Anm. zu a 31 und a 32; vielleicht auch 3, 1337 b 35 *ὅ τι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν*.

[5] VIII 4, 1338 b 28 *τῷ μόνους μὴ πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν*, s.u. zu VIII 1, 1337 a 26; Kühner-Gerth II 602.2.

[6] Newman I 297 Anm. 2; Stark, in: Entretiens XI, 1965, 45; Flashar 1983, 248 „Einzellogoi“, „Einzeluntersuchungen“, s.u. 159

[7] Contra Lloyd, 1996, 2, zum überlieferten Corpus: „these are not works prepared for publication as literature“, offensichtlich nach Ross, OCD[1] 95, Sp. 2, s.v. Aristotle.

[8] In M e t. α 3, 994 b 32ff. stellt Aristoteles gerade diesen Zusammenhang zwischen der Gewohnheit des Zuhörers und der Form der Argumentation her: unter drei verschiedenen Gruppen nennt er eine, die verlangt, einen Dichter als Zeugen aufzurufen. In P o l. VII 7, 1327 b 41ff. gibt er eine Erklärung des mutartigen Vermögens der Seele unter Hinweis auf ein Gedicht, ohne auf andere, eher philosophische Studien Bezug zu nehmen, weiteres s.u. 96 Anm. 6.

[9] Man gibt Kindern eine Rassel, damit sie nichts im Hause zerbrechen, denn sie können nicht

ziemlich extremer Beispiele,[1] prägnante Parallelen oder Illustrationen,[2] Sarkasmus,[3] rhetorische Fragen,[4] eine Anekdote über die primadonnenhaften Forderungen eines Schauspielers,[5] einige eher unterhaltsame Details ethnographischer Herkunft,[6] Legenden,[7] oder Abschweifungen wie historische Exkurse.[8] Diese Abschnitte, die die sonst eher trockene Untersuchung auflockern,[9] könnten durchaus auch anders als durch den Zweck, die Aufmerksamkeit gebildeter oder anspruchsvoller Zuhörer zu erhalten, erklärt werden, aber sie passen andererseits doch sehr gut in eine solche ursprünglich für einen mündlichen Vortrag geplante Abhandlung. Insgesamt wirbt Aristoteles sozusagen um den Hörer oder Leser,[10] damit dieser sich von ihm überzeugen lässt und ihm zustimmt.[11] Das Motiv ‚Zustimmung zu seinen Darlegungen' ist ein wichtiges Motiv platonischer Dialoge,[12] d.h. des - dort fiktiven - Austauschs von Meinungen von Männern, die die Lösung einer Frage versuchen.

still halten: VIII 6, 1340 b 26–29.

[1] VII 1, 1323 a 29ff. über einen Mann, der die vorbeischwirrenden Fliegen fürchtet und vor dem Schlimmsten nicht Halt macht, wenn ihn die Begierde nach Essen oder Trinken überkommt; vgl. 2, 1324 b 39: man jagt nicht Menschen, um Fleisch für eine Mahlzeit oder Opfer zu haben; 3, 1325 a 38ff., wonach in der Gier nach Macht ein Vater nicht auf seine Kinder und die Kinder nicht auf den Vater und kein Freund auf seinen Freund Rücksicht nehmen dürften; vgl. 11, 1331 a 5: die Forderung, Städte nicht mit Mauern zu befestigen, läuft auf das Gleiche heraus wie Privathäuser nicht mit Mauern zu umgeben, da dadurch die Bewohner unmännlich würden.

[2] VII 4, 1326 a 12ff. die Klärung von Größe als Funktionsbegriff: man wird den Arzt Hippokrates ‚größer' bezeichnen als einen anderen Mann, der ihn an Körpergröße überragt; vgl. b 3ff. in einer Argumentation über die Bevölkerungszahl: wer soll Herold in einer Gemeinschaft mit zu vielen Bewohnern sein, wenn er nicht Stentors Stimme hat?

[3] VII 14, 1333 b 21ff.: Die Spartaner, die Glück und Herrschaft über andere gleichsetzten, sind offensichtlich nach dem Verlust dieser Herrschaft nicht mehr glücklich.

[4] VII 2, 1324 b 26; 4, 1326 b 5ff.

[5] VII 17, 1336 b 27 über Theodoros, der nicht erlaubte, dass jemand vor ihm auf der Bühne erschien.

[6] Kriegerisches Brauchtum: 2, 1324 b 9–21; VIII 4, 1338 b 19–24: Abhärtung von Kindern: VII 17, 1336 a 15–18; Nahrung: a 6; mechanische Stützen für biegsame Gliedmaße: a 10. In R h e t. I 5, 1360 a 34ff. hatte Aristoteles die Benutzung solchen ethnographischen Materials für die Gesetzgebung empfohlen.

[7] P o l. VIII 6, 1341 b 2ff. die Legende über Athena, die den Aulos wegwarf.

[8] VIII 6, 1341 a 26ff. zur Nutzung des Aulos in der Erziehung - der Exkurs über den Ursprung der Trennung von Kriegern und Landwirten und den der Syssitien in VII 10 ist danach weniger ungewöhnlich, als es sonst scheint.

[9] Sie sind rhetorischer Art, vgl. Berti 1997, 408.

[10] Vgl. Zeller II 2, 672 Anm. 2 (auf S. 678).

[11] VII 1, 1323 a 19f.; b 23 u.ö. Als Ziel ist das in E E I 6, 1216 b 28ff. betont ausgesprochen, vgl. Dirlmeier z.St. Der Gesprächspartner des dialektischen Disputierens ist gleichsam geistig präsent, vgl. Voigtländer 1980, 436.

[12] Vgl. E u t h d. 280 b 1–5; R e p. VI 485 a 5 *καὶ οἶμαι, ἐὰν ἐκείνην ἱκανῶς ὁμολογήσωμεν, ὁμολογήσειν καὶ* ..., vgl. a 10 *ὡμολογήσθω ἡμῖν*, dann b 4 *'Ωμολογήσθω*; IX 588 b 6 u.ö., vgl. Kullmann 1998, 55f. zu ‚Übereinstimmung' in den platonischen Frühdialogen und in

Auch die Disposition der Themen in P o l. VII/VIII lässt sich gut aus der möglichen ursprünglichen Bestimmung dieses Textes, nämlich für öffentliche Lesung, erklären. Der Aufbau der Gedanken dieser Bücher, d.h. die Abfolge der behandelten Gegenstände, ist nicht linear, ich meine damit, dass der eine Gedankenkomplex sich organisch aus dem anderen entwickelt. Aristoteles erörtert vielmehr eine Anzahl selbständiger Themen, wobei er häufig ganz unvermittelt mit der Formulierung einer neuen Aporie einsetzt, deren Zusammenhang mit dem zuletzt behandelten Gegenstand bzw. dem Ganzen er selber nicht klärt;[1] dies könnte die Behandlung eines jeweils in sich abgeschlossenen Themenkomplexes in der jeweiligen Lehreinheit sein.

Generell legt Aristoteles in P o l. VII/VIII eine Reihe von jeweils in sich geschlossenen Erörterungen zu einer Vielzahl von Fragen vor und behandelt sie jeweils so umfassend nach allen ihren Voraussetzungen und Implikationen, dass bisweilen frühere Darlegungen wiederholt werden: nachdem er in P o l. VII 1, 1323 a 19ff. darüber Einigkeit erzielen hatte, was das beste Leben, d.h. Glück, ist, und eine Bestimmung gegeben hatte (b 21ff.), bemerkt er später in 13, 1332 a 7: „es darf nicht ungeklärt bleiben, was das Glück ist“, und bestimmt dies jetzt unter Hinweis auf seine ethischen Untersuchungen.[2] Das Streben von Staaten, ihre Macht soweit wie möglich über andere auszudehnen, war in 2, 1324 b 3ff. ausführlich erörtert worden, in Kap. 14, 1333 b 12ff. behandelt Aristoteles dies erneut, nicht weniger ausführlich und mit deutlichen Übereinstimmungen in der Argumentation.[3] In Kap. 9 hatte er hergeleitet, dass diejenigen, die aktiv militärisch dienen, noch nicht dann schon politische oder richterliche Entscheidungen treffen, sondern erst in einem späteren Alter - entsprechend der natürlichen Entwicklung, die den Jüngeren physische Kraft, den Älteren Vernunft gibt (1329 a 6ff.) - dies wird in Kap. 14, 1332 b 12-1333 a 3 erneut begründet.

Eine Verzweiflungskur des Philologen wäre, hier in allen Fällen[4] Überarbeitung durch Aristoteles oder einen späteren Herausgeber anzunehmen, bei der Dubletten entstanden.[5] Gerade die Widerholung seiner Begründung der politischen Stellung der Krieger kann eine solche Argumentation widerlegen, denn Aristoteles verweist bei der Wiederaufnahme (1332 b 35) auf seine frühere Erörterung[6] und setzt sie damit voraus. Die beiden Behandlungen ergänzen sich, die spätere in Kap. 14, 1332 b 42ff. wird nicht nur von einem anderen Ge-

Aristoteles' T o p.

[1] VII 2, 1324 a 13; 6, 1327 a 11; a 40; 7, 1327 b 19 u.ö.

[2] 1332 a 8, ein weiterer Verweis auf eine Erörterung der Ethik dann a 21.

[3] Vgl. 2, 1324 b 36ff. mit 14, 1333 b 12ff.

[4] An einigen Stellen scheint Aristoteles Abschnitte später eingefügt zu haben, die Wiederholung der Seelenteilung VII 15, 1334 b 17ff. nach 14, 1333 a 16ff. ist einer dieser Fälle.

[5] So z.B. Susemihl in Susemihl-Hicks zu VII 13, 1331 b 22; 1332 a 3 (= Anm. 872); 1332 a 25 (= Anm. 881).

sichtspunkt her vorgenommen,[1] sondern findet sich auch in einem anderen Zusammenhang: jetzt als Teil der Erziehungsabhandlung, deren Erörterung Aristoteles in 13, 1332 a 38ff.; b 10f. begonnen hatte. Die Erziehung hat ja die jungen Männer auf ihre spätere Stellung im Staat, d.h. hier auf die Position im Herrschaftsgefüge, vorzubereiten. Ebenso dient die Erörterung der Ausdehnung von Herrschaft jeweils verschiedenen Zwecken: in Kap. 2, um Missverständnisse hinsichtlich des besten Lebens auszuräumen, in Kap. 14 steht sie wieder im Zusammenhang der Erziehungsziele (1333 b 3ff.).

Sicherlich hätte Aristoteles bei der ersten Behandlung beider Themen auch schon jeweils auf die Erziehung eingehen können, aber das hätte jede dieser Erörterungen überfrachtet oder unübersichtlich gemacht. Weil für ihn die Erziehung so wichtig war, dass er ihr eine eigene Abhandlung innerhalb dieser Studie zum besten Staat widmet, entschied er sich früher behandelte Themen in diesem neuen Zusammenhang erneut aufzugreifen. Dabei ließen sich teilweise Wiederholungen oder Überschneidungen nicht vermeiden. Zugleich wäre aber die spätere Erörterung etwa der Erziehung zum richtigen Verhalten in den Beziehungen zu anderen Staaten (14, 1333 b 26ff.) ohne die vorausgehende von VII 2–3 kaum überzeugend.

Aristoteles hätte sich auch jeweils bei dem zweiten Eingehen auf ein früher behandeltes Problem mit einem kürzeren Hinweis darauf begnügen können. Die Tatsache, dass er ausführlicher auf die früher behandelten Themen eingeht, lässt sich gut aus der möglichen ursprünglichen Bestimmung dieses Textes, nämlich für öffentliche Lesung, erklären: zur Erinnerung der *Hörer* werden gewisse Darlegungen wiederholt. Der Text war nicht zum individuellen Studium, zum ‚Nachschlagen' in einer Rolle gedacht, wie man das z.B. bei P o l. V annehmen muss.[2]

Wenn Aristoteles vorher behandelte Themen erneut aufgreift, dann meistens in der Weise, dass die zweite Behandlung über die vorausgehenden vertiefend hinausgeht. Grundfragen zum Glück waren in P o l. VII 1 „als Vorrede" angesprochen, später, in Kap. 13 kommt er darauf erneut zurück, jetzt mit einem Verweis auf die ethischen Erörterungen, und mit Differenzierungen und zusätzlichen Erklärungen (1332 a 7f.), die sich in Kap. 1 nicht fanden.[3] Man kann vielleicht auch sagen, dass der Leser nach den vorausgehenden Darlegungen jetzt die Stufe erreicht hat, den Erörterungen der Ethik zu folgen. Hinzukommt, dass bei der Wiederaufnahme der Behandlung der äußeren Verhältnisse (Kap. 11-12) und des Ziels, d.h. des besten Lebens (Kap. 13-15), Aristoteles die jetzt bestehende Möglichkeit nutzt, diese Themen in der Weise zu erörtern,

[6] Ebenso verweist er in VII 13, 1332 b 8f. auf VII 7.

[1] Von der Stellung im Herrschaftsgefüge war in 9, 1329 a 2–17 nicht die Rede, weiteres s.u. Vorbem. zu VII 14.

[2] S. diesen Kommentar Bd. 1, 59.

[3] In P o l. VII 1, 1323 a 35ff. hatte Ar. sich nur über die Quantität der als für das Glück unverzichtbar angesehenen äußeren Güter ausgesprochen, erst in 13, 1332 a 22–25 erklärt er, in

wie sie sich gegenseitig beeinflussen,[1] was bei der ersten Einführung jedes dieser Themen noch nicht möglich war. Der erreichte Erkenntnisfortschritt[2] wird bei der erneuten Diskussion eines früher behandelten Themas genutzt und erlaubt seine vertiefte Durchdringung. Aristoteles schafft sich mit dieser Kompositionsweise die Voraussetzungen, um zunehmend die Fragen in ihrer ganzen Komplexität erörtern zu können.

Ein Aspekt des Eingehens auf den Rezipienten, der didaktischen Aufbereitung des Materials könnte in dem Kompositionsprinzip der *variatio* bestehen. Unten (S. 106) bei dem Überblick über den Inhalt, bes. Pol. VII 13-15, werde ich ausführen, dass Aristoteles offensichtlich sicherstellen wollte, dass seine eher theoretischen Darlegungen über die Bedingungen der Seele nicht als geschlossener Block vorgetragen, sondern durch eingeschobene Abschnitte über die Herrschaftsstruktur des besten Staates oder die Verfehlung des richtigen Ziels in Sparta voneinander getrennt und jeweils in ihrem Bezug auf konkrete Bedingungen des besten Staates oder anderer Staaten in ihrer praktischen Bedeutung verstanden werden.

Ausgangspunkt für diese Bemerkungen war die Beobachtung, dass Aristoteles mit Widerspruch gegen seine Ausführungen rechnete. Das ist umso mehr verständlich, da widersprüchliche Auffassungen, zu den Dingen, die er behandelt, schon vorher existierten. Wie umstritten, unklar oder verwirrt ihm die Vorstellungen der meisten Leute zu den Fragen, die er erörtert, erscheinen, wird besonders in den Bemerkungen, die er seiner Behandlung der Erziehung in Pol. VIII 2 vorausschickt, deutlich:

> Jetzt sei „man sich darüber *uneins*, wie man hierbei vorgehen soll. Denn *nicht alle glauben*, dass die Kinder die gleichen Dinge lernen müssen, um persönliche Vorzüglichkeit oder das beste Leben zu erreichen; und es *ist* auch *unklar*, ob man dabei mehr auf die Ausbildung des Intellekts oder des Charakters der Seele hinarbeiten soll. Die jetzt allgemein übliche Erziehung *bietet ein verwirrendes* Bild und *liefert keine Klarheit* darüber, ob man die für das Leben nützlichen Dinge oder das, was zu persönlicher Vorzüglichkeit beiträgt, oder Wissen, das nicht irgendwie angewandt werden kann, lernen soll – für alle Möglichkeiten haben sich ja bestimmte Leute ausgesprochen. Hierbei gibt es *keine Einigkeit* über die Wege, die zu persönlicher Vorzüglichkeit führen ...“ (2, 1337 a 35ff.).

Es gibt kaum einen Gegenstand, den Aristoteles in Pol. VII/VIII behandelt, zu dem er nicht bemerkt, dass dazu schon bestimmte Auffassungen, die wiederum Verhaltensweisen bestimmen, vorliegen. In der Tat, jeder hat zu Fragen der Politik oder öffentlichen Erziehung und dazu, wie man es in diesen Gebie-

welchem Sinne, genauer: *für wen* diese Güter gut sind.

[1] S.u. 103f. zu VII 12f. im Verhältnis zu VII 4-7, s.u. Vorbem. zu VII 13.

[2] Richtig Lord 1982, 32: „Not every stage of every argument can be expected to reflect Aristotle's real views“, s. diesen Kommentar Bd. 2, 110.

ten besser machen kann, eine Meinung. Überraschend ist nur, dass Aristoteles in seiner Abhandlung über den besten Staat es wichtig findet, solche Vorstellungen in dem Ausmaße, in dem er dies tut, nicht nur zu zitieren, sondern zum Ausgangspunkt seiner Argumentation zu machen.

Häufig gibt er zu Beginn einer Erörterung solche von anderen vertretenen Auffassungen kurz, aber genau an,[1] besonders bemerkt er häufig, dass sie umstritten[2] bzw. ungeklärt[3] oder gar unrichtig sind.[4] Oder er beginnt mit der Formulierung einer Aporie,[5] wobei klar wird, dass er damit auf vorherrschende Meinungen Bezug nimmt;[6] er formuliert Alternativen, zwischen denen man entweder eine Wahl treffen muss oder deren „Gegensätze (er) auf einem höheren Standpunkt zu versöhnen" sucht,[7] wobei die Alternativen in dieser oder ähnlicher Form den Standpunkt gewisser Leute wiedergeben.[8] Oder er verweist im Verlauf einer Beweisführung auf bestimmte Meinungen, die einen neuen Gesichtspunkt in die Argumentation einbringen.[9] Schon bei der Wiedergabe solcher Meinungen zeigt sich bisweilen das klärende Eingreifen des Philosophen, der darlegt, wie diese Auffassungen einander zugeordnet werden müssen.[10] Aristoteles setzt diese unterschiedlichen Auffassungen voraus, um dann nicht nur seine eigene Position davon abzugrenzen und zu begründen,[11] sondern bisweilen auch zu erklären, warum[12] oder in welcher Hinsicht jene

[1] VII 4, 1326 a 8; 7, 1327 b 38ff.; VIII 6, 1340 b 40, vgl. b 34.

[2] S.u. zu VII 1, 1323 a 34.

[3] VII 1, 1323 a 35; 2, 1324 a 25; 3, 1325 a 17ff.; 6, 1327 a 11–18; VIII 2, 1337 a 35; b 2f.; b 22ff.; 3, 1338 a 7.

[4] VII 14, 1333 b 5ff.; 17, 1336 a 34ff.; VIII 6, 1340 b 34; 7, 1342 a 32; b 23.

[5] VII 17, 1336 b 25f.; VIII 5, 1339 a 11ff.; a 41ff. Besonders P o l. VII ist aporetisch im aristotelischen Sinne, wie III, s. hier Bd. 2, 110. Man muss alle Schwierigkeiten (ἀπορίαι) zunächst betrachten, da sie für die Fragestellung wie ein Knoten sind, den man zuerst lösen muss: M e t. B 1, 995 a 25–b 4.

[6] P o l. VIII 3, 1337 b 28.

[7] Düring 1966, 518.

[8] 2, 1324 a 14; a 35ff.; 3, 1325 a 34 (fiktiv, aber ‚sie' a 41; b 2); VIII 2, 1337 a 40. Aristoteles' Rolle ist nicht Partei, sondern Richter in dem Streit der Meinungen: D e c a e l. I 10, 279 b 5–12.

[9] P o l. VII 2, 1324 b 32ff.; 3, 1325 b 17. Ein gutes Beispiel bildet VII 14, 1332 b 32ff.: nachdem Aristoteles begründet hatte, dass alle Gleichen in gleicher Weise am Wechsel von Regieren und Regiertwerden beteiligt sein müssen, fügt er hinzu, es sei andererseits *unbestritten*, dass die Regierenden und die Regierten verschieden sein müssen. Diese unbestrittene, also von allen geteilte Auffassung bildet dann den Ausgangspunkt für seine Zuweisung von Herrschaftsaufgaben entsprechend der Altersstruktur. Vgl. 1333 a 2 „wie man sagt"; 1, 1323 a 24ff., vgl. a 27; a 34: „so ziemlich alle zustimmen"; 2, 1324 a 7–12; a 25ff.; 10, 1330 a 3ff.

[10] Vgl. VII 2, 1324 a 39: „gleichsam von der dazu entgegengesetzten Position her …"

[11] Denn nur, wenn bei Gerechtigkeit oder überhaupt dem, was unter die Politik fällt, die Tatsachen, das Dass (τὸ ὅτι), als Ausgangspunkt (ἀρχή) hinreichend klar sind, braucht man nicht die Begründung, das Warum (τὸ διότι): E N I 2, 1095 b 3–7.

[12] Vgl. P h y s. IV 4, 211 a 10f.: die Betrachtung muss den *Grund* der Schwierigkeiten erläutern, vgl. E N VII 15, 1154 a 22–25.

von ihm zitierten Auffassungen teilweise[1] oder völlig unhaltbar sind - besonders deutlich ist dies in P o l. VII Kap. 1-4. In dem Dickicht der allgemeinen Verwirrung will Aristoteles Klarheit stiften und Einigkeit erreichen.[2]

In E N I hatte Aristoteles bei der Behandlung des Glücks gefordert, auch das, was man darüber allgemein sagt, zu berücksichtigen,[3] d.h. kritisch zu überprüfen.[4] Und in E N VII 1, 1145 b 2-7 beschreibt er seine Methode in der Weise, dass er zuerst die Äußerungen[5] zu der vorliegenden Frage feststellen, dann die damit verbundenen Probleme aufwerfen wolle, um so - wenn möglich - alle, oder die meisten oder die geläufigen Auffassungen (ἔνδοξα) zu beweisen. Dieser Abschnitt gilt allgemein als die Darstellung des dialektischen Vorgehens nicht nur in der Ethik, sondern bei Aristoteles überhaupt.[6] Auch in P o l. VII/VIII zieht Aristoteles als bekannt vorausgesetzte Auffassungen heran,[7] um über sie hinauszugehen,[8] indem er entweder darlegt, dass sie - zu ihrer äußersten Konsequenz geführt - anerkannten Auffassungen widersprechen,[9] oder er zeigt, zu welchem Grade sie wahr sind,[10] und formuliert auf ihrer Grundlage die Position, die er als die richtige ansieht.[11] So gibt Aristoteles an, dass über bestimmte Auffassungen Einigkeit besteht.[12] Man beruft

[1] Dafür s. P o l. VII 3, 1325 a 23ff.

[2] Dies ist Ziel der Dialektik vgl. Voigtländer 1980, 435 mit Anm. 112.

[3] E N I 8, 1098 b 8ff., vgl. b 26ff.: man darf erwarten, dass die Menge oder die wenigen, die sich eines hohen Ansehens erfreuen, nicht völlig in die Irre gehen, sondern wenigstens in einem oder dem meisten das Richtige treffen; E E I 6, 1216 b 26-32.

[4] ἐξετάζειν: I 2, 1095 a 28-30, vgl. E E I 3, 1215 a 5-7; T o p. I 2, 101 a 36-b 4.

[5] τὰ φαινόμενα, s. G.E.L. Owen, *Tithenai ta phainomena* (1961), jetzt in Owen, Logic, science, and dialectic. Collected papers in Greek philosophy (hrsg. M. Nussbaum), Ithaca 1986, 239-251.

[6] Cooper 69; Vorbehalte dagegen bei Brunschwig 117-119, der den ‚fundamentalen Unterschied' zum dialektischen Verfahren nach der T o p. hinsichtlich der Geltung der *endoxa* beschreibt.

[7] γνώριμα ἡμῖν, vgl. E N I 2, 1095 b 2-4; VI 4, 1139 b 26, mit Verweis auf die Analytiken, vgl. A n a l. P o s t. I 1, 71 a 1ff.; 2, 71 b 33-72 a 4; Evans 1977, 93f.

[8] Zu den durch Dialektik zu klärenden Fragen gehören solche, über die es entgegengesetzte Argumentationen gibt: T o p. I 11, 104 b 12-14, diese Meinungsverschiedenheit ist ein ‚Problem' (πρόβλημα): Voigtländer 444.

[9] S.u. zu VII 3, 1325 a 37.

[10] VII 10, 1330 a 3-5 geht Aristoteles davon aus, dass sich alle über den Nutzen der gemeinsamen Mahlzeiten einig sind. Das heißt aber nicht, dass er sie deswegen einfach übernimmt, sondern er will später darlegen, warum er dem zustimmt. Zum Vorgehen vgl. D e a n i m. I 2, 403 b 20-24.

[11] P o l. VII 2, 1324 a 25ff.; 5, 1326 b 27f.; 6, 1327 a 40f.; 9, 1329 a 24; 13, 1331 b 39; 15, 1334 b 22ff.; VIII 2, 1337 b 4f.; 5, 1339 a 26f.; 1340 a 39; 7, 1341 b 23 - oder evident wenigstens im Kreis derjenigen, die mit seinen Einteilungen vertraut sind: VII 14, 1333 a 20.

[12] 1, 1323 a 24; a 27; 2, 1324 a 7-13; 5, 1326 b 27; VIII 1, 1337 a 11ff.; 3, 1338 a 6f.; 5, 1339 b 18; 7, 1342 b 12, vgl. VII 14, 1332 b 32f.: „es ist unbestritten". Eine Auffassung, die auf dem Consensus aller oder der meisten oder der Weisen beruht, kann eine dialektische Prämisse bilden: Voigtländer 444.

sich auf sie, um bestimmte Vorstellungen zu einer Sache zu überprüfen, oder man benutzt sie als Prämissen wie im dialektischen Syllogismus nach T o p. I.[1] Als Maßstab benutzt er dabei wiederum Auffassungen,[2] jedoch solche, die von allen, den meisten, den bekanntesten oder anerkannten Männern vertreten werden (ἔνδοξα).[3] Man findet in P o l. VII/VIII häufig die Berufung auf Experten oder den Appell, auf solche Fachleute zu hören, z.B. in militärischen Dingen, Gesundheitsangelegenheiten oder Fragen der musikalischen Erziehung.[4] Auch die Berufung auf die Götter,[5] Orakel,[6] Dichter,[7] ein Sprichwort[8] oder auf die Könige der Perser und Meder, die offensichtlich wissen müssen, wie man sich vergnügt,[9] dient dem gleichen Zweck. Zu den vielfältigen anderen Mittel, auf die Aristoteles seine Argumentation stützt, gehören der Hinweis auf Erfahrungen[10] oder Beobachtungen,[11] die unrichtige Auffassungen widerlegen[12] oder

[1] Zum dialektischen Syllogismus s. Voigtländer 1980, 438. Zum dialektischen Vorgehen s. E. Berti 1975, Kap. 6, S. 109–133: La Dialettica in Aristotele; dgl. Does Aristotle's Conception of Dialectic Develop?, in W. Wians (Hrsg.) 1996, 105–130. Zur Dialektik s. Greenwood 1909, 127-144; Voigtländer 1980, 432-467; Evans 1977; für eine knappe Darstellung des dialektischen Vorgehens s. Burnet 1900, xl-xliii; Joachim 28–30; Cooper 66–71; Hardie ²1980, 37–45; zur Methode in der der praktischen Philosophie: Forschner 1987; in P o l.: Kullmann 1998, 325-327; in den Ethiken: Evans 1977, 85–89; Barnes, RIPh 34, 1980, 490–511; Lengen 2002; in E N I Voigtländer 1980, 467–515.

[2] Für diese Unterscheidung von δόξα und ἔνδοξα s. Berti in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1995, 440.

[3] T o p. I 1, 100 a 29ff., vgl. 100 b 21–23: was allen oder den meisten oder den Weisen richtig erscheint (die Nennung der Personen, auf deren Auffassungen man sich beruft, ist in absteigender Ordnung: Brunschwig 116); 10, 104 a 8–12; 14, 105 a 34–b 18; E N VI 12, 1143 b 11–14; X 2, 1172 b 36f.; A n a l. P r. I 30, 46 a 9f.; R h e t. II 23, 1398 b 20ff.: Schluss aus dem Urteil, das die meisten, die Experten (alle oder die meisten), die Guten zur gleichen Frage gefällt haben, vgl. I 6, 1363 a 16–19; dies gilt allgemein für Dialektiker: M e t. B 1, 995 b 23f., vgl. Voigtländer 1980, 437-467; Evans 1977, 77–85; Brunschwig 114–119.

[4] VII 5, 1326 b 39 (militärisch); 16, 1335 a 39–b 2 (Gesundheit); VIII 5, 1340 b 5; b 18; 7, 1341 b 27ff.; b 32ff.; 1342 a 30 (Musik). Berufung auf die ‚Alten': VIII 3, 1338 a 35f. Auffassungen, die auf technai zurückgehen, sind dialektische Prämissen: T o p. I 10, 104 a 33–37, vgl. a 12–15. Andererseits ist Aristoteles kritisch gegenüber bestimmten Thesen von Philosophen: P o l. VII 3, 1325 a 27–34; 5, 1326 b 32–39; VIII 7, 1342 b 23ff. Auffassungen von Experten sind nur dann ἔνδοξα, wenn sie anerkannten Auffassungen nicht widersprechen: Brunschwig 116.

[5] VII 1, 1323 b 23f. – sie dienen als „Zeuge" (μάρτυς – vgl. dafür E E I 6, 1216 b 26–28 und Dirlmeier z.St.); P o l. VII 3, 1325 b 28; 4, 1326 a 32; b 12; VIII 5, 1339 b 7ff. Vgl. R h e t. II 23, 1398 b 26: Argumentation, die das Urteil von unangefochtenen Autoritäten, wie Göttern, des Vaters oder Lehrers, benutzt, vgl. 1399 a 3; vgl. I 6, 1363 a 17–19.

[6] P o l. VII 16, 1335 a 19.

[7] VII 7, 1328 a 3f. (Archilochos), s.o. 87 Anm. 8; u. 96 Anm. 6; VIII 3, 1338 a 24–30; 4, 1339 a 19 (Euripides); b 21 (Musaios); 7, 1342 b 9 (Philoxenos); vgl. den Mythos 6, 1341 b 2ff.

[8] VII 15, 1334 a 20.

[9] VIII 5, 1339 a 34.

[10] VII 4, 1326 a 25: Aus den Erfahrungen geht hervor, dass ein allzu menschenreicher Staat sich nur schwer, vielleicht überhaupt nicht, einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen kann; wir finden ja (ὁρῶμεν) ... Sein und Sollen bilden für Aristoteles keinen Gegensatz, s.u. zu VII

seine eigene Position bestätigen können,[1] oder die Bestätigung einer von ihm empfohlenen Maßnahme durch den Hinweis auf Gesetze, die offensichtlich ein Problem befriedigend lösen.[2] Prägnante Einzelbeispiele[3] begründen ein allgemeines Prinzip. Und in sokratischer Weise wird ein bestimmter Aspekt technischen Verfahrens in der kürzesten Weise beschrieben, um daraus eine Analogie im politischen Bereich als evident abzuleiten.[4] Oder Aristoteles stützt ein schon hergeleitetes Resultat noch durch den Hinweis auf das Vorgehen im Bereich der technē,[5] der Natur oder überhaupt eine akzeptierte Betrachtungsweise.[6] Als Reflexions- und Orientierungspunkte dienen dabei Prinzipien, die in anderen Schriften oder Disziplinen gefunden wurden,[7] evidente Prinzipien[8] oder eigene Argumentationsweisen,[9] etwa bestimmte Einteilungen.[10] Besonders die Behauptung, dass ein Sachverhalt naturgemäß ist,[11] enthebt Aristoteles der Notwendigkeit, die damit vorausgesetzten Bedingungen noch eigens herzuleiten. Er versichert sich, dass sein Ausgangspunkt akzeptiert wird, indem er ihn als evident beschreibt,[12] und er tut dies genauso auch für seine Folgerungen.[13]

1, 1323 a 39.

[11] VII 1, 1323 a 39 „darüber kann man schon aus den *Erfahrungen* Gewissheit finden, denn, wie man *beobachtet* ...; 4, 1326 a 25ff. (vgl. a 28 „wir finden ja“, ὁρῶμεν); b 12; 6, 1327 a 32: auch jetzt können wir *beobachten*, vgl. b 13; 14, 1334 a 5; 15, 1334 b 18; 15, 1334 b 18; 16, 1335 a 15; VIII 3, 1338 a 20; 4, 1338 b 18; 5, 1340 a 8ff.; a 21; 7, 1341 b 23; 1342 a 9.

[12] VII 11, 1330 b 32 hohe Ideale von Tüchtigkeit, wenn auf Stadtplanung angewandt, d.h. Verzicht auf Verteidigungsmauern, sind durch die *Ereignisse* widerlegt, vgl. 14, 1333 b 15; eine Rolle der Musik für Gesundheit wird bestritten, „denn wir können bei Musik keine Wirkung dieser Art *beobachten*“: VIII 3, 1338 a 20, vgl. 4, 1338 b 17. Die Widerlegung einer falschen Auffassung ist die Begründung der richtigen: E E I 3, 1215 a 6f.

[1] Entsprechend E N I 7, 1098 b 3: einige Prinzipien werden durch Wahrnehmung erkannt.

[2] P o l. VII 10, 1330 a 20; 17, 1336 b 17f., s. Voigtländer 1980, 463f.

[3] VII 1, 1323 a 29ff., weiteres o. 88 mit Anm. 2.

[4] 4, 1325 b 40ff.; 13, 1331 b 34; VIII 7, 1342 a 10.

[5] Vgl. 2, 1324 b 29 Vorgehen eines Arztes oder Steuermanns (nach Plat., s. Am.); 13, 1332 a 26; VIII 1, 1337 a 18f.

[6] 4, 1326 a 14-16.

[7] Forschner 1987, 54f.

[8] z.B. VII 8, 1328 a 21; VIII 3, 1338 b 4. S. Bodéüs in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 331ff.: häufiger nur in I; III; VII; VIII (dafür S. 335f.). Für dieses Vorgehen in E N s. Hardie [2]1980, 39ff.

[9] VII 13, 1331 b 26ff.; 14, 1333 a 21-23.

[10] VII 1, 1323 a 24ff.; 12, 1331 b 4; 14, 1333 a 16ff.; VIII 7, 1341 b 32.

[11] S.u. zu VII 8, 1328 a 22, vgl. 4, 1326 a 35: beim Staat gibt es eine bestimmte Begrenzung der Größe, wie bei Lebewesen, Pflanzen ... Lloyd 1996 (184-204) 197f. identifiziert zwei Kriterien, die es erlauben, politische oder soziale Institutionen als naturgemäß zu bezeichnen: Aristoteles muss sie billigen und sie müssen auf Prinzipien beruhen, die auch außerhalb der politischen Sphäre gültig sind.

[12] VII 9, 1329 a 4 φαίνεται ὄντα.

[13] VII 2, 1324 a 7; 6, 1327 a 18-20; 9, 1328 b 37; 1329 a 6 φανερόν; a 24f.; 14, 1332 b 21; b 25; 1333 b 21; VIII 3, 1338 a 30-32. Nachdem Aristoteles in VII 8, 1328 b 2ff. sich die Aufgabe gesetzt hatte, innerhalb der notwendigen Funktionen die ‚Teile‘ zu identifizieren, begnügt

3. Die Themen von P o l. VII/VIII[1]

Aristoteles beginnt seine Behandlung des besten Staates in P o l. VII 1 formal genau, wie er Buch III begonnen hatte: bevor man das vorgenommene Thema *T* untersuchen kann, müsse man zuerst einen für sein Verständnis notwendigen Gegenstand *G* klären. In VII 1 will er so darlegen, worin das beste Leben besteht, denn der beste Staat ermögliche es Menschen, in Glück zu leben. Aristoteles schließt die Frage an, ob das beste Leben für die Gemeinschaft und den Einzelnen das gleiche ist.

Dieses Bemühen, das Leben, das am meisten erstrebenswert ist, zu bestimmen, ist identisch mit demjenigen der Eingangsbücher seiner Ethiken. Aristoteles beruft sich aber in P o l. VII 1 nicht auf seine ethischen Schriften, wie man es erwarten könnte, da ja nach E N X 10 die Bücher der P o l. die Ethik fortsetzen sollen,[2] so dass es naheläge, hier deren Ergebnisse zu diesem Thema als zugestanden vorauszusetzen und allenfalls zu rekapitulieren,[3] er ‚benutzt' vielmehr die *exoterischen logoi*.[4] In der Praxis, d.h. für seine Argumentation, bedeutet dies, dass Aristoteles bei dem Leser keine Vorstellungen über das richtige Verständnis von Glück voraussetzt.[5] In höchst elementarer, geradezu populärer Weise wendet er sich vielmehr an Leser - oder Hörer -, von denen er nicht erwartet, dass ihnen auch nur eines der Ergebnisse der Ethiken über das Glück bekannt ist,[6] er beginnt ganz von vorne, Wesen und Voraussetzungen des besten Lebens zu entwickeln: er nennt diesen Teil das Proömium.

er sich in 9, 1329 a 4 mit der Feststellung, dass gewisse Gruppen „offensichtlich" (*φαίνεται ὄντα*) am ehesten Teile des Staates sind. Er rechnet mit einem Verständnis seiner Hörer/Leser, die die Evidenz der Behauptung akzeptieren.

[1] Ein solcher Abschnitt, der die innere Folgerichtigkeit der von Aristoteles behandelten Themen darstellt, schien mir notwendig im Lichte des Kommentars von Kraut (1997), der seine einzelnen Abschnitte so präsentiert, als habe Aristoteles Aphorismen geschrieben („Aristotle now appeals to ...": S. 56; 58; vgl. 66f.; 77; 87). Kraut erläutert einzelne Pragraphen, aber macht keinen Versuch, ihr Verhältnis zueinander zu klären und auch nur annäherungsweise das Ganze in den Blick zu bekommen.

[2] S. hier Bd. 1, S. 80-93; Bd. 2, S. 92-94.

[3] Ein solche Vorgehen ist umso mehr zu erwarten, da Aristoteles u. in VII 13, 1332 a 7ff. sich auf die ethischen Schriften bezieht.

[4] VII 1, 1323 a 22, s.u. Anm.

[5] Nicht einmal Auffassungen wie die vom Vorrang seelischer Güter, wie sie Sokrates A p o l. 29 d 8ff.; 30 b 2-4; 41 e 4 vor einem Gremium von fünfhundert athenischen Bürgern ausgedrückt haben soll, setzt Aristoteles als bekannt voraus.

[6] Diesen populären Charakter behält Aristoteles auch im Folgenden bei: in VII 7, 1328 a 3f. (s. Anm.) erläutert er die Wirkungsweise des *thymos* aus der Dichtung des Archilochos, nicht seiner Seelenlehre, s.o. 87 Anm. 8.

Bei seiner Bestimmung des besten Lebens geht Aristoteles von einer allgemein zugestandenen Auffassung aus, dass man zum Glück alle Güter, die äußeren, die körperlichen und die seelischen besitzen müsse. Wenn somit Einigkeit darüber besteht, dass man *alle Güter* zum Glück braucht, so bleibt doch die Bedeutung der *seelischen Güter*, von aretē, unter mehr als einem Gesichtspunkt umstritten.[1] Aristoteles tritt der verbreiteten Vorstellung, dass seelische Güter in geringem Umfang genügen, während man äußere im höchsten Maße besitzen müsse, entgegen, indem er den unterschiedlichen Rang der Güter und ihren jeweiligen Beitrag zum Glück bestimmt. Als Ergebnis gibt er an, dass man soviel Glück erreichen kann, wie man seelische Qualitäten besitzt und entsprechend handelt.[2]

Diese Erörterungen des besten Lebens in VII 1 gelten zunächst für das Individuum. Aufgrund der Annahme, dass charakterliche Eigenschaften beim Staat wie beim Individuum die gleiche Wirkung und Erscheinungsform besitzen,[3] zieht Aristoteles aus den Bedingungen individuellen Lebens Schlussfolgerungen für den Staat. Das Ergebnis lautet: „das Leben, das mit menschlicher Vorzüglichkeit geführt wird, die (mit Gütern) soweit ausgestattet ist, dass man nach dem Maßstab menschlicher Vorzüglichkeit handeln kann, ist sowohl individuell für jeden einzelnen wie gemeinschaftlich für die Staaten das beste" (1, 1323 b 40-1324 a 2).

Hier gibt es Zusammenhänge mit P o l. I 1. Dort hatte Aristoteles mit der Feststellung begonnen, dass der Staat um des höchsten Gutes willen besteht, und im folgenden Kap. gezeigt, dass die in der Entwicklung vorausgehenden Gemeinschaften Glück noch nicht ermöglichen. Er hatte dann die Anwendung auf Individuen gezogen: sie sind von Natur Mitglieder des Staates; wer sich außerhalb der staatlichen Gemeinschaft stellt, sei minderwertig, rechtlos und

[1] In VII 1 bezieht sich der Streit auf ihren Rang im Verhältnis zu dem der anderen Gütern, in Kap. 2 dann auf ein verwandtes Problem, wieder den Vorrang, aber jetzt unter den verschiedenen seelischen Vermögen selber zueinander, d.h. konkret den Vorrang des politischen vor dem theoretischen Leben oder umgekehrt - in beiden Fällen zielt Aristoteles auf eine Präzisierung der vorläufig gewonnenen Position. Bei Aristoteles geht üblicherweise die Erörterung alternativer Deutungen der Behandlung der fundamentalsten Konzepte voraus: Evans 1977, 31f.

[2] Im Verhältnis zu E N I (z.B. 9, 1098 b 31ff.) fällt auf, wie sehr Aristoteles auf das *Besitzen* dieser Güter abhebt (1323 a 26; a 28; a 36; b 5; b 10) und ohne Begründung die Forderung, man müsse entsprechend den seelischen Qualitäten *handeln* (b 22), einfach anhängt. Es ist schwer zu entscheiden, ob sich dies aus dem Charakter dieses Proömiums erklärt oder daraus, dass Aristoteles noch nicht die Vorstellungen der Ethik entwickelt hatte. Dafür spricht, dass er wohl in dem späten Buch IV - unter Verweis auf die Ethiken - aretē als eine Mitte definiert (11, 1295 a 35-38), aber nicht in P o l. VII, selbst dort, wo es nahe gelegen hätte (5, 1326 b 36-39). Die einzige Erklärung von aretē in diesen Büchern, die von VIII 5, 1340 a 15, ist die platonische (s.u. zu 1339 a 24). Vgl. auch u. zu VII 13, 1332 a 39. E. Barker, CR 45, 1931, 170 spricht von „the earlier ethical ideas of his youth".

[3] S.o. 78-80.

suche Feindseligkeit (1253 a 2ff.). Vergleichbares geschieht in VII 2-3, wo auf die Bestimmung des Glücks in VII 1 eine Auseinandersetzung mit der Position derjenigen folgt, die die Lösung der Verbindung mit der staatlichen Gemeinschaft als erstrebenswerte Lebensform ansehen (2, 1324 a 16f.; a 27ff.). Die Erörterung einer solchen Auffassung wird um die ihr entgegengesetzte (a 39) erweitert, d.h. die von Männern, die das Leben der aktiven Beteiligung als Bürger - bzw. in der extremen Form: das des Alleinherrschers - als allein richtig ansehen. Diese Erörterung steht jedoch nicht wie in I 2 unter dem negativen Vorzeichen der Verdammung dessen, der sich der politischen Gemeinschaft entzieht, sondern konzediert, dass diese umstrittenen Positionen von Männern vertreten werden, die sich darüber einig sind, dass ein Leben mit aretē am erstrebenswertesten ist. Im Grunde äußert sich Aristoteles in VII 2-3 zum Streit um den Bestandteil aretē in der vorher hergeleiteten Glücksdefinition: deutet man diese richtig, wenn man sie als die Befähigung des Bürgers bzw. Alleinherrschers versteht, oder ist sie eher die des Mannes der Theorie?[1]

Während Aristoteles in Kap. 2-3 nur in wenigen Zeilen auf die Position derer, die jegliche Teilnahme am Staatsleben verweigern, antwortet (3, 1325 a 24-34), steht die Befürwortung politischen Aktivismus' im Mittelpunkt seiner kritischen Erörterung. Auf der Grundlage der Annahme von analogen Verhältnissen zwischen Individuum und Staat ist das Gegenstück zur aktiven politischen Beteiligung des Individuums auf der (zwischen)staatlichen Ebene die Herrschaft eines Staates über andere.[2]

Diese Alternative behandelt Aristoteles in VII 2, wenn er sich mit Staaten auseinandersetzt, deren Gesetze und Verfassungen die Herrschaft über andere Staaten zum Inhalt haben. Er hält ihnen entgegen, dass sie den Unterschied zwischen Herrschaftsformen - politischer bzw. despotischer - ignorieren: despotisch dürfe man nur über die herrschen, die *von Natur* entsprechend *unterlegen* sind (1324 b 38f.), unter *Gleichen* muss man dagegen die politische Herrschaftsform ausüben, dies gilt damit für Griechen im Verhältnis zu ihren - griechischen - Nachbarstaaten. Die Entsprechung zur despotischen Herrschaft über andere Staaten ist innerhalb eines Staates der Anspruch Einzelner oder eines Einzigen, Macht über alle anderen auszuüben, der in VII 3 behandelt wird. Aristoteles entgegnet, dass nur jemand, der die entsprechende *Überlegenheit* besitzt, die Herrschaft für sich beanspruchen dürfe; unter *Gleichen* - d.h. an

[1] S.o. 97 Anm. 1. Zu der seit etwa 40 Jahren hinsichtlich E N diskutierten Frage, ob Aristoteles das höchste Glück des theoretischen Lebens *inklusiv* verstand, sodass die Verwirklichung der praktischen aretai als eine der Möglichkeiten, es zu verwirklichen, darin eingeschlossen ist, oder *dominant*, sodass der Vollzug des theoretischen Lebens allein (‚monolithisch') das höchste Glück bildet, s.u. 128ff. In P o l. VII 2/3 lautet die Alternative anders, nämlich *politische Tätigkeit in leitender Stellung* (ἀρχή 3, 1324 a 27) vs. Theorie. Dass jeder *Bürger* sich seinen *Bürgerpflichten* widmen muss, setzt Ar. seit VII 1 voraus, wenn er Tapferkeit zu einer der Voraussetzungen von Glück macht.

[2] S.o. 79f.

aretē Gleichen - müsse die Herrschaft im Wechsel ausgeübt werden, das ist wieder die politische Herrschaftsform.

Nur am Rande geht Aristoteles auf die Vertreter eines unpolitischen Lebens ein, zu denen auch, aber nicht ausschließlich Philosophen zu rechnen sind. Auch sie machen sich - wenn auch in der Haltung der Ablehnung - der gleichen falschen Identifizierung, so als sei *jede Herrschaft* despotisch, schuldig, nicht anders als die Befürworter despotischer Herrschaft über andere Staaten oder der Alleinherrschaft über die Bürger des eigenen Staates. Sie verkennen, dass der Überlegenheit von Freien über Sklaven ein Unterschied im Rang der Herrschaft über Freie bzw. Sklaven entspricht (1324 a 24–27) - die Herrschaft Freier über Freie ist die politische. Wie im Falle der beiden anderen Positionen löst Aristoteles eine Kontroverse über Herrschaft durch die Klärung des Unterschiedes von politischer und despotischer Herrschaft. In der Form politischer Herrschaft werden damit alle hier behandelten Positionen aufgehoben: Die soziale Stellung der Bürger als „Freie und Gleiche" (I 7, 1255 b 20) integriert die sich auf ihr *freies Leben* berufenden Unpolitischen wieder in die *Gemeinschaft der Freien* und stellt anderseits die, die unberechtigt Alleinherrschaft über andere beanspruchen, wieder auf eine Stufe mit den *Gleichen*. Die Überwindung beider Positionen konvergiert zunächst in der politischen Herrschaftsform. Die Meinungsverschiedenheit darüber, ob ein Leben politischer Praxis oder das unpolitische der Theorie vorzuziehen ist, entscheidet Aristoteles dann aber nicht in der Weise, wie diese Frage ursprünglich gestellt wurde, sondern indem er dem Denken Praxis in einem höheren Grade zuspricht.[1]

Aristoteles endet diese Einleitungskapitel mit der Vorstellung eines Staates, der nicht auf Krieg und Unterwerfung der äußeren Feinde ausgerichtet ist und in Beschränkung auf seine eigenen Angelegenheiten in Glück lebt, aber die Beziehungen zu den Nachbarn in der gebotenen Weise ordnet, d.h. ohne ihre Unterwerfung zu erzwingen. Frieden ist das höchste Ziel; alle Vorkehrungen, die auf den Krieg ausgerichtet sind, können nur als untergeordnet gelten.[2]

Im Eingangskapitel dieses Buches hatte Aristoteles die These hergeleitet, dass man zum Glück nicht nur die Güter der Seele, sondern u.a. auch die äußeren brauche (1323 a 24ff.). Kap. 2 und 3 hatten sich dann mit umstrittenen Vorstellungen über das richtige Ziel und die richtige Lebensform bei Individuum und Staat auseinandergesetzt. Dabei ist sicherlich die apolitische Haltung von Männern, die sich ausschließlich einem Leben der Kontemplation widmen, theoretisch von erheblicher Bedeutung, aber da nur wenige eine solche Auffassung vertreten dürften, beeinträchtigt sie das Funktionieren des Staates nicht ernsthaft. Beginnend mit VII 4 wird klar, dass Aristoteles sich nicht weiter nur mit solchen eher theoretischen Konzepten befasst, sondern zunächst (bis Kap.

[1] VII 3, 1325 b 16ff., s. Anm.

[2] Aristoteles' Position kann aber nicht als pazifistisch charakterisiert werden, vgl. Cambiano 1991, 112f.; militärische Bemühungen enthalten das *kalon:* VII 2, 1325 a 6.

7) die ‚hyle‘, die materielle Grundlage, für die Gesetzgeber dieses besten Staates legt.[1]

Aristoteles erörtert in Kap. 4 die Größe der Bürgerschaft, danach (Kap. 5) Qualität und Bodengestalt des Landes, schließlich den Zugang zum Meer (Kap. 6). Er denkt also darüber nach, wie dieser Staat realisiert werden kann - der beste Staat ist kein Luftschloss, er braucht äußere Voraussetzungen - wie er schon in VII 1 von den äußeren Gütern als ‚Teilen‘ des Glücks gesprochen hatte.[2] Sie sollen sich in einem möglichst wunschgemäßen Zustand befinden, wobei Aristoteles aber betont, dass man bei den Wünschen nicht den Sinn für das Realisierbare aus den Augen verlieren darf (4, 1325 b 38f.). Die Zahl der Mitglieder der polis - das sind die Schwerbewaffneten, aber nicht die Handwerker - muss begrenzt bleiben, da sich sonst eine gesetzliche Ordnung nicht aufrechterhalten lässt. Das Territorium soll den Bürgern ermöglichen, in Muße freigebig und zugleich mit maßvoller Selbstbeherrschung zu leben. Die Lage der Stadt soll sowohl ihre militärischen Operationen wie Handel begünstigen. Das Meer soll man sowohl für die Versorgung mit Gütern wie Landesverteidigung nutzen - man könne aus Handel und Flotte Vorteile ziehen, ohne die damit meist verbundenen Nachteile in Kauf nehmen zu müssen. Diese Kapitel vermitteln ein erstes Bild von den äußeren Verhältnissen dieses besten Staates - Aristoteles ergänzt dies in VII 11 und 12 (s.u. 103): dies ist ein Staat von eher bescheidener Größe, der für die Landesverteidigung und Versorgung seiner Bewohner durch Handel wohl vorbereitet ist.

Zu den Voraussetzungen, die der Gesetzgeber vorfinden muss, gehört auch eine Naturanlage,[3] die es ihm erlaubt, die zukünftigen Bürger zu aretē zu führen.[4] Die wünschenswerte Naturanlage verbindet Mut und Intellekt, eine Verbindung seelischer Qualitäten, die man nur bei den Griechen - oder wenigstens einigen Griechen - findet.

Insgesamt besteht ein enger Zusammenhang zwischen den Themen, die in Pol. VII 1-3 bzw. 4-7 behandelt werden. Z.B. war der Gedanke, dass es nicht gerechtfertigt ist, die Herrschaft über möglichst viele auszudehnen,[5] schon in Kap. 1 vorbereitet, wenn Aristoteles sich gegen diejenigen aussprach, die glaubten, bei charakterlicher Vorzüglichkeit genüge ein noch so geringer Anteil, während man bei äußeren Gütern wie Reichtum oder *Macht* den größ-

[1] S.o. 76 Anm. 2; u. 106 Anm. 4. Der Gedankenfortschritt entspricht seiner Konzeption vom Vorgehen der Techne, die vom Ziel ausgeht, um dann die dafür notwendigen Materialien auszuwählen: Fiedler 1978, 173-175.

[2] Die Kapitel VII 4ff. bauen auf der Bestimmung von Glück in VII 1-3 auf, s.u. 101.

[3] Äußere Bedingungen (Kap. 4-6) sind von den Naturanlagen verschieden und erhalten ihre eigene Rekapitulation (6, 1327 b 16-18), bevor Aristoteles in 7, 1328 a 17-19 den gesamten Abschnitt, Kap. 4-7, rekapituliert.

[4] 7, 1327 b 36-38. Aristoteles geht von der Angabe der Zahl der Bürger (4, 1326 a 10ff.) auf ihre Anlage über; in Kap. 9 setzt er dann die ausgebildete Qualität voraus, s.u. 102 Anm. 7.

[5] VII 2, 1324 a 11; a 35 ff.; b 2 ff.; b 22ff.

ten Umfang ohne jegliche Beschränkung sucht (1323 a 36-38) - ungebremste Ausdehnung von Macht als außenpolitisches Ziel verurteilt Aristoteles dann in VII 2 und 3 genauso bei Staaten. Später, bei der Behandlung der ‚hyle' in VII 4-7 wird dieser gleiche Gesichtspunkt angesprochen, etwa wenn Aristoteles der Auffassung widerspricht, ein glücklicher Staat müsse auch groß sein.[1] Seine Verdammung der unkritischen Verherrlichung der Ausdehnung von Herrschaft über alle, also von Aggression gegen andere Staaten, wird in Kap. 7 in der Zurückweisung von Platons Auffassung, dass man gegen Unbekannte aggressiv sein solle, aufgenommen; niemandem gegenüber dürfe man eine solche Haltung einnehmen. Eine Ausnahme lässt er nur zu, wenn bestimmte Menschen durch ihr Verhalten eine andere Reaktion provozieren.[2]

Solche gemeinsame Motive wie die Kritik an der unreflektierten Verherrlichung von Größe und Macht verknüpfen diese Kapitel VII 1-7. Dieser Zusammenhang ist zu erwarten, denn die in Kap. 4-6 behandelten äußeren Bedingungen sind die *Voraussetzung*, um das in Kap. 1-3 hergeleitete *Ziel* zu erreichen.[3] Dies kommt besonders bei der Mindestgröße eines Staates zum Ausdruck, die Aristoteles so bestimmt, dass sie Autarkie *zum besten Leben* sicherstellt (4, 1326 b 2-9). Das beste Leben setzt aretē voraus (1, 1323 b 21ff.) und die äußeren Voraussetzungen müssen deren Verwirklichung ermöglichen. So soll das Land so groß sein, dass seine Bewohner in Muße freigebig und zugleich mit maßvoller Selbstbeherrschung leben können (5, 1326 b 30ff.), d.h. es ermöglicht, ethische Haltungen zu verwirklichen. Dies ist ein für Aristoteles wichtiger Gesichtspunkt, denn in P o l. II hielt er Platon vor, dass sein bester Staat es unmöglich mache, gerade diese beiden Charakterhaltungen zu praktizieren (5, 1263 b 8-14).

Dagegen hatte Aristoteles seit dem Eingangskapitel von P o l. VII klar gemacht, dass aretē Vorbedingung von Glück ist, und aretē bestimmt in den Büchern über den besten Staat die Behandlung noch weiterer Themen: aretē ist der Ausgangspunkt der Erörterung der Notwendigkeit von Stadtmauern (11, 1330 b 32ff.), aretē ist auch Ziel, das man sich bei der Erziehung setzen muss - die Jugendlichen müssen dafür die geeignete Naturanlage haben (7, 1327 b 36-38) und die gesamte Abhandlung zur Erziehung in P o l. VIII[4] zielt darauf ab. Am bedeutsamsten für den Aufbau des besten Staates ist aretē in ihrer Rolle als Kriterium für die Bestimmung der sozialen Struktur dieser Gemeinschaft als Ganzer und ihrer politische Organisation im Besonderen. Nachdem Aristoteles in P o l. VII Kap. 1-3 das beste Leben in Auseinandersetzung mit umstrittenen Auffassungen näher bestimmt und in Kap. 4-7 die Voraussetzun-

[1] 4, 1326 a 8ff., s.u. zu a 36

[2] VII 7, 1328 a 9. Auf diesem Argument beruht dann in VII 8, 1328 b 7-10 die Herleitung von Schwerbewaffneten als einem unverzichtbaren Teil des Staates.

[3] Für die Wichtigkeit, beide richtig zu bestimmen, s. dann 13, 1331 b 24ff.

[4] Z. B. 2, 1337 b 10; 3, 1337 b 27; 4, 1338 b 13; 5, 1339 a 41 und passim - gegen die Folie fehlerhafter Anwendung: VII 14, 1333 b 8 u.ö.

gen behandelt hatte, die für das Erreichen dieser Ziele erfüllt sein müssen, erörtert er in Kap. 8-10, wer als Bürger gelten darf.[1] Dazu leitet Aristoteles zunächst her, welche Aufgaben im Staat wahrgenommen werden müssen, damit die staatliche Gemeinschaft als autark[2] gelten kann. Man könnte sagen, dass er hier angibt, wer Stadt und Land, die ja in VII 4-6 beschrieben waren, regieren und verteidigen soll,[3] d.h. wer zu den ‚Teilen gehört, die nach VII 4 (1323 a 21) die Größe einer polis ausmachen, bzw. welchen Rang diejenigen einnehmen, deren natürliche *Anlage* er in VII 7 behandelt hatte.[4]

Aristoteles gibt zunächst die für das Überleben bzw. die Verwaltung des Staates notwendigen Funktionen an, er konstruiert damit in einem funktionalen Vorgehen eine Gesellschaft so, wie dies Platon in R e p. und Aristoteles selber in P o l. IV 4, 1290 b 38ff. getan hatte. In der Zahl der so hergeleiteten Funktionsgruppen müssen sich die eigentlichen Mitglieder, d.h. die Bürger,[5] des Staates finden. Es liegt in der Tradition dieser funktionalen Einteilung, dass die verschiedenen Möglichkeiten der Trennung oder Verbindung dieser Funktionen für die Erklärung der Unterschiede unter den Verfassungen benutzt werden.[6] Für den besten Staat zieht Aristoteles aus der Unfähigkeit von Handwerkern, Händlern und Landarbeitern zum Glück den Schluss, dass sie nicht zur Bürgerschaft gehören.[7] Im besten Staat bildet die Funktionsgruppe der Begüterten (8, 1328 b 10f.; 9, 1329 a 25) in verschiedenen Phasen ihres Lebens zunächst die Kriegerschicht, trifft später die Entscheidungen über nützliche Angelegenheiten und Rechtsfragen (9, 1329 a 3; a 30f.) und übernimmt schließlich das Priesteramt - sie sind die Bürger (s.u. 112). Kap. 10 bestä-

[1] Diese Anordnung: zunächst Behandlung der materiellen Bedingungen, dann der politischen Organisation fand sich schon in P o l. II, z.B. der Behandlung von Sparta: s. hier Bd. 2, 106; Anm. zu II 9, 1270 b 4. Es ist wohlbegründet, dass der Herleitung der politischen Struktur des Staates (VII 8/9) das Kap. vorausgeht, das die anthropologische Wertung der Völker einführt. Danach gibt es Menschen, denen die Fähigkeit zur Organisation eines politischen Gemeinwesens Freier abgeht (7, 1327 b 23–29) und die die Anlagen zu Sklaverei besitzen. Das Vorhandensein von ‚beseelten Teilen des Besitzes‘ (8, 1328 a 35), die den Bürgern dienen, ist damit anthropologisch vorbereitet.

[2] Die polis ist ihrem Wesen nach autark: 4, 1326 b 3, s. Anm.

[3] ‚Regieren‘, vorweggenommen 4, 1326 b 13ff.; ‚verteidigen‘ vorausgesetzt a 23.

[4] Für diesen Zusammenhang vgl. 13, 1331 b 24 *ἐκ τίνων καὶ ποίων δεῖ συνεστάναι τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πόλιν μακαρίαν*. VII 7 rechtfertigt auch den Ausschluss von Sklaven, die Barbaren sein sollen, von der Bürgerschaft, s.u. 117–119.

[5] Während das Strukturprinzip für die Abgrenzung der Voraussetzungen von den wirklichen Teilen des Staates Platons P o l i t i k. (280 b–291 c; 303 d 4ff.) entnommen ist, verwendet es Aristoteles in einer Weise, die die elitäre Konzeption des P o l i t i k. nicht vorsah, indem er in P o l. VII/VIII zur Polisidee zurückkehrt und die *Bürger* als die politisch entscheidende Schicht wieder einsetzt, s. Vorbem. zu VII 9.

[6] S.u. 163.

[7] 9, 1328 b 33ff. Vorbedingung für Glück ist aretē, Aristoteles geht damit von der Anlage, die die Erziehung zu aretē ermöglicht (7, 1327 b 37f.), zu deren ausgebildeter Form über.

tigt in einem historischen Exkurs die Trennung der Krieger von den Landarbeitern als eine uralte politische Regelung.

Kap. 11-12 kehren zu den äußeren Voraussetzungen zurück, aber jetzt im Lichte der in Kap. 8-10 erzielten Ergebnisse: Aristoteles erörtert nicht nur, wie man die Lage der Stadt auswählen muss - dies war schon in Kap. 4-6 behandelt - er tut dies vielmehr jetzt unter dem Aspekt, wie dies dem Wohlbefinden der *Bürger* dient.[1] Und er geht über die früheren Ausführungen zu den äußeren Voraussetzungen insofern hinaus, als er jetzt auch darlegt, wie man die vorgefundenen Bedingungen gezielt *ausnutzt* und *verbessert*, z.B. etwa bei der Wasserversorgung, aber in der Hauptsache zum Zwecke der Verteidigung durch die Anlage von Festungen, besonders der zu einer Aristokratie gehörenden Art von Befestigung - Aristoteles kritisiert hier ausführlich die entgegengesetzte platonische Vorstellung. In Kap. 12 behandelt er dazu das *zivile* Gegenstück, also die Aspekte, die für die Bürger *als Bürger* von Bedeutung sind: die Stadtanlage, jetzt als Ergebnis der Planung und Bautätigkeit durch die dafür Verantwortlichen; die Lage der Gebäude, an denen sie alle bzw. die Inhaber politischer Ämter[2] oder die Priester ihren jeweiligen Verpflichtungen nachgehen bzw. die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen. Seine Absicht, sich von utopischem Wunschdenken zu befreien, zeigt sich z.B. darin, dass er auch Vorschläge für den Fall unterbreitet, dass man das an sich Wünschenswerte und Verwirklichbare nicht finden kann.[3]

Wie VII 11-12 über Kap. 4-6 insofern hinausgingen, als sie behandelten, wie man die vorgefundenen Bedingungen ausnutzt und verbessert, so VII 13 über Kap. 7: dort hatte Aristoteles dargelegt, welche Anlage die jungen Männer besitzen sollen, die es dem Gesetzgeber leicht machen, sie zu aretē zu erziehen (1327 b 36ff.); jetzt geht er über die vorgefundenen Bedingungen hinaus, indem er das Wirken des Gesetzgebers beschreibt, der dafür verantwortlich ist, dass diese Jugendlichen zusätzlich zunächst Gewöhnung, dann Belehrung, in einem Wort: Erziehung erhalten.[4]

Diese Erörterung ist dem größeren Thema: ‚die Verfassung selber' untergeordnet, wozu nicht nur die in VII 13 behandelte Frage, *was für* Männer den Staat bilden, gehört, sondern auch die, *wer* den Staat bilden muss.[5] Letztere ist konkret die Frage, ob ein und dieselben auf Lebenszeit regieren oder regiert

[1] Dem entspricht die Unterscheidung der zwei Funktionen, die Städte zu erfüllen haben, von Hölscher 1998, 18: „primär die konkrete Erhaltung des Lebens, sekundär die symbolische Strukturierung der Gesellschaft" - nur geht der Inhalt von VII 11-12 über Symbolisches hinaus.

[2] Man kann den Gedankenfortschritt von VII 11 zu 12 als Schritt von der untergeordneten Kriegstechne zur Politik (vgl. E N I 1, 1094 a 26-b 6) darstellen.

[3] VII 10, 1330 a 28; 11, 1330 a 40; b 5; b 15, vgl. 2, 1325 a 10ff.

[4] VII 13, 1332 a 7ff. geht auch über VII 1-3 hinaus, indem hier der Bestandteil Handeln in der Definition von Glück in Handeln, das durch bestimmte Bedingungen aufgezwungen wird bzw. Gutes hervorbringt, aufgespalten wird.

[5] s.o. 102 Anm. 4.

werden oder ob sie sich in der Ausübung der Macht abwechseln sollen - sie war schon in VII 9 (1329 a 2ff.) unter der in jenem Kap. vorherrschenden Thematik der Funktionsverbindung oder -trennung beantwortet. Die spezifische Herrschaftsverteilung im besten Staat wird dagegen hier in VII 14 auf der Grundlage der Unterscheidung von monarchischer (,Könige', 1332 b 24) und politischer Herrschaft unter Gleichen gerechtfertigt, wobei Aristoteles nur hier, aber nicht in Kap. 9, die Konzeption von Gleichheit und die darauf gestützten Ansprüche Gleicher artikuliert (1332 b 25ff.). Diese Erörterung ist hier in die seit Kap. 13 eingeführte Thematik: Erziehung eingebunden, da diese auf die Stellung als Herrschender bzw. Beherrschter vorbereiten muss. Dabei legt Aristoteles dar, was es für die Erziehung bedeutet, dass die Regierten nur vorübergehend, in jüngeren Jahren, der Herrschaft anderer unterstehen und dabei politisch regiert werden (1332 b 15; b 42).

Über die Erziehung als Vorbereitung für die Rolle im Herrschaftsgefüge geht Aristoteles aber hinaus, wenn er ihr Ziel unter Bezug auf seine Unterscheidung der Teile der Seele und die ihnen zugeordneten Vermögen angibt. Er stellt eine Entsprechung zwischen deren hierarchischem Rang und dem von Handlungen her[1] und überträgt deren Prioritäten auf die richtige Zielsetzung bei Einzelnem und Staat. Im vernunftbegabten Seelenteil unterscheidet er den theoretischen logos von dem praktischen (1333 a 25), dieser würde im politischen Leben Anwendung finden. Obwohl er mit der Rangfolge der rationalen Vermögen, unter denen das theoretische am höchsten steht, eigentlich den Punkt erreicht hat, um entsprechend der Zuordnung von Seelenteilen und Lebensformen das philosophische Leben zu empfehlen, vollzieht er gerade diesen Schritt nicht: er stellt nicht dem Leben der Praxis das der Philosophie gegenüber, sondern er kontrastiert in allgemeinster Form Tätigsein und Muße.[2] Aristoteles' Interesse ist offensichtlich hier nicht, die Lebensform von Individuen, und besonders einer kleinen Zahl von Philosophen, zu bestimmen, sondern das der Bürgerschaft als ganzer; denn im Rest von VII 14 (1333 b 5ff.) setzt er sich kritisch mit als wohlgeordnet geltenden griechischen *Staaten* und bes. mit Sparta auseinander, die sich mit ihrer Ausrichtung auf Krieg und Eroberung das falsche Ziel setzten - als richtiges Ziel gibt er nicht das Leben der Philosophie an, sondern Muße und Frieden. Dazu hätte dort der Gesetzgeber erziehen müssen.

In P o l. VII 14 hatte Aristoteles die aretai den Seelenteilen des Rationalen bzw. nicht-Rationalen, das der Vernunft gehorchen kann, zugeordnet. Ohne aber darauf in irgendeiner Weise Bezug zu nehmen führt er in VII 15 vier Eigenschaften ein, die denen der ,Kardinaltugenden' entsprechen. Aristoteles entwirft auch hier eine Staatsethik, was dadurch bestätigt wird, dass er das für den besten Staat vorgeschriebene Verhalten vor der Folie der spartanischen

[1] 14, 1333 a 27ff.
[2] 1333 a 30f., genauer s.u. S. 133ff.

Verfehlung beschreibt. Er trifft hier eine Unterscheidung nach den Situationen, in denen die Tugenden gebraucht werden: Muße zu gewinnen und gegen äußere Feinde zu sichern fällt den Kriegern zu und dafür braucht man *maßvolle Besonnenheit* und *Tapferkeit*; Muße und Frieden verführen aber zu ungerechtem Verhalten, das jetzt den Staat von innen heraus gefährdet, sodass die Bürger die in dieser Situation erforderten Eigenschaften noch dringender brauchen als diejenigen Eigenschaften, die sich in Notzeiten gleichsam zwangsweise einstellen.

Von den seelischen Qualitäten, mit denen ein Individuum die Zeit der Muße ausfüllt, ist hier nicht die Rede,[1] nur von der Eigenschaft, die man zur Verhinderung von Unrechttun während dieser Muße besitzen muss, das ist neben Gerechtigkeit ‚Philosophie' (welche nicht das Leben der Theorie ist[2]). Von der Vorstellung eines ganz der Theorie gewidmeten Lebens entfernt sich Aristoteles noch weiter, wenn er feststellt, dass die für die Muße nützlichen Eigenschaften auch diejenigen sind, die man nicht nur während der Muße, sondern auch beim Tätigsein verwirklicht. Die Männer, die ein Leben der Muße führen, müssen zugleich die für das Tätigsein notwendigen Eigenschaften besitzen und natürlich entsprechend handeln, sie führen kein von den Zwängen des Daseins befreites oder geschütztes Leben (s.u. 129ff.).

Insgesamt hat Aristoteles damit gerechtfertigt, warum man jede dieser Qualitäten besitzen muss. Im größeren Zusammenhang sind dies offensichtlich die Qualitäten, die die Erziehung hervorbringen muss (vgl. 15, 1334 a 40), deren Behandlung er jetzt - unter Rückgriff auf VII 13 - systematisch unternimmt, wenn er Phasen der Erziehung entsprechend der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten - derjenigen des Körpers vor denen der Seele - unterscheidet.

Der Gedankengang der Kapitel VII 13-15 ist alles andere als geradlinig.[3] Seit VII 1 ist es nicht mehr strittig, dass *aretē* die Voraussetzung von Glück ist - Aristoteles ging in VII 13 durch eine Differenzierung darüber hinaus, indem er die Anwendung von aretai schlechthin von derjenigen als Antwort auf bestimmte Situationen unterschied.[4] Für den Gesetzgeber stellt sich aber die praktische Frage, wie man *gut wird*. Aristoteles hatte sich dazu zunächst ganz im Sinne der Tradition dieses viel diskutierten Themas geäußert, indem er die Einflüsse aufzählte, die zusammengenommen die Qualität eines Mannes prägen können: Naturanlage, Gewöhnung und Vernunft (13, 1332 a 38ff.). In seiner Theorie sind es aber die unterschiedlichen Seelenteile, nach deren Qualität man jemanden in bestimmter Weise *gut nennt* (14, 1333 a 16-19). So führt Aristoteles in VII 14 seine Seelenlehre ein, auf die er am Ende von VII 15 zurückkommt, wo er auch zum ersten Mal Konkretes zu seiner Erziehungskonzeption angibt, wenn er einzelne Phasen und in ihnen inhaltliche Schwerpunkte angibt.

[1] Dies wird erst VIII 3, 1337 b 33ff. aufgeworfen.

[2] S.u. Anm. zu 15, 1334 a 23.

[3] „tortuous", Susemihl-Hicks, zu 14 § 8 (= 1333 a 11ff.); s.u. zu 1333 a 14.

[4] ἁπλῶς - ἐξ ὑποθέσεως 1332 a 10.

Eine konkrete Erziehungslehre erweist sich so an die Klärung zu vieler Voraussetzungen geknüpft, als dass man sie direkt in Angriff nehmen könnte.

Die Abfolge der hier angegebenen Themen ist sinnvoll,[1] der kurze Überblick muss aber ergänzt werden, da Aristoteles nach der Nennung der die Qualität eines Mannes prägenden Einflüsse in VII 14 die Herrschaftsstruktur des besten Staates - nach VII 9 erneut - begründet und nach der Herleitung der Rangfolge der Seelenteile und der ihnen zugeordneten Qualitäten die Verfehlung des besten Ziels in Sparta eingehend beschreibt. Aristoteles wollte offensichtlich sicherstellen, dass seine eher theoretischen Darlegungen[2] nicht als geschlossener Block vorgetragen, sondern jeweils in ihrem Bezug auf konkrete Bedingungen des besten Staates oder anderer Staaten in ihrer praktischen Bedeutung verstanden werden, sie sind deshalb durch Abschnitte, die die staatlichen Bedingungen in den Blick fassen, voneinander getrennt.[3]

Das Anordnungsprinzip der bisher behandelten Themen ist m.E. die Ringkomposition:

Das *beste Leben*, d.h. die Beziehungen zueinander bei Bürgern (Teilnahme an der Herrschaft oder nicht) und bei Staaten (Kap. 1-3)

Äußere Voraussetzungen (Kap. 4-7)

Verfassung des besten Staates, d.h. die Ausgrenzung der Bürger (Kap. 8-10)

Äußere Verhältnisse, wie sie von den Bürgern gestaltet werden (Kap. 11-12)

Das *beste Leben* als Ziel der Erziehung der zukünftigen Bürger (Kap. 13-15)[4]

In Kap. 16 wird die wünschenwerte Qualität der heranwachsenden Bürger auf die der Eltern und spezifische Bedingungen in der Ehe (wie Alter bei der Kinderzeugung) zurückgeführt. Dieses Kap. ist in jeder Äußerung konkret und als Anweisung an den Gesetzgeber bzw. dessen Anordnung an die Bürger konzipiert. Zusätzlich behandelt Aristoteles Aussetzung behinderter Kinder, Abtreibung, eheliche Treue. Kap. 17 setzt dies fort, indem es die Nahrung der Kleinstkinder, ihre Abhärtung und die Spiele der Heranwachsenden erörtert.

Im Eingangskapitel von P o l. VIII stellt Aristoteles es als die Hauptaufgabe des Gesetzgebers hin, die Jugendlichen nach den Werten der jeweiligen Verfassung zu erziehen; denn Verfassungen verdanken ihre Entstehung und Erhaltung

[1] Ein Thema, das Kap. 13-15 verbindet, ist die Vorstellung des von aretē geleiteten richtigen Gebrauchs (13, 1332 a 19) bzw. des fehlgeleiteten Missbrauchs (14, 1333 b 10; 15, 1334 a 36-38, vgl. ἀπόλαυσις a 27; a 30) von Frieden bzw. Krieg.

[2] 13, 1331 b 26-38; 1332 a 7-27; a 38-b 11; 14, 1333 a 16-b 5; 15, 1334 a 11-40; b 6-28, s.u. zu VIII 5, 1340 b 9.

[3] S.o. 89f.

[4] Man hat die Struktur von P o l. VII im Sinne der Folge von Finalursache, Materialursache, Formursache deuten wollen (Spengel 1849, 49 Anm. 44, der schon die Lehre von den vier Ursachen zur Erklärung des Aufbaus von P o l. VII benutzt hatte, sieht unrichtig die hyle in VII 4-12 behandelt; vgl. auch Voegelin 331; Keyt 1995, 102), s. aber u. Vorbem. zu VII 4.

dem Charakter der Bürger - dies ist staatsbürgerliche Erziehung. Wie die polis, so hat auch die Erziehung nur ein einziges Ziel, sie muss daher für alle ein und dieselbe und eine gemeinschaftliche Aufgabe sein.

Damit hat Aristoteles den Orientierungspunkt für die Erörterung der Erziehung der zukünftigen Bürger, die den Rest dieses Buches füllt, gesetzt. Ein solcher Festpunkt ist besonders bei diesem Thema notwendig, da er in den folgenden Kapiteln ständig darauf verweist, dass dieser oder jener Aspekt der Erziehung umstritten ist und dass es eine Vielzahl unterschiedlicher und gegensätzlicher Meinungen dazu gibt (s.o. 91). P o l. VIII 2 beginnt mit einer Liste einiger dieser Streitpunkte: umstritten sind die Gegenstände, in denen man die Jugendlichen erziehen soll - Aristoteles nennt drei: das für das Leben Nützliche; das was zu charakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt, und schließlich nicht nutzbringend anwendbare Wissengegenstände. Er bringt auch zum Ausdruck, dass diejenigen, die das Erziehungsziel aretē angeben, sich nicht darüber einig sind, welche aretē dies sein soll. Von den drei hier angegebenen Erziehungszielen hatte Aristoteles in VIII 1 schon das des Charakters, spezifisch nach den Werten der Verfassung, gefordert; wenn er in VIII 2 die beiden anderen behandelt, dann erweitert er die eine Aufgabe von Erziehung, die er in VIII 1 entwickelt hatte,[1] er geht dabei zum Teil *unter* das Niveau der Ausbildung der Charakterbildung (Erlernen mancher nützlicher Fertigkeiten), zum Teil *über* die Qualitäten entsprechend den Verpflichtungen als Bürger *hinaus* (nicht nutzbringend anwendbare Wissengegenstände; Muße). Damit hat Aristoteles das eigentliche Ziel der Erziehung, die Erziehung Freier ist, erreicht - und es ist eines Freien unwürdig, überall das Nützliche zu suchen (3, 1338 a 39–b 4, vgl. a 30–32). Diese Bemerkung findet sich im größeren Zusammenhang der Erörterung von Glück und Muße (a 1–13), den Zielen des besten Staates.

Die einzige Disziplin der Erziehung der zukünftigen Bürger, die Aristoteles im Folgenden - abgesehen von seinen Äußerungen über den Missbrauch körperlichen Trainings in VIII 4 - behandelt, ist die Musik. Die Ausführungen zu Musik sollen nur als ‚Vorspiel' verstanden werden, sie geben sozus. den Ton an, nach dem ein anderer dann eine genauere Darstellung vornehmen kann.[2] Unter den Zwecken, derentwegen man Musik verfolgt, erörtert er besonders den der Charakterbildung, da Musik Charakterhaltungen und Emotionen darstellen kann. Aristoteles übernimmt in VIII 7 von Philosophen die Unterscheidung von Melodien in ethische, praktische und ekstatische und die Zuordnung von Harmonien (Tonarten) zu diesen drei Typen von Melodien. Er gestattet die Verwendung aller Tonarten, besonders geht er aber auf die ekstatischen ein, die die Seele in einen Rausch versetzen, dem dann eine Beruhigung folgt, da

[1] Ähnlich später das Vorgehen bei Musik: Nachdem er in 3, 1338 a 9ff. Musik als die Beschäftigung hergeleitet hatte, die man für sinnerfüllte Lebensgestaltung pflegen sollte, stellt er dies später in den *weiteren* Rahmen von *drei* Zwecken der Musikausübung: 5, 1339 a 16ff.; 7, 1341 b 32ff.

[2] S.u. zu VIII 5, 1339 a 13.

man gleichsam eine medizinische Behandlung und Reinigung erhalten hat – dies ist die berühmte *Katharsis*, für deren genauere Erklärung Aristoteles hier auf die P o e t. verweist. Die Behandlung der Erziehung bricht mit der Behandlung der Tonarten ab, die man für das Singen im Alter erlernt haben soll – diese Erörterung ist nicht abgeschlossen.

Aus dem erhaltenen Teil der Behandlung der Erziehung geht hervor, dass der Bürger des besten Staates nicht nur erzogen ist, seine Verfassung zu bejahen, er hat darüber hinaus nützliche Fertigkeiten erlernt, die er im täglichen Leben braucht; sein Körper ist wohl trainiert, sodass er gesund und für militärische Aufgaben befähigt ist, und er hat durch die musikalische Ausbildung seinen Charakter geformt und Urteilsfähigkeit erworben, sodass er sich bei geselligen Anlässen mit gutem Geschmack (6, 1340 b 24f.) an künstlerischen Darbietungen erfreuen kann.

Der innere Zusammenhang von Themen in P o l. VII/VIII wird durch Vor- und Rückverweise verdeutlicht.[1] Es gibt auch Ankündigungen einer Behandlung von Gegenständen, die sich aber in dem erhaltenen Teil von P o l. nicht findet.[2] Dies legt nur nahe, dass Aristoteles diese Themen behandeln wollte, nicht aber unbedingt, dass er sie behandelt hat und dass P o l. VIII je vollendet wurde.[3]

[1] VII 2, 1325 a 14 „später", d.i. 13, 1331 b 26ff.; 1332 a 3ff.; 14, 1333 a 11ff.; a 25ff.; b 26ff.; 14, 1332 b 35 „früher", d.i. 9, 1329 a 2ff.; bes a 14ff.; 15, 1334 b 6 „früher", d.i. 13, 1332 a 39ff.; 15, 1334 b 8 „vorher", d.i. 7, 1327 b 19 ff.; 15, 1334 a 15 „häufig", d.i. 14, 1333 a 30ff.; 1334 a 3ff.

[2] VII 5, 1326 b 32–36 (Besitz); 10, 1330 a 3–5 (Syssitien); 1330 a 31–33 (Behandlung der Sklaven); 17, 1336 b 25 (Jamben und Komödie); VIII 3, 1338 a 30–34 (Erziehung von Freien); möglicherweise VII 16, 1335 b 2–4 (Beaufsichtigung von Kindern), s. zu b 4; Susemihl-Hicks Anm. 943.

[3] Einige haben angenommen, Aristoteles habe P o l. VIII nicht vollendet, u.a. Wilamowitz 1893, I 355; Th. Gomperz ^{2}1909, III 309, vgl. Spahn 1988, 432: es „scheint beinahe so, als habe Aristoteles das Interesse an Idealstaatsentwürfen verloren. Offenbar hat er den seinen auch nicht zu Ende geführt." Vgl. Solmsen, RhM 107, 1964, 217 Anm. 97.

III. Das Leben im besten Staat

1. Die politische Struktur im besten Staat

Glück ist das Ziel des besten Staates[1] - wie soll es in der Praxis erreicht werden? Eine Vielzahl von Möglichkeiten wäre denkbar. Aristoteles macht in P o l. VII zwei Annahmen.

1. Nur wer charakterliche Vorzüglichkeit und Klugheit besitzt, ist zum Glück fähig (1, 1323 b 21ff.; 9, 1328 b 35).

2. Das Glück des Staates ist das Glück aller seiner Bürger (9, 1329 a 23).

Aus diesen Prämissen (von denen die zweite nicht begründet, sondern als unbestritten vorausgesetzt wird) folgt, dass das Glück des Staates Vorzüglichkeit und Klugheit bei allen seinen Bürgern voraussetzt, und das heißt, dass nur diejenigen, die aufgrund ihrer charakterlichen Vorzüglichkeit und Klugheit zum Glück fähig sind, Bürger sein dürfen.[2] „Der Staat ist eine bestimmte Gemeinschaft von Gleichen" (VII 8, 1328 a 35f.), d.h. derer, die aufgrund ihrer Qualität das beste Leben führen können. Die polis ist damit im Falle des besten Staates in eingeengtem Sinne verstanden,[3] sie umfasst nur die Vollbürger.[4] Die Festlegung, wer aufgrund seiner Eignung zum Glück zur Bürgerschaft gehört, fällt mit der Abgrenzung der polis zusammen.[5]

Dies ist sicherlich als Widerspruch gegen Platon gedacht: In R e p. IV 421 b hatte dieser erklärt, dass er nicht einen Staat gründe, in dem eine Gruppe, die

[1] Die polis, wie jedes andere naturgemäße Gebilde (die polis ist naturgemäß: VII 8, 1328 a 21), existiert um eines Zweckes willen: D e a n. III 12, 434 a 31f.

[2] VII 9, 1329 a 2ff. Damit nimmt Aristoteles Vorstellungen des Stoikers Zenon vorweg: SVF I 222.

[3] Anders III 4, 1277 a 5-10: ein Staat setzt sich aus ungleichen Elementen zusammen, darunter dem Haus, das aus Mann und Frau besteht, und dem Besitz, der aus Gebieter und Sklaven gebildet ist.

[4] VII 9 (s. Vorbem.), vgl. 13, 1332 a 33-35: „Gut ist ein *Staat*, wenn seine *Bürger*, die aktiv am Staat teilnehmen, gut sind, bei uns nehmen aber alle Bürger aktiv am Staat teil"; vgl. 6, 1327 b8-15, vorbereitet durch 4, 1326 a 16ff., bes. a 20-22. In der Terminologie von B. Williams 1973, 197f., ist dies die ‚whole-part rule' („A city is F if and only if its men are F"). Anders die Aristokratie III 7, 1279 a 34f., die von einer Minderheit Guter geführt wird (s.u. 111), bzw. der beste Staat 13, 1284 a 3ff.; b 25ff., der von einem einzigen oder einer kleinen Zahl von unvergleichlich herausragenden Männern geleitet wird, die „nicht zahlreich genug sind, um die Bürgerschaft zu bilden" - dies wäre im Sinne von B. Williams 1973, 200 die ‚predominant section rule', eine Möglichkeit, die P o l. VII 14, 1332 b 16ff. gerade ausschließt.- Aristoteles ist sich des Gebrauchs von ‚polis' bewusst, vgl. II 7, 1267 b 14 über Phaleas' ‚kleine polis'.

[5] Unrichtig spricht Miller 240f. von einer „partition of the polis into two groups", Bürger und

Wächter, besonders glücklich sind, sondern der ganze Staat müsse sich des Glücks erfreuen.[1] Aristoteles übernimmt diesen platonischen Grundsatz, dass der ganze Staat glücklich sein müsse, ganz dem Wortlaut,[2] aber nicht der Sache nach. Er setzt nicht den ganzen Staat, d.h. alle seine Mitglieder voraus, denen man das ihnen erreichbare Glück verschaffen muss, sondern er nimmt seine Vorstellung vom wahren Glück und den dafür erforderlichen Qualitäten „im eigentlichen Sinne“ (9, 1328 b 38) zum Ausgangspunkt und setzt die, die dazu fähig sind, mit der ganzen polis gleich.[3] Damit gibt es für die Mitglieder dieser polis nicht mehrere Formen von Glück, für jede Gruppe das für sie erreichbare, wie bei Platon, sondern eine einzige, die den seit dem Eingangskapitel von P o l. VII formulierten Anforderungen genügen muss.

In diesem besten Staat von P o l. VII/VIII müssen alle Bürger aretē im vollen Sinne besitzen;[4] er ist damit unbestritten eine Aristokratie.[5] Diese Konzeption des besten Staates von P o l. VII zeigt zugleich seine Sonderstellung im Verhältnis zu den Verfassungen, wie Aristoteles sie sonst, in der Hauptsache in

Sklaven, aber letztere sind nicht Teil der polis: VII 8, vgl. 9, 1329 a 34ff.

[1] Vgl. 420 b 5 *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἄλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*, vgl. VII 519 e 2; 541 a 4ff. Dies war Platons Entgegnung auf Thrasymachos, für den jede Herrschaft nur den Regierenden nützt.

[2] 1329 a 23 *εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας*.

[3] S.u. 122; Anm. zu 9, 1329 a 23, entsprechend II 5, 1264 b 17–22. S. hier Bd. 2, zu III 6, 1279 a 18 (S. 458).

[4] Vgl. VII 8, 1328 a 35ff.; 9, 1328 b 33ff.; 1329 a 19–23; 13, 1332 a 7–25; a 33f; 14, 1333 a 11, vgl. auch 7, 1327 b 36–38: der Gesetzgeber will die zukünftigen Bürger zu aretē führen. Anders Alexander, HPTh 21, 2000, 192: die Bürger von P o l. VII seien „not unqualifiedly good“, wie es in IV 7, 1293 b 1-7 von der Aristokratie verlangt wird, sondern nur ‚nach einer bestimmten Norm gut‘, aber dem widerspricht VII 9, 1328 b 37–39.

[5] Vgl. die Definition der Aristokratie III 15, 1286 b 3-5: „Wenn man also die Herrschaft einer größeren Zahl, die aus lauter guten Männern besteht, als Aristokratie bezeichnen muss ...“ Bei seiner Bestimmung der Aristokratie hebt Aristoteles auf die aretē der Bürger oder Staatslenker ab: II 11, 1273 a 41f.; III 7, 1279 a 34–37; 13, 1284 a 1–3; IV 7, 1293 b 3–6, vgl. Zeller II 2, 740f.; Voegelin Bd. 3, 345; Kamp 1985, 303. Dass die Aristokratie von III 7 die Verfassung einer *geringen Zahl* ist (1279 a 34f.), sollte nicht überbewertet werden, da Aristoteles das Zahlenverhältnis nur als Akzidenz gelten lässt (8, 1279 b 34f.). Es wäre eine Perversion der auf der Qualität beruhenden Bestimmung von Verfassungen, dem besten Staat von P o l. VII/VIII, in dem nun sogar *alle Bürger* gut sind (VII 13, 1332 a 31–35), die Bezeichnung Aristokratie, die man der Regierung einer *Minderheit* Guter zuspricht, zu bestreiten. Unter den in VII 11, 1330 b 19f. für vier Verfassungen angegebenen Befestigungsanlagen kann Aristoteles nur mit der Aristokratie die für den besten Staat passende Anlage gemeint haben. Eine aristokratische Verfassung lässt nicht Banausen als Bürger zu: III 5, 1278 a 17–21, vgl. VII 9. Zu Aristokratie in P o l. außerhalb von VII/VIII s.u. 146ff. Gegen die Auffassung, der beste Staat sei Politie, s.u. 113 Anm. 3; Pellegrin in: W. Wians (Hrsg.) 1995, 349f. meint, P o l. VII sei nicht der Entwurf einer bestimmten Verfassungsform, dagegen spricht u.a. VII 2, 1324 a 17–20.

P o l. III, voraussetzt.[1] Dort ist der Staat eine Gemeinschaft von Freien (6, 1279 a 21); die drei Grundtypen von Verfassungen (die dann weiter nach dem Kriterium: Verfolgen des Gemeinwohls aufgespalten werden) ergeben sich danach, welcher Kreis innerhalb dieser Freien die politische Macht innehat[2]: der eine, die wenigen oder die vielen (7, 1279 a 25ff.). Die Aristokratie ist dort die Herrschaft der *wenigen* (a 34f.), d.h. hier gibt es eine Majorität von Freien außerhalb der politisch entscheidenden Schicht.[3] Die von B. Williams[4] vorgeschlagene Unterscheidung für die Bestimmung der Herrschaftsordnung in Platons R e p. zwischen der ,whole-part rule' („A city is F if and only if its men are F")[5] und der ,predominant section rule' („A city is F if and only if the leading, most influential, or predominant citizens are F") ist ein nützliches Instrument für die Klärung der Verfassungszuordnung bei Aristoteles: der beste Staat von P o l. VII folgt strikt der ,whole-part rule', die Aristokratie von P o l. III der ,predominant section rule'; dies ist ein Staat wie der von Platons R e p., in dem eine Führerschicht die höchsten Anforderungen erfüllt und die anderen, die dazu nicht in der Lage sind, doch als Bürger gelten. Gegen ein solches Staatsmodell polemisiert Aristoteles in P o l. VII,[6] in seinem besten Staat gibt es keine Freien außerhalb der Aktivbürgerschaft.[7] Daher fehlt in P o l. VII auch das Konzept des Gemeinwohls als Kriterium der Qualität der Verfassungen,[8] das Aristoteles in Buch III in einem Zusammenhang einführt, in dem es um das Verhältnis der jeweils regierenden Schicht zu Freien geht, die nie regieren werden, aber in wohl geordneten Staaten am Gemeinwohl teilhaben müssen.[9]

Die Bürgerschicht dieses Staates ist nun nicht einheitlich, sie besteht aus jungen Männern als der Kriegerschicht und Männern reiferen Alters, die über politische Angelegenheiten beraten und Rechtsangelegenheiten entscheiden. Der Kriegerschicht sind politische Mitwirkungsrechte noch vorenthalten,[10] *alle* Krieger erhalten diese aber später, ab einem bestimmten Alter. Damit folgt

[1] S. Schütrumpf 1980, 308–310.
[2] Bürger sein bedeutet, an politischen Entscheidungen teilhaben können: III 1, 1275 b 18.
[3] D.h. dem πολίτευμα: III 6, 1278 b 10–15.
[4] 1973, 197–200.
[5] Genauer wäre: die polis ist die Summe gleichartiger Teile, s.o. 78 Anm. 3
[6] S.u. zu VII 9, 1329 a 23.
[7] Susemihl 1879, Anm. 817 versucht dagegen, das Staatsmodell von P o l. VII mit demjenigen von Buch III zu harmonisieren.
[8] Dazu s.u. 162 Anm. 5. Dies ist nicht das Gleiche wie die Sorge des Gesetzgebers, d.h. Staatsgründers, um das Glück des Staates wie VII 2, 1325 a 7, s. dort Anm. zu a 8 und u. zu 10, 1330 a 20, anders Miller 1995, 191; 193ff.; 211ff.; 234; 239.
[9] III 7, 1279 a 31. Lehrreich ist die Darstellung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede der aristotelischen Vorstellung vom Gemeinwohl und der modernen Theorie vom ,Utalitarianism' bei Kraut 2002, 210–214, nur hätte sie ihren Platz nicht bei der Behandlung des besten Staates von P o l. VII/VIII.
[10] VII 9, 1329 a 2–17, sie sind noch beherrscht: 14, 1332 b 32ff., im Sinne von III 4, 1277 a

Aristoteles einer Vorstellung über die Entwicklung menschlicher Fähigkeiten, wonach man Vernunft erst relativ spät entwickelt,[1] nämlich zu einem Zeitpunkt, wenn der Körper seine höchste Leistungskraft überschritten hat - nach dem Prinzip, dass beschränkte Mittel nur Blüte in einem oder dem anderen erlauben.[2] In höherem Alter verlieren die Männer das Recht zu politischen Entscheidungen und können jetzt ein Priesteramt bekleiden.[3]

Der Übergang von der Kriegerschicht zur politischen Klasse ist in P o l. VII ein natürlicher Reifungsprozess,[4] von einer Prüfung der Qualifikation oder Selektion lesen wir nichts.[5] So wie der Intellekt im Range höher steht als der Körper (1, 1323 b 16f.), so verdienen auch diejenigen, die sich in ihrer geistigen Hochform befinden, die Herrschaft über die, die in der Blüte körperlicher Kraft stehen.[6] In diesem Sinne folgt der beste Staat einmal der Natur (14, 1332 b 35; 9, 1329 a 14) - Männer werden nicht mehr in einem Alter, in dem ihre Kräfte nachgelassen haben, zum Kämpfen gezwungen[7] - er ist auch nach Verdienst oder Wert (*κατ' ἀξίαν*) konstruiert (4, 1326 b 15; 9, 1329 a 17), genauer: nach dem Prinzip geometrischer, d.h. proportionaler Gleichheit, die Aristoteles der arithmetischen, für die Demokratie charakteristischen Gleichheit gegenüberstellt und ihr vorzieht.[8] Das Verdienst, auf das man sich beruft, ist von Verfassung zu Verfassung verschieden,[9] in der Aristokratie ist es aretē.[10] Aristoteles weist das demokratische Verständnis von Gleichheit zurück, er entwickelt hier eine politische Ordnung, die galt, bevor sich die nivellierenden Tendenzen der Demokratie durchsetzten.

21f. wären die Krieger „beherrschte Bürger".

[1] VII 9, 1329 a 8ff.; 14, 1332 b 32ff., vgl. P r o t r. B 17.

[2] VIII 4, 1339 a 7, s.u. zu VII 16, 1335 a 26.

[3] Eine vergleichbare Regelung, die Ausübung politischer Verantwortung an ein Mindestalter knüpft und ein Höchstalter festlegt, findet sich für das Amt der Gesetzeswächter in Plat. L e g. VI: sie müssen 50 Jahre sein und können dieses Amt nur bis zum 70sten Lebensjahr bekleiden (755 a 4–b 2).

[4] Die politische Klasse geht auch in Platons R e p. aus der Kriegerschicht hervor (s. Ar. II 6, 1264 b 32f.), aber bei Platon werden die Wächter nur dann (Philosophen)Herrscher, wenn sie das anspruchsvolle philosophische Kurrikulum absolvierten, s.u. zu VII 17, 1336 b 38.

[5] Dagegen Nussbaum 1990, 153ff., s.u. 121; zu VII 2, 1324 a 23.

[6] Die Überlegenheit des Geistes über den Körper konstituiert eigentlich despotische Herrschaft: I 2, 1252 a 31-34, s. Bd. 1, zu a 30 (S. 190f.) und zu 5, 1254 b 22 (S. 265). Aristoteles setzt hier eine Unterscheidung voraus, die er in I 5, 1254 b 27–32 entwickelt hatte, nämlich die von *zwei Formen* von *körperlicher Tätigkeit*, einmal die von Banausen, die das Merkmal von Sklaven ist (I 11, 1258 b 37f.), und die noble von Freien etwa bei der Bewährung von Tapferkeit: VII 9, 1329 a 8ff., s.u. zu 13, 1332 a 42, vgl. 15, 1334 b 27f.; VIII 4, 1339 a 4ff.; 6, 1341 a 7.

[7] S.u. zu VII 9, 1329 a 9.

[8] V 1, 1301 b 29ff.; VI 2, 1317 b 3f.; 6, 1321 a 1f.

[9] Vgl. E N V 6, 1131 a 26 *τὴν … ἀξίαν οὐ τὴν αὐτὴν λέγουσι πάντες*.

[10] Bei seinen Einwänden gegen Aristoteles' Argumente übersieht Kraut (1997, 98–99), dass Aristoteles eine Aristokratie einrichten will.

Bei allen Unterschieden in Qualität[1] und Funktion der beiden Gruppen der Bürgerschaft betont Aristoteles mehr, was sie verbindet als was sie trennt: auch die Krieger gehören zu den eigentlichen Mitgliedern des Staates (9, 1329 a 37f.), d.h. sie sind eine Bürgerwehr;[2] und der Staat besteht aus *Gleichen*, zu denen auch die Krieger schon zu zählen sind.[3] Bei den Kriegern spricht er nur von denjenigen, die mit schweren Waffen kämpfen;[4] diejenigen die in der Flotte dienten, bleiben von der Bürgerschaft ausgeschlossen (7, 1327 b 7ff.), Leichtbewaffnete erwähnt Aristoteles nicht.[5]

Im gewöhnlichen Typus der sog. Hoplitenpolitie[6] lag der politische Einfluss bei den Hopliten selber. Aber Aristoteles glaubte sich den Luxus erlauben zu

[1] VII 9, 1329 a 8ff.; nur der herrschende Bürger ist bester Mann: 14, 1333 a 11f. Die Kriegerschicht und die Männer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen, sind in gewisser Weise - als Individuen - die gleichen, in gewisser Weise - nach Alter und Fähigkeiten - aber jeweils verschiedene: 9, 1329 a 6ff.

[2] Aristoteles leitet dies nicht eigens her, diese Regelung wird als evident (*φαίνεται*) vorausgesetzt: VII 9, 1329 a 2-5, s.u. zu 4, 1326 a 22. In Athen traten alle jungen Männer, die im Alter von 18 in die Bürgerliste eingetragen wurden, das Training als Epheben an: A t h. P o l. 42, 2f. Vgl. Bleicken 120: „Das athenische Heer war, wie alle Heere der griechischen Städte der klassischen Zeit, die Gemeinschaft der Bürger in Waffen"; Y. Garlan 1975, 86f.: „citizen-soldier"; vgl. schon Max Weber [5]1972, 809f. „Bürgerhopliten"; P. Vidal-Naquet, The Tradition of the Athenian Hoplite, in: The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World, Baltimore 1986, 85-105.

[3] VII 8, 1328 a 36, vgl. 14, 1332 b 25-29; b 36-38. Es ist unrichtig, von einer „Dichotomie innerhalb der Bürgerschaft" zu sprechen (Kamp 1985, 303). Der beste Staat is auch nicht eine „lesser aristocracy" (Alexander, HPTh 21, 2000, 197), vielmehr herrschen in ihm die Besten - wie in III 7, 1279 a 35 -, aber sie herrschen nicht nur über Freie (wie in III 7, vgl. 6, 1279 a 26), sondern über die, die ihrer Qualität nach den Bürgern der Politie nach III 7, 1279 a 37-b 4 entsprechen - die ***Beherrschten*** im besten Staat sind die ***Regierenden*** der Politie. Daher ist die Auffassung, der beste Staat sei Politie unrichtig, contra Kahn in: Patzig (Hrsg.) 1991, 376. Die beste Verfassung ist von der Politie unterschieden: IV 2, 1289 a 30-36; 8, 1294 a 28; II 6, 1265 b 26-31. Gegen die Einordnung des besten Staates als Politie s. Kamp. ASNP 1987, 346-355; Rowe, in Keyt-Miller (Hrsg.) 1991, 59f. Die Auffassung, der beste Staat sei mittlere Verfassung: Johnson, HistPolTh 9, 1988, 200 Anm. 30; 204; Berti 1997, 90, aber die von IV 11 verlangte nur eine Durchschnittsaretē (1295 a 27); die mittlere Verfassung wäre außerdem eine Mitte zwischen Demokratie und Oligarchie (IV 9, 1294 b 2; 11, 1296 a 22ff.; 12, 1296 b 34ff.), aber Bürger des besten Staates ist nicht schon, wer freigeboren ist, wie dies für die Demokratie gilt (III 9, 1280 a 24); und die Tatsache, dass die Bürger des besten Staates die Besitzenden sind (VII 9, 1329 a 17-19), macht ihn nicht zu einer Oligarchie, denn in ihr ist Akkumulation von Reichtum das Ziel (III 15, 1286 b 14-16), was für den besten Staat nicht gilt (VII 15, 1334 a 41ff.); und charakteristisch für die Oligarchie ist, dass Beamte wegen ihres Reichtums gewählt werden (II 11, 1273 a 26), was im besten Staat nicht der Fall ist (VII 4, 1326 b 14ff.).

[4] VII 8, 1328 b 7 *ὅπλα*; 9, 1329 a 31 *τὸ ὁπλιτικόν*.

[5] S.u. zu VII 4, 1326 a 22.

[6] Dafür s. III 7, 1279 a 39-b 4; II 6, 1265 b 28; IV 13, 1297 b 1, vgl. die Drakon zugeschriebenen Verfassung, die Bürgerrecht (*πολιτεία*) denen, die schwere Waffen stellten (*τοῖς ὅπλα παρεχομένοις*) verlieh: A t h. P o l. 4, 2; vgl. die gemäßigte Verfassung nach Absetzung der ‚Vierhundert' in Athen im Jahre 411: Thuk. VIII 97, 1, vgl. A t h. P o l. 33, 1.

können, die älteren Bürger, die allein die politischen und richterlichen Entscheidungen treffen, vom Heeresdienst befreien zu können,[1] der beste Staat, in dem die Hopliten noch nicht politische Rechte hatten, ist somit klar von dieser Hoplitenpolitie unterschieden. Pol. IV lässt erkennen, dass die Unterscheidung zwischen denen, die mit schweren Waffen dienen, und denjenigen, die gedient haben, verfassungsmäßig, in der Zuweisung politischer Rechte, relevant werden konnte. Als Sonderfall registriert Aristoteles in IV 13, 1297 b 12ff., dass in einigen Staaten die Bürgerschaft nicht nur diejenigen, die mit schweren Waffen dienen, sondern auch die, die gedient haben, umfasste.[2] Bei den Malieis habe die Bürgerschaft auch aus denjenigen bestanden, die gedient haben, während man die Ämter nur aus denen besetzte, die aktiv im Heer dienten. In diesem Typ von Verfassung wurden die politischen Rechte auch auf diejenigen ausgedehnt, die nicht mehr aktiv dienten, die entscheidenden politischen Rechte liegen aber bei denjenigen, die aktiv im Herresdienst stehen. Wenn schon dies ein Sonderfall ist, dann lässt sich erst recht die Staatskonstruktion in Pol. VII, in der nur diejenigen politische Entscheidungen treffen, die mit schweren Waffen gedient haben, nicht dagegen diejenigen, die noch dienen, in keiner Weise mit der Hoplitenpolitie in Verbindung bringen.

Die Staatskonstruktion von Pol. VII stimmt dagegen völlig mit derjenigen überein, die Xenophon Kyr. I 2, 12-14 als diejenige Persiens beschreibt: im Alter von etwa 26 Jahren werden die Herangewachsenen ‚vollwertige Männer' (τέλειοι ἄνδρες)[3] und dienen unter Waffen - in dieser Altersgruppe bleiben sie 25 Jahre lang; danach, also etwa mit 51, übernehmen die nun Älteren, die nicht mehr an Feldzügen teilnehmen, die richterlichen Entscheidungen. Dies entspricht ganz der Herrschaftsverteilung in Aristoteles' bestem Staat,[4] wo die Älteren jedoch zusätzlich die politischen Entscheidungen übernahmen, die in Persien beim Monarchen lagen.

Unter denen, die die politischen Entscheidungen trafen, dienen wiederum einige in politischen Ämtern und werden nach ihrer Qualifikation dafür - d.h. sicherlich durch Wahl[5] - ernannt. Dabei macht Aristoteles Unterschiede im Rang der Ämter: einige sind von höchster Wichtigkeit (VII 12, 1331 a 25), während andere, wie die, die für Geschäftsverträge zuständig sind (1331 b 6-10), wohl geringeres Ansehen besaßen.[6] Aristoteles geht aber auf Einzelheiten der politi-

[1] VII 9, 1329 a 2ff. Auch dies macht deutlich, dass der beste Staat nicht demokratisch ist.

[2] Bei Plat. Leg. VI 753 b 4ff. wählen sowohl diejenigen, die in der Reiterei oder mit schweren Waffen dienen, als auch diejenigen, die gedient haben, die Amtsinhaber.

[3] S.u. zu VII 17, 1336 b 40.

[4] S.u. zu VII 9, 1329 a 16.

[5] VII 4, 1326 b 15f., vgl. IV 15, 1300 b 4f.

[6] Ihre Amtsgebäude sind an unterschiedlichen Orten angesiedelt (VII 12, 1331 a 25ff.; b 6ff.), die in der Stadtplanung einen verschiedenen Rang einnehmen (s.u. zu 1331 a 22). Es ist aber bezeichnend, dass Aristoteles über die Nennung der notwendigsten politischen Funktionen nicht hinausgeht (s.u. 370 Vorbem. zu VII 9), über ihre relative Bedeutung muss man aus dem

schen Organisation dieses Staates nicht ein. Aus seiner Angabe der Aufgaben der Bürger: Entscheidung über nützliche Maßnahmen bzw. Rechtsangelegenheiten[1] muss man schließen, dass es im besten Staat eine Volksversammlung[2] und Gerichte gab. Von einem Rat (*βουλή*) hören wir nichts. Aristoteles schweigt auch darüber, ob die Krieger schon die Beamten wählen dürfen.[3]

Die Bürger allein verfügen über Besitz, zunächst Landbesitz, in reichlichem Umfang.[4] Aristoteles stimmt hier mit konservativen Vorstellungen überein, wie sie in Athen während der oligarchischen Revolution von 411 kurz verwirklicht werden sollten. Danach sollte die politische Macht bei denen liegen, die am besten dem Staat mit ihrem Leib, d.h. als Hopliten (s.o.), und Besitz dienen konnten.[5] In Aristoteles' bestem Staat muss es aber auch ärmere Bürger gegeben haben.[6] Landbesitz wurde in der Familie weitergegeben.[7] Zum Besitz der Bürger gehörten auch Sklaven.[8]

Außerhalb der Bürgerschicht stehen alle, die die notwendigen Aufgaben in Handwerk[9] und Landwirtschaft verrichten[10] und gerade wegen dieser Arbeiten nicht die Qualitäten, die Aristoteles für Glück voraussetzt, besitzen können.[11] Im besten Staat müssen Sklaven oder Periöken barbarischer Herkunft sein.[12] Sie gelten als die notwendigen Voraussetzungen des Staates, aber nicht als seine ‚Teile' - Aristoteles hält diese - aus Platons Polit. übernommene -

Lokal ihrer Amtsgebäude Rückschlüsse ziehen.

1 VII 8, 1328 b 14.

2 Dafür in Platons Leg. s. VI 764 a 3.

3 S.u. 370 Vorbem. zu VII 9. Bei Plat. Leg. VI 753 b 4ff. wählen sowohl diejenigen, die in der Reiterei oder mit schweren Waffen dienen, als auch diejenigen, die gedient haben, die Amtsinhaber, vgl. 755 c 5ff.

4 S.u. 368 Vorbem. zu VII 9.

5 *τοῖς δυνατωτάτοις καὶ τοῖς σώμασιν καὶ τοῖς χρήμασιν λητουργεῖν*: Ath. Pol. 29, 5, s. Rhodes z.St.

6 Vgl. 10, 1330 a 6.

7 Vgl. VII 16, 1334 b 38ff.; II 9, 1270 a 18–22.

8 VII 9, 1329 a 26; 10, 1330 a 30. Damit kamen auf die Besitzer Verpflichtungen zu, nämlich das Wissen zu besitzen, Sklaven Anordnungen zu geben: I 7, 1255 b 31–37. Die notwendigen Dinge, die die Bürger tun müssen (VII 14, 1333 a 30ff.), sind anderer Art.

9 Vgl. schon II 5, wo Aristoteles eine ähnliche Einengung vorgenommen hatte: „Aber wenn die Wächter nicht glücklich sind, wer soll es sonst sein? Sicher nicht die Facharbeiter und die Menge der einfachen Handwerker" (1264 b 22).

10 Diese Regelung drängt sich nach Aristoteles praktisch auf, denn wenn man ihnen Bürgerrechte geben würde, wie es Hippodamos tat, dann würden sie doch wegen der faktischen Ungleichheit zu Sklaven derer, die schwere Waffen tragen, herabsinken: II 8, 1268 a 17ff.

11 VII 9, 1328 b 35ff.

12 VII 9, 1329 a 26.

Unterscheidung streng ein.[1] Menschen, die die notwendigen Voraussetzungen liefern, nennt er hier (VII 8, 1328 a 35) auch ‚belebte Werkzeuge' - dies ist die Terminologie seiner Abhandlung zur Sklaverei in P o l. I.[2] Wenigstens bei den Landarbeitern stellt er fest, dass sie Sklaven sein sollen, die den Bürgern gehören. Insgesamt ist die Gesellschaftsstruktur von P o l. VII geradezu die Übertragung der häuslichen Herrschaftsstruktur von P o l. I auf den Staat.[3] Wie Aristoteles dort das simplifizierende Schema eines Gegensatzes von Hausherren, d.h. freien Männern, und ihren Bediensteten als Sklaven entwickelt hatte,[4] so hier das entsprechende von Bürgern, die die politische Schicht bilden, und den von der Bürgerschaft ausgeschlossenen und daher nicht nach der politischen Herrschaftsform regierten Werkzeugen.

Eine solche Gesellschaftsstruktur war in der philosophischen Staatstheorie[5] beliebt: Aristoteles selber beschreibt es als den gemeinsamen Zug von Platons R e p. und L e g., dass die Bürger von notwendigen Aufgaben befreit sind.[6] Konkret orientierte man sich hierbei an der Sozialstruktur Spartas,[7] an der dieser Staat seit Jahrhunderten festgehalten hatte. Platon selber hatte in R e p. VIII die Verfassung, die auf seinen besten Staat folgte - eine Verfassung, die in allem der vorausgehenden entspricht, abgesehen davon dass sie nicht vom Philosophenkönig geleitet ist - in die Nähe der spartanischen und kretischen gestellt (544 c 3) und entsprechend als ihre Eigentümlichkeit angegeben, dass die Krieger von landwirtschaftlicher und handwerklicher Tätigkeit befreit sind.[8] Und Aristoteles verstand dies, wenn er die Sozialstruktur von Platons R e p. auf das in Sparta geltende Verbot für die Krieger, Ackerbau zu betrei-

[1] VII 8, 1328 a 21ff. Vgl. noch die Gegenüberstellung VIII 7, 1342 a 19ff.: die einen sind frei und gebildet, die anderen sind Handwerker und Tagelöhner (über Zuschauer im Theater). Zum Charakter der Landarbeiter s. VII 10, 1330 a 25ff. Auf die Handwerker geht Aristoteles nicht ein, vielleicht weil er mehr an der natürlichen Form von Erwerb, der agrarischen, interessiert war, vgl. I 8 - wie Plat. L e g. V 743 d; ging Aristoteles so weit wie Plat. L e g. VII 846 d: Handwerker sollen nicht einheimisch oder Sklaven eines Einheimischen sein?

[2] I 4, 1253 b 27ff.; VII 8, 1328 a 35 - in VII 8 fehlt aber der Zusatz „von Natur", obwohl die Vorstellung vorausgesetzt wird: 2, 1324 b 37, s.u. zu 7, 1327 b 28; 10, 1330 a 32.

[3] S. Schütrumpf 1980, 29ff.; 55f., bes. 57.

[4] Zu dieser grobschlächtigen Unterscheidung vgl. Flashar 1983, 346.

[5] Finley 1975, 190, hat als Grund für die Tatsache, dass alle antike Utopien hierarchisch strukturiert waren, angeführt: „first, the fact that it was not possible by any means to bring about an equitable society in antiquity, given the poor resources, the low level of technology, the absence of growth possibilities (other than conquest) in the economy, and the absence of the very idea of progress; second, the acceptance of human inequality, and therefore of the necessity of domination, as natural and immutable." Der Fortschrittsgedanke sollte jedoch nicht bestritten werden, vgl. VII 11, 1331 a 1; a 16, hier Bd. 2, zu II 5, 1264 a 2.

[6] II 6, 1265 a 7. Hinzukommen die Syssitien, VII 10, 1330 a 3ff. Insgesamt s. F. Ollier, Le mirage spartiate, I Paris 1933, 322-326, der jedoch bei Aristoteles eine Idealisierung Spartas finden will und Aristoteles' Kritik unterbewertet.

[7] Eine historische Parallele bot auch Thespiai, s.u. zu VII 9, 1328 b 39.

[8] 547 d 4ff., vgl. Xen. L a c. 7, 2.

ben, reduziert (P o l. II 5, 1264 a 9). Bei seiner Behandlung Spartas stellt er es als einen allgemein anerkannten Grundsatz dar, dass ein gut geführter Staat seinen Bürgern Muße von notwendigen Aufgaben ermöglichen müsse (II 9, 1269 a 34ff.), wie dies für die Bürger seines besten Staates gilt.[1] Für die Trennung von Kriegern, welche in Aristoteles' bestem Staat zur Bürgerschicht gehören, und Bauern, die davon ausgeschlossen sind, beruft sich Aristoteles nicht nur auf politische Theoretiker, er behauptet vielmehr auch, dass sie uralt sei, er führt sie auf das Ägypten unter König Sesostris, vor der Zeit des kretischen Königs Minos, zurück.[2] Und nach III 5, 1278 a 6ff.[3] waren Handwerker in alter Zeit Sklaven oder Fremde - wie sie es in Aristoteles' bestem Staat in P o l. VII sind. In der Trennung von Kriegern und Bauern und der Stellung der Handwerker will der beste Staat also zu Zuständen der Vergangenheit zurückkehren.

Die soziale Struktur des besten Staates hat ihre Kritiker gefunden, so spricht Gigon von der „inneren Bedenklichkeit dieser Aufteilung";[4] es sei „fatal, eine breite Schicht von Menschen ... dazu zu verurteilen, die eigentümlich menschliche Leistung, auf die die menschliche Natur schlechthin angelegt ist (NE 1097 b 24-1098 a 20), niemals vollbringen zu können."[5] Einer solchen Einschätzung wird heute niemand widersprechen wollen. Man muss aber darlegen, wie Aristoteles zu einer solchen Auffassung gelangte: er geht, wie bes. in P o l. III 4, 1277 a 33-b 3 deutlich wird, von dem spezifischen Charakter von Tätigkeiten aus. Hier unterscheidet er mehrere Arten von Sklaven; er nennt diejenigen, die notwendige Aufgaben verrichten bzw. mit ihren Händen arbeiten, Sklaven und fügt hinzu, dass wegen dieses Charakters dieser Arbeiten Handwerker nicht zu Ämtern zugelassen wurden, bevor es zur extremen Demokratie kam. Es ist hier klar, dass Aristoteles hier nicht vom Sklaven in der spezifischen Rechtsstellung spricht, denn diese Handwerker waren frei und konnten mancherorts sogar Ämter bekleiden; er benutzt vielmehr den Begriff Sklave im übertragenen Sinne, nach dem Rang und Charakter der Tätigkeit, die er ausführt. In VII/VIII, wo Aristoteles frei ist, die Gesellschaft zu gestalten,

[1] S.u. zu VII 5, 1326 b 31.
[2] VII 10, 1329 a 40ff. (s.u. zu a 41); b 23-25.
[3] Vgl. 1278 a 17-21; 4, 1277 a 37-b 3.
[4] Für den philosophischen Hintergrund der Vorstellung der Trennung s. Lloyd 1996, 189-191.
[5] Kommentar zu 1328 b 33-1329 a 39; ähnlich Aubenque, Ktèma 5, 1980, 220: "Aristote ne se demande jamais si l'inégalité entre les hommes, si naturelle soit-elle, est compatible avec les valeurs que l'homme porte en lui ...", vgl. schon Wilamowitz 1893, 357: „wir sehen ... dass um der auserwählten willen, die sich der übung der tugend und der glückseligkeit in musse ausschließlich hingeben, eine unbestimmte masse von sclaven und rechtlosen freien in einem unwürdigen zustande beharren und arbeiten müssen"; Taylor in: Barnes (Hrsg.) 1995, 250.

wird die Metapher Realität. Jetzt entspricht der Charakter der Beschäftigung[1] dem Rechtsstatus: wer sklavische Aufgaben wahrnimmt, ist Sklave.[2] Und umgekehrt: frei sind diejenigen, die nicht Banausen oder Theten sind.[3] Die Konstruktion des besten Staates ist funktionsrational: es gibt nicht wie in den meisten zeitgenössischen griechischen Staaten das Nebeneinander von Sklaven und Freien, die die gleichen handwerklichen Tätigkeiten ausübten.

Zumindest seit dem 18. Jahrhundert sind Versklavung oder ihre Befürwortung und die Vorurteile, auf denen sie beruht, unakzeptabel. Aristoteles bewegt sich innerhalb dieser Welt von Vorurteilen.[4] Dabei konnte er meinen, dass im besten Staat die Menschen nach ihrer Eignung eingesetzt waren - wie ja auch die Begründung der Sklaverei von Natur in Pol. I 5 auf einer solchen Betrachtung der *natürlichen* Eignung - wie Aristoteles meinte - beruhte. Es ist wohl nicht zufällig, dass der Herleitung der politischen Struktur des Staates (VII 8/9) das Kap. vorausgeht, das die anthropologische Wertung der Völker einführt (s.o. 102). Nach diesem schlichten Weltbild[5] besitzen nur die Griechen die *natürlichen* Anlagen, die die beste politische Ordnung, d.h. jedenfalls eine politische Ordnung von Freien, ermöglichen. In seinem bestem Staat sollen diejenigen, die die Dienstaufgaben verrichten, Nichtgriechen sein (10, 1330 a 26ff.), d.h. Menschen, denen nach der Argumentation von VII 7 (1327 b 23-29) die Fähigkeit zur Organisation eines politischen Gemeinwesens Freier abgeht.[6] Aristoteles meint demnach, dass den Bürgern einer solchen staatlichen Gemeinschaft von Natur geeignete Menschen bereitstehen, die ihnen die für diese Rolle notwendigen äußeren Bedingungen, insbesondere Muße, schaffen können. Den Nicht-Griechen geschieht danach kein Unrecht, wenn man sie für die servilen Arbeiten, zu denen allein sie befähigt sind, benutzt und ihnen die ihrer *Natur* entsprechende Stellung in der Gesellschaft zuweist.[7]

Sicherlich erlauben die Bedingungen dieser sklavischen Tätigkeiten, genauer der Mangel an Muße, diesen Leuten nicht, die Qualifikation der Bürger des besten Staates zu erwerben (VII 9, 1328 b 33ff.; 1329 a 19ff.). Dies ist ein circulus vitiosus, da ihnen so von vornherein die Chance verwehrt wird zu bewei-

[1] Vgl. VIII 2, 1337 b 5-15; 6, 1341 b 13-15.

[2] Vgl. das Staatsmodell des Phaleas, wo alle Handwerker Staatssklaven waren: II 7, 1267 b 15. Zum Sklaven von Natur, s. B. Williams, Shame and Necessity, Berkeley 1993, 103-129; Schütrumpf in: AncPhil 13, 1993, 111-123, und in: W. Detel et al. (Hrsg.) 2003, 245-260.

[3] VIII 7, 1342 a 19f.

[4] Bedenkenswert Solmsen, RhM 107, 1964, 218 Anm. 99: „In fairness it should be said that criticism of Aristotle's attitude does not always take the naive form of blaming him for not looking at the political and social scene in the spirit of doctrines current in the 19th and 20th centuries."

[5] S.u. 327 Vorbem. zu VII 7.

[6] Anders Kraut 2002, 215: „they had the natural capacity for virtue when they were born."

[7] Hinzukommt das Argument, dass die Sklaven von Natur überall Sklaven sind: I 6, 1255 a 29-40.

sen, dass sie zu Besserem fähig sind. Es ist bei Aristoteles allein das engherzige ethnische Vorurteil, das es als unbedenklich - wenn nicht legitim - erscheinen lässt, diesen Personenkreis Bedingungen zu unterwerfen, die sie daran hindern, eine höhere Qualität auszubilden - in diesem Falle müssten ihnen Aufgaben, zu denen sie qualifiziert sind, übertragen werden. Der Haupteinwand gegen Aristoteles' Regelung ist m.E., dass er aus der Rangfolge von Tätigkeiten unbedenklich eine entsprechende der Personen, die diese ausüben, abgeleitet hat. Wenn einige Tätigkeiten instrumental dem Glück der Bürger dienen, so folgt daraus aber keineswegs, dass diejenigen, die diese Tätigkeiten verrichten, ‚Werkzeuge'[1] der Bürger sind,[2] zu deren Nutzen sie regiert werden.[3]

Während einerseits die banausische Tätigkeit die Entwicklung der vom Bürger erwarteten Eigenschaften verhindert, muss zweifelhaft bleiben, ob umgekehrt die Bürger, die davon freigestellt sind, tatsächlich die von Aristoteles gestellten Anforderungen erfüllen, d.h. ob sie schlechthin gerecht sind (VII 9, 1328 b 38) und die anderen Eigenschaften (VII 15) besitzen. Denn Muße gibt ihnen allenfalls die *Gelegenheit*, diese Eigenschaften zu *entwickeln*; dass sie aber dabei auch erfolgreich sind, folgt keineswegs schon daraus, dass sie die materiellen Voraussetzungen dafür besitzen und eine entsprechende Erziehung erhalten - und Aristoteles führt keine Prüfung ihrer Qualität ein.[4]

2. Das Leben im besten Staat

Der beste Staat wird irgendwo in Griechenland angesiedelt sein, da das Klima Asiens negativen Einfluss auf die Naturanlagen hat (VII 7, 1327 b 26ff.). Sein Territorium soll militärisch leicht zu verteidigen sein (5, 1326 b 39ff.); es bringt möglichst alle Produkte hervor (b 27ff.), wobei Überschüsse exportiert und Produkte, die das Land nicht selber besitzt, importiert werden (6, 1327 a 25ff.). Die Stadt in Aristoteles' bestem Staat liegt nicht am Meer, bietet aber leichten Zugang für die auf dem Seewege importierten Güter. Sie ist durch Festungsmauern geschützt (11, 1330 b 32ff.), die von Türmen unterbrochen sind, wo einige Bürger die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen sollen (12, 1331 a 19ff.). Sie ist an einem Hang angelegt, wobei die höchstgelegenen Bauten den Funktionsträgern entsprechend ihrem Rang vorbehalten sind[5]: An ei-

[1] So über Sklaven I 4, 1254 a 2.
[2] S. Schütrumpf in: W. Detel et al. (Hrsg.) 2003, 259.
[3] VII 14, 1333 a 3-6.
[4] S.u. 121 Anm. 2. Aristoteles mag dies auch für schwer möglich gehalten haben, vgl. I 5, 1254 b 38-1255 a 1.
[5] S.u. zu VII 12, 1331 a 22.

nem besonders herausgehobenem Ort, der auch stärker befestigt ist, sollen sich Gebäude mit einer religiösen Bestimmung befinden, wo auch die wichtigsten Syssitien der Beamten abgehalten werden sollen. Unterhalb dieser Anhöhe soll ein ‚freier Markt' liegen, der offensichtlich ein Ort politischer und geselliger Versammlung für die Bürger ist, aber Handwerkern und Bauern verschlossen bleibt, außer wenn Beamte sie vorgeladen haben. Dort sollten sich auch Gymnasien befinden. Der Handelsmarkt soll davon getrennt und an einem tiefer gelegenen Platz angelegt sein, wobei man darauf zu achten habe, dass er leicht für Warentransporte vom Meer und Territorium her zugänglich ist. In seiner Nähe sollen Behörden, die für Handel oder andere Geschäfte dieser Art zuständig sind, ihren Sitz haben. Die einzelnen Stadtbezirke sind nach einem regelmäßigen Muster von Straßen durchzogen, aber als ganzes soll die Stadt schwer überschaubar sein (VII 12).

Insgesamt verdankt der beste Staat seine Lebensqualität der spezifischen politischen und gesellschaftlichen Ordnung,[1] einer Ordnung, die - negativ gesagt - Einflüsse fernhält, welche das Glück beeinträchtigen könnten: so führt dieser Staat nicht ständig Kriege gegen Nachbarn (VII 2-3; 14-15) und die Verteilung des Landbesitzes unterstützt dies (10, 1330 a 14-23); Befestigungsmauern schützen die Bewohner (VII 11); gemeinsame Mahlzeiten und das System der Bereitstellung der Mittel dafür bewahren die Bürger vor persönlicher Not (VII 10); die Verfassung sichert, dass sich innerhalb der Bürgerschaft nicht auch Berufsgruppen finden, die den einheitlichen hohen Anforderungen an den Charakter der Bürger nicht genügen (VII 9); die Größe der Bürgerschaft verhindert, dass die politischen Ämter mit den falschen Leuten besetzt werden (VII 4). Positiv beschrieben, bereitet die staatliche Erziehung auf die Rolle im Staatsleben vor. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind dies Sachbereiche, die der Einzelne selber nicht befriedigend bewältigen könnte, also solche, in denen die Gemeinschaft aktiv werden muss. Jeder Einzelne lebt danach sicherer bei militärischen Angriffen, wird besser versorgt, besser regiert, besser ausgebildet sein usw., und er erfreut sich dieser Vorzüge in der gleichen Weise wie jeder andere - in Aristoteles' bestem Staat bestimmt die Verfassung, wie man diese Lebensbedingungen regelt und wer daran beteiligt ist, die Entscheidungen darüber sind also dem Einfluss von jeweils wechselnden Zielen von Politikern entzogen.

Verglichen mit dem Leistungsdruck, dem heutzutage jeder, selbst schon Schüler ausgesetzt sind, fällt auf, wie unbeschwert die Mitglieder des besten Staates aufwachsen und dann leben. Da gibt es für die Bürger keinen Kampf ums Dasein, keine Pression, die beste Ausbildung zu bekommen, die einem einen Platz in der Gesellschaft und eine sichere und prestigeträchtige Zukunft sichert, keinen Druck, beruflich Karriere zu machen. Selbst eine politische

[1] Zu diesem weiteren Verständnis von Verfassung bei Aristoteles s. Bd. 2, 151f., zu II 1, 1260 b 29.

Karriere würde nicht als erstrebens- und beneidenswert angesehen, sie wäre die Wahl einer untergeordneten und als beschwerlich angesehenen Tätigkeit, die niemand um ihrer selbst willen verfolgen würde.

Kinder, die die Aussonderung Behinderter gleich bei der Geburt überlebt haben,[1] werden als die späteren Bürger nie einer Prüfung ihrer Qualifikation, die sie in unterschiedliche Positionen brächte, unterzogen[2]: in VII 16/17 macht Aristoteles klar, dass die Qualität der Eltern diejenige ihrer Kinder bestimmt, und diese *alle* erhalten dann als die zukünftigen Bürger - ohne Aufnahmeprüfung - zunächst eine Erziehung - die *gleiche für alle* (VIII 1). Die sieben Jahre vor der Pubertät sind mit Gymnastik ausgefüllt,[3] während der sieben Jahre nach der Pubertät werden sie zunächst drei Jahre lang in ‚anderen Kenntnissen'[4] ausgebildet, danach unterziehen sie sich anstrengenderem körperlichem Training.[5] *Alle* Freien dienen in ihren jüngeren Jahren zunächst als Hopliten und sie *alle* erhalten nach Ablauf ihrer Wehrfähigkeit das Recht, richterliche und politischen Entscheidungen zu treffen, es gibt keinen Auswahl- oder Verteilungsvorgang. Die Bürger teilen als *Gleiche* - gestützt auf den Glauben an die vom Klima geprägten Anlagen der Griechen (VII 7) und den Optimismus hinsichtlich des Erfolges von Erziehung - alle Privilegien, während ihren ‚Werkzeugen' alle Aufgaben, die den Charakter des Unfreien besitzen, diejenigen in Handwerk und Landwirtschaft, übertragen sind (s.o. 115-119). Bis zur Übernahme des Erbes von ihren Vätern und damit der Kontrolle über den Haushalt[6] leben die jungen Männer - ohne einer Arbeit nachzugehen - im elterlichen Haushalt und von den Mitteln dieses Haushalts. Einige Bürger wohnen in der Stadt, andere auf dem Land (12, 1331 b 13ff.). Alle männlichen Bürger werden in den gemeinsamen Syssitien gespeist, die von den Beiträgen von Gemeinschaftsland bestritten werden. Getrennt besuchen Jüngere und Ältere die für sie innerhalb der Stadt errichteten Gymnasien. Sie nehmen an den religiösen Festen in den Heiligtümern in der Stadt oder auf dem Lande teil.

Es ist eine Gemeinschaft, in der sich alle Bürger persönlich kennen (4, 1326 b 16). Die Jüngeren bewachen die Stadtmauern, die Älteren nehmen an den Sitzungen der beratenden Versammlung oder der Gerichte teil. Die Angesehensten unter ihnen bekleiden die höchsten Ämter, andere Ämter mit eher administrativen Aufgaben sowohl in der Stadt wie auf dem Lande stehen anderen offen.

[1] VII 16, 1355 b 19-21.
[2] Contra Nussbaum 1990, 153ff., vgl. dagegen Charles 1990, 187-201; Miller 214 mit Anm. 65.
[3] VIII 3, 1338 b 6-8, d.h. leichteren Übungen: 4, 1338 b 40.
[4] D.h. wohl die elementaren: Lesen, Schreiben, Rechnen, VIII 3, vielleicht auch staatsbürgerlicher Erziehung: 1, 1337 a 11ff.
[5] VIII 4, 1339 a 4-7, s.u. zu VII 17, 1336 b 38.
[6] Dazu s. 16, 1335 a 32ff.

Wenn nicht mit diesen Dingen beschäftigt, erfreuen sie sich der Muße, die sie hauptsächlich mit Musik ausfüllen.[1] Sie haben auch Zugang zu öffentlichen Darbietungen von Komödien.

Wenig hören wir von den Frauen: Mädchen erhalten keine Erziehung,[2] sie heiraten mit etwa 18 Jahren einen Mann der knapp 20 Jahre älter ist. Diese Regelung für das Alter der Ehepartner soll eine harmonische Ehe garantieren. Die Kinderzahl soll beschränkt sein, andernfalls Abtreibung durchzuführen ist. Ehebruch ist nicht sozial akzeptiert (VII 16). Die Frauen können sich in gewissem Maße außer Hause bewegen, zumindest während der Schwangerschaft.[3]

Das Leben im besten Staat ist in einer Weise geplant, die keinen Streit oder Konflikt aufkommen lassen dürfte. Aristoteles nennt - wenn ich nichts übersehen habe - bei Bürgern nur vier Möglichkeiten von Konflikten: die Unzufriedenheit der Krieger mit ihrer politischen Stellung,[4] die Existenz von Männern, die sich nicht der Ordnung fügen wollen,[5] und dann eher privat: Zerwürfnisse zwischen Ehegatten aus sexuellen Gründen (16, 1334 b 35-38) und Spannungen zwischen Vätern und Söhnen (1335 a 2ff.) - und für alle diese Fälle bietet Aristoteles vernünftige, praktikable Lösungen an. Die einzige schmerzliche Unterbrechung dieses so geordneten Lebens wäre ein Krieg, den dieser Staat aber nicht vom Zaune bricht, um Nachbarstaaten zu erobern.

Es ist die Leistung des Staates, das Glück seiner Bürger zu ermöglichen, denn unter der besten Verfassung geht es ihnen am besten.[6] Aristoteles setzt in Pol. VII eine bestimmte Definition von Glück voraus und begrenzt die Bürgerschaft auf diejenigen, die dieser Glücksbestimmung gerecht werden. Das Glück der polis ist das aller ihrer Mitglieder.[7] Damit findet sich bei Aristoteles nicht, wie bei Platon, die - schwer bestimmbare - Vorstellung vom Glück des Staates, das von dem seiner Mitglieder verschieden ist, gegen die Aristoteles schon in II 5, 1264 b 15ff. gerade aus diesem Grunde Einwände erhoben hatte.

[1] VIII 3, 1338 a 9ff.; 5, 1339 a 25ff.

[2] S.u. 147 Anm. 5; u. zu VII 16, 1334 b 40; 17, 1336 a 13; vgl. ,Söhne' VIII 3, 1338 a 31; o. Bd. 1, zu I 3, 1253 b 7. Ausnahme ist die *körperliche* Ertüchtigung der Mütter: VII 16, 1335 b 2 ff., bes. b 11f.

[3] 16, 1335 b 12-16. Aber sie nehmen an öffentlichen Darbietungen von Komödien nicht teil: 17, 1336 b 17-23.

[4] 9, 1329 a 9ff.; 14, 1332 b 28ff.

[5] VII 8, 1328 b 8f., vgl. 17, 1336 b 8ff.

[6] VII 1, 1323 a 17ff., gut Taylor in: J. Barnes (Hrsg.) 1995, 240f. Yack 1993, 96ff. betont richtig: „human beings do not exist for the sake of the polis' own flourishing" (97), aber er stellt die polis auf die Stufe eines Instruments. Die polis tritt jedoch zusammen (I 1, 1252 a 1ff.), d.h. Menschen vereinigen sich, um gemeinsam ihr eigenes Glück zu verwirklichen (III 6, 1278 b 21-23); sie selber verfolgen einen Zweck, die Bürger sind die polis, sind aber nicht Mittel für einen Zweck.

[7] S.o. 110. „Alle Bürger" (VII 13, 1332 a 32-35) sind die - wenigen - Männer, die aufgrund ihrer Qualität zu diesem Glück fähig sind.

Da bei ihm das Glück des Staates das Glück nur des Teils der Bewohner ist, die als Bürger den Staat ausmachen, entgeht er dem platonischen Dilemma, das Glück einer Gesamtheit zu konstruieren, während einzelne Gruppen „nicht glücklich sind."[1] Diese Staatsvorstellung hatte Popper ‚Holismus' bezeichnet.[2] Bei Aristoteles muss dagegen niemand sein Glück dem der Gesamtheit unterordnen oder zugunsten eines Glücks der Gesamtheit opfern.[3] Die Vorstellung eines Glücks der Gesamtheit, das von dem der Bürger verschieden oder ihm gar übergeordnet ist, gibt es bei ihm nicht.[4] Der Ausgangspunkt seiner Darlegungen zum besten Staat stellt dies klar: Gleich im Eingangskapitel von P o l. VII will er bestimmen, welche Lebensform am erstrebenswertesten ist, denn denjenigen Menschen gehe es am besten, die unter der nach den gegebenen Möglichkeiten besten politischen Ordnung leben.[5] Die Bestimmung des besten Lebens aller ist die Grundlage für die Festlegung der Form des besten Staates. Dass Aristoteles das Glück *jedes* Bürgers verwirklicht sehen wollte, geht klar aus VII 2, 1324 a 23-25 hervor.

Hier muss man allerdings einem Missverständnis vorbauen, das sich aus einer terminologischen Unklarheit, die man am englischen Gebrauch von ‚individual' erläutern kann, erklärt. Dieses Wort und seine Ableitungen sind mehrdeutig, da ‚individual' den Einzelnen - isoliert je für sich und nicht als Mitglied einer Gruppe - bezeichnet, während ‚individualism' die Fähigkeit, sein Leben nach eigenen Vorstellungen zu leben, bzw. eine solche theoretische Vorstellung bzw. ein solches Programm meint. Wenn im besten Staat *jeder einzelne* Bürger glücklich sein soll, dann heißt dies, dass Aristoteles nicht - wie Platon - an das Glück einer Gruppe denkt, deren Mitglieder sich aber u.U. nicht des Glücks erfreuen (s.o. 110) - bedeutet es aber auch, dass sich jeder dabei in seiner Individualität entfalten kann?[6] Die meisten Äußerungen in P o l.

[1] Bei Thuk. II 60, 2f. entwickelt Perikles die Idee eines eigenen Glücks der Gemeinschaft, durch das aber der Einzelne im Unglück gerettet wird, es existiert also nicht unabhängig von dem des Einzelnen.

[2] 1957, I 117ff.; 143ff. S.u. zu VIII 1, 1337 a 29.

[3] Die Formulierung, dass die polis Priorität vor dem Einzelnen hat (I 2, 1253 a 18-29), müsste zu dieser Konsequenz führen, s.u. zu VIII 1, 1337 a 27; a 29. Am ehesten müssen Ehepartner mit der Beschränkung der Kinderzahl (VII 16, 1335 b 22) dem Wohl der Gesamtheit Vorrang vor ihren eigenen Wünschen einräumen, s.u. 124 Anm. 2.

[4] S.o. 79.

[5] 1, 1323 a 17ff.; vgl. 2, 1324 a 23.

[6] Miller 210 spricht bei der Bewertung von P o l. II 5, 1264 b 15ff. (wie Zeller II 2, 698 Anm. 2) vom Glück der „individual members of the polis", was korrekt ist, vgl. 211: „the ultimate good can be separately and distinctly realized by each individual", aber er schreibt 214: „members of the polis, considered as individuals". Der beste Staat müsse die Tatsache ernst nehmen, „that its members are distinct individuals and, therefore, must recognize the interests of each of them"; der beste Staat sei deswegen der beste, weil er die „realization of individual ends" ermögliche (199), eine Position, die er als „moderate-individualist" beschreibt (204ff.), wie er auch die Deutung des aristotelischen besten Staates durch Zeller wertet (200f.). Aber

schließen eine solche Möglichkeit aus, aber man darf diese negative Position nicht verabsolutieren. Ich werde beide Seiten darstellen.

In seiner Erörterung der Erziehung in VIII 1 wiederholt Aristoteles die Vorstellung von I 13 (1260 b 13ff.), wonach der Teil auf das Ganze ausgerichtet sein muss, und formuliert jetzt das Verhältnis des Bürgers zur polis in einer Weise, die sogar an die Stellung des Sklaven zu seinem Herrn erinnert.[1] Die Erziehung der Kinder bis zum siebten Lebensjahr soll zwar im Hause stattfinden (VII 17, 1336 a 41f.), aber Beamte sollen schon darüber wachen, was für Erzählungen und Geschichten Kinder hören dürfen, oder darüber wachen, wie die Kinder ihre Zeit verbringen und besonders, dass sie sich möglichst wenig in der Gesellschaft von Sklaven aufhalten (1336 a 30ff.). Aristoteles empfiehlt somit eine Kontrolle, die es Beamten erlaubt, die Häuser zu betreten und die Einhaltung der angegebenen Richtlinien der Kindererziehung zu überwachen. Ein solcher Eingriff in die häuslichen Verhältnisse verletzt moderne Vorstellungen vom Schutz der Familie oder der Privatsphäre.[2] Im Falle der Erziehung der über Siebenjährigen haben die Eltern außerdem kein Recht, für sich die eigenen Ziele zu bestimmen oder zwischen Alternativen zu wählen, sondern müssen die des Staates akzeptieren[3] - es ist der *Gesetzgeber*, der die Seele formt (VII 14, 1333 a 37). Auch nach dem Ablauf des Jugendalters müssen sich die anderen Altersgruppen noch einer Erziehung stellen, wenn die Notwendigkeit dafür besteht[4] - wer stellt dies fest? Zu Beginn der Erziehungsabhandlung in VIII 1, spricht Aristoteles dann von der *Aufgabe* des Staates, die Erziehung in seinem besten Interesse, nämlich dem der Erhaltung der Verfassung, zu übernehmen.[5] Die für die Kinder der Bürger eingerichtete Erziehung, die ihnen ermöglichen soll, das höchste Lebensziel zu erreichen, fördert nicht die Individualität der Erzogenen.

Diese aristotelische Grundauffassung, die nicht auf die Verschiedenheit individueller Eigenschaften abhebt, ist auch seiner Ethik eigentümlich,[6] denn da-

die Tatsache, dass jeder das Glück verwirklicht, d.h. dass ‚alle‘ in distributivem Sinne gebraucht ist (s. Bd. 2 zu II 3, 1261 b 20ff.), darf nicht mit einer individualistischen Konzeption, d.h. der Freiheit des Individuums, selber seinen Lebensinhalt zu bestimmen, verwechselt werden (contra Miller 214; 231): es gibt nur eine einzige Form von Glück, die sowohl für den Staat wie für alle Bürger gilt, und es ist die Tapferkeit und Gerechtigkeit des Staates, deren Form jeder *einzelne* (ἕκαστος) besitzen muss, der tapfer und gerecht genannt wird: VII 1, 1323 b 33ff.

[1] 1337 a 27–29, vgl. I 4, 1254 a 8ff. Generell überwog bei den Athenern die Sorge um Sicherheit und Wohlergehen des Staates über die Interessen des Individuums, Wallace in: Ober-Hedrick 1996, 110ff.; 115.

[2] Vgl. Wilamowitz 1893, 357: „wir sehen die familie durch die regulirung der ehe und der kinderzeugung reglementirt, nur weit abstoßender als bei Platon ...“

[3] Wie Plat. L e g. VII 804 d 3–6 zeigt, wurde die Einrichtung einer öffentlichen Erziehung für alle als Eingriff in das Vorrecht der Väter, ihre Kinder selber auszubilden, empfunden.

[4] VII 14, 1333 b 4, s.u. Anm. zu b 3.

[5] S.o. 121.

[6] Vgl. G. Boas, AJPh 64, 1943, 178: „The problem of the man who would be virtuous becomes

nach kann man nur auf eine einzige Weise richtig handeln (E N II 5, 1106 b 28ff.); der gute Mann ist der eine verbindliche Maßstab richtigen Verhaltens;[1] entsprechend gibt es auch in P o l. III[2] nur eine aretē des guten Mannes.[3]

Aufs Ganze gesehen bedeutet Glück bei Aristoteles nicht, dass der Einzelne aus einer Vielzahl von Möglichkeiten die ihm passende(n) auswählen kann, es ist nicht *individuelle* Verwirklichung dessen, was jedem Einzelnen für sich persönlich wertvoll erscheint. Individualismus kann sich nur in einer Gesellschaft entfalten, die Pluralismus bejaht. Bei Aristoteles ist dagegen das Glück des Einzelnen identisch mit dem aller anderen Bürger, d.h. mit dem der staatlichen Gemeinschaft. Die Vorstellung, dass jeder so leben soll oder kann, wie er will, kennt Aristoteles, aber nur als das eher bedenkliche Selbstverständnis der Demokratie.[4] Er ist sich dessen bewusst, dass es unterschiedliche Vorstellungen von Glück gab, aber er bejaht dies nicht aus der Perspektive individualistischer Selbstbestimmung. Für seinen besten Staat klärt er selber die richtige Vorstellung vom höchsten Ziel, der einen Form von Glück (s.o. 122), und darauf richtet sich jeder Bürger aus; in der Erziehung ist er vom Gesetzgeber dafür vorbereitet worden. Unbestritten gibt es hier eine bestimmte Uniformität der Lebensweise der Bürger.

J. Barnes fand bei Aristoteles eine „tendency towards totalitarianism".[5] Demgegenüber sei aber zunächst betont, dass wir in P o l. VII/VIII nichts davon lesen, dass die Zusammenkünfte der erwachsenen Bürger staatlich organisiert sind; diese entscheiden offensichtlich selber darüber, wie und mit wem sie ihre Zeit verbringen; wir lesen nichts von einer Sittenpolizei, die bei Erwachsenen die Einhaltung der Werte des besten Staates überwachte und verfolgte.[6] Man liest auch bei ihm nichts Vergleichbares zu den Anklagen wegen Gottlosigkeit gegen jemanden, der andere als die sanktionierten religiösen Gesänge vorträgt, wie bei Platon.[7] Dieser bezeichnete in L e g. V 730 d 2-5

the problem of realizing his human - not his personal - character."

[1] II 5, 1106 b 32ff.; 6, 1107 a 1; III 6, 1113 a 29ff., vgl. IX 4, 1166 a 12f.

[2] 4, 1276 b 33, vgl. VII 9, 1328 b 33-39; 14, 1333 a 11f.

[3] Dies wäre 'monism' nach der Definition von Miller 1995, 194 Anm. 10.

[4] VI 2, 1317 b 11-17; in V 9, 1310 a 31-34 nennt er dies „verhängnisvoll" (φαῦλον); und in VI 4, 1319 b 30-32 nimmt Aristoteles „leben, wie man will" durch „ohne strikte Ordnung (ἀτάκτως) leben" auf. Kraut 2002, 476f. meint, dieses Verständnis von Freiheit sei tatsächlich schwer zu verteidigen, da es zu weit gehe; aber Aristoteles entwirft keine alternative Form von Freiheit, auf die die Einwände, die man gegen die von Aristoteles beschriebene zu Recht machen kann, nicht zutreffen, richtig Mulgan 1970, 99ff.

[5] in: Patzig (Hrsg.), 259, vgl. 261. Barnes kommentierte subjektiv zu ausgewählten Abschnitten, versäumte aber, Aristoteles' Erörterung systematisch zu analysieren.

[6] Zum Zugang, den Aristoteles ihnen selbst zu an sich fragwürdigen Darstellungen schafft, s.u. zu VII 17, 1336 b 17; dort Vorbem. S. 544.

[7] L e g. VII 799 b; vgl. die Gesetze gegen falsche Vorstellungen von den Göttern X 885 b ff.; die Zensur von Dichtung VII 801 c 8ff., vgl. R e p. II 379 a ff.

den, der unrechtes Handeln bei den Behörden anzeigte, als doppelt so wertvoll wie den, der kein Unrecht beging - E. Barker (1918, 398) sah darin Elemente eines Polizeistaats, diese gibt es bei Aristoteles nicht. In Pol. wird Ehebruch geächtet, aber nicht kriminalisiert.[1] Anders als Platon in Leg. VI schreibt Aristoteles nicht vor, was für Partner die Ehe, die „für den Staat nützlich ist" (773 a 5–7), schließen sollen.[2]

In der Tat gibt es im Rahmen dieser einen für alle geltenden Glücksvorstellung doch Freiräume, die dem einzelnen Bürger die Entscheidung überlassen, wie er seine Zeit verbringt,[3] etwa ob er sich der Philosophie oder der musikalisch bereicherten Geselligkeit mit anderen widmen will. Indem Aristoteles Muße als die höchste Form der Lebensgestaltung einführt,[4] formuliert er das Ideal eines Lebens ohne Verpflichtungen gegenüber anderen, einschließlich denen der Gesellschaft.[5] Muße erfordert ihre eigenen aretai,[6] ethisches Handeln erschöpft sich also nicht in dem Beitrag zur Gemeinschaft.[7] Und Muße ist die Voraussetzung von Glück,[8] das damit ein eminent privates Glück ist. Das oberste Lebenziel ist nicht durch die Rolle des Einzelnen zum Gelingen des gemeinsamen Gutes bestimmt. Damit entfällt die Grundlage für die Hauptthesen, die A. MacIntyre für seine Deutung, die Aristoteles zu einem Kommunitaristen machen, vorgetragen hat.[9] Es gibt in dieser Staatsordnung nichts, was in die

[1] VII 16, 1335 b 38–1336 a 2. Wallace in: Ober-Hedrick 1996, 110ff. legt dar, dass die Athener weniger die sozialen Folgen gewisser Formen privaten Verhaltens befürchteten und daher keine gesetzlichen Regelungen dagegen erließen. Gesetzliche Bestimmungen beschränkten sich auf Verhalten, das andere Personen oder den Demos schädigen konnte; Gesetze moralisierenden Inhalts wurden erst in der konservativen Periode nach 350 v. Chr. erlassen.

[2] Bei Aristoteles gibt es auch keine Strafen für Männer, die im Alter von 35 noch ehelos sind, so Platon Leg. IV 721 d; V 774 a. Man findet bei ihm auch nicht die Kontrolle, ob sich jung verheiratete Ehepartner völlig dem Hervorbringen von Nachwuchs widmen: VI 784 a.

[3] S.u. Vorbem. zu VII 14.

[4] S.u. zu VII 14, 1333 a 30.

[5] Vgl. Solmsen, RhM 107, 1964, 217–220, der dies als „liberal" charakterisiert (217), vgl. 219: „we are left with the impression that he is genuinely interested in the private happiness of the citizens"; Solmsen meint, dass Aristoteles hiermit den Hellenismus vorbereite.

[6] VII 15, 1334 a 23ff.

[7] Die Vielzahl der Tugenden ergibt sich vielmehr aus der Pluralität menschlicher Affekt- und Handlungsbereiche: Rapp, IntZPhilos 1, 1997, 71f. Die aretai, die am ehesten der Gemeinschaft dienen, wie Tapferkeit (VII 15, 1334 a 18–23), stehen am niedrigsten, s.u. zu VII 2, 1325 a 6.

[8] Pol. VIII 3, 1338 a 1–5. Muße ist auch die Voraussetzung für wissenschaftliche Studien: Met. A 1, 981 b 20ff.

[9] A. MacIntyre ²1984, bes. Kap. 12, 146–164. S. die überzeugende Zurückweisung durch Ch. Rapp, IntZPhilos 1, 1997, 57–75. Rapp (62) führt MacIntyres Hauptthese auf drei Teilthesen zurück, von denen die 1. („Unmöglichkeit einer privaten Handlung") und 3. („Unmöglichkeit des privaten Glücklich-Seins") o. im Text angesprochen wurden.

persönliche Gestaltung von Wohlbefinden der erwachsenen Bürger eingreift oder es beeinträchtigt[1] - offensichtlich solange die Bürger ihren anderen Verpflichtungen nachkommen und die guten Sitten[2] oder die öffentliche Ordnung nicht gefährdet sind.

3. Ein Leben der Theorie?

In Pol. VII wird das Leben der Theorie von Aristoteles zum ersten Mal bei der Behandlung eines Streits erwähnt: diejenigen, die darin übereinstimmen, dass das Leben am erstrebenswertesten ist, das mit persönlicher Vorzüglichkeit (aretē) gelebt wird, sind sich darüber uneins, ob das praktischer Leben der Politik oder das theoretische des Philosophen[3] vorzuziehen ist (2, 1324 a 25ff.). Das Leben der Theorie war somit von anderen als die Alternative zum politischen dargestellt, aber es ist Aristoteles, der gleich zu Beginn seiner Abhandlung vom besten Staat dieses Thema aufbringt und diesen Streit klären will. Anfänglich zielt seine Lösung auf die Befürwortung der politischen Herrschaft, in der die beiden einseitigen Positionen aufgehoben werden.[4] Während dies so verstanden werden könnte, als habe Aristoteles damit dem theoretischen Leben seine Berechtigung im besten Staate entzogen, spricht er am Ende von VII 3 dem Denken, das keine praktischen Resultate anstrebt, Praxis in einem höheren Grade zu. Indirekt wird damit angegeben, welche dieser beiden Arten des bios praktikos vorzuziehen ist, spezifisch äußert sich Aristoteles hier aber nur dazu, welche der beiden Lebensformen die Qualifizierung ‚praktisch' in höherem Maße erfüllt.

Erst in VII 14 sucht Aristoteles eine Begründung für die Wahl zwischen den Lebensformen, jetzt in der Struktur der Seele und den Funktionen ihrer Teile. Er macht es zur Aufgabe des leitenden Staatsmanns, dass er in seiner Gesetzgebung sowohl bei den Seelenteilen wie ihren Handlungen das jeweils Bessere und die Ziele berücksichtige - dies sind im rationalen Seelenteil der theoretische logos und seine Handlungen. An diesen Zielen müsse man die *Erziehung* ausrichten (1333 a 27-b 5). Philosophie hat damit ihren Platz in diesem Staat und es soll eine Erziehung dafür geben.[5]

Das Kurrikulum einer philosophischen Erziehung wird in dem uns erhaltenen Teil von Pol. aber nicht ausgeführt. Wenn Aristoteles in VIII 3, 1338 b

[1] Aristoteles beschreibt das Vergnügen nicht wie Platon Leg. II 659 d 5: sich im Einklang mit dem Gesetz freuen, s.u. zu VIII 5, 1339 a 24 und Vorbem. S. 596. J. Neu, Philosophy 46, 1971, 247 hat richtig dargelegt, dass in Platons Rep. die Bürger gezwungen werden, gut zu sein und richtig zu handeln, vgl. S. 248 zu Platons „ethical absolutism that does not allow for values not recognized by Plato to be cared for in his ideal state."

[2] VII 17, 1336 b 4ff.

[3] Nennung des *βίος θεωρητικός* 2, 1324 a 28, vgl. *θεωρία* 3, 1325 b 20.

[4] S.o. 98f.

[5] Nach EN II 1, 1103 a 14f. wird die dianoetische aretē - Aristoteles nannte in I 13, 1103 a 5

4f. erklärt, dass die Jugendlichen früher durch Gewöhnung als Vernunft erzogen werden sollen, dann kann er damit nur den intellektuellen Teil der *Charaktererziehung* meinen.[1] Zur philosophischen Bildung könnte er sich in der angekündigten, aber nicht erhaltenen Erörterung, ob es eine oder mehrere Arten von Erziehung gibt, die nicht-Notwendiges zum Gegenstand haben (VIII 3, 1338 a 30-34), geäußert haben. Wegen des elitären Charakters von Philosophie, die nur wenigen zugänglich ist, wird diese philosophische Erziehung nicht wie die staatsbürgerliche öffentlich sein (VIII 1) und damit wohl auch nicht staatlicher Aufsicht unterstanden haben.[2] Ein politisches Interesse an der aktiven Förderung philosophischer Ausbildung bestand ja auch in Aristoteles' bestem Staat insofern nicht, als er - anders als Platon in Rep. - die Herrschaftsausübung nicht den Philosophen vorbehalten hatte, sie setzt keine philosophische Bildung voraus.[3] Der Abschnitt in Pol. VII 14, 1333 a 33-39 kann im schwächeren Sinne so verstanden werden, dass der Gesetzgeber, der für die körperliche Ausbildung und die Vorbereitung der jungen Männer auf ihre Rolle als Bürger verantwortlich ist, dafür Sorge tragen muss, dass diese Erziehung nicht die Möglichkeit philosophischen Studiums einschränkt oder behindert, dass man sich also später der Philosophie widmen kann.[4]

Seit etwa 40 Jahren wird hinsichtlich EN diskutiert,[5] ob Aristoteles das höchste Glück *inklusiv* verstand, sodass neben der Theorie die Verwirklichung der praktischen aretai als eine der es konstituierenden Aktivitäten darin eingeschlossen ist, oder *dominant*, sodass allein der Vollzug der Theorie (,monolithisch') das höchste Glück bildet, dem die Verwirklichung der praktischen aretai völlig untergeordnet ist - wenn sie überhaupt Teil dieses Lebens ist.[6] Ich

Weisheit und Verständigkeit (σοφία, σύνεσις) - durch Belehrung (διδασκαλία) ausgebildet.

[1] Die Frage war in VII 15, 1334 b 6-9 aufgeworfen, mit Verweis auf 13, 1332 a 38ff., wo Aristoteles die Faktoren des ,gut-Werdens' aufzählt: danach folgen Menschen nicht nur der Gewöhnung, die sie erhalten haben, sondern auch der Vernunft, und er nennt entsprechend als Inhalt der Erziehung zum ,gut-Werden' neben der Gewöhnung ausdrücklich auch, dass man Unterweisungen „zuhört" (b 10f.) - dafür ist man als junger Mann in ethischen Dingen noch nicht reif genug (EN I 1, 1095 a 2f.).

[2] S.u. zu VIII 1, 1337 a 22.

[3] Vgl. fr. 647 R^3.

[4] Vgl. das Verhältnis von praktischer Einsicht zu Weisheit nach EN VI 13, 1145 a 6-9.

[5] Eingeführt von W.F.R. Hardie, The Final Good in Aristotle's Ethics, in: Philosophy 40, 1965, 277-295; zur Beschreibung dieser beiden Deutungen s. z.B. Ackrill 1974, 337; Depew 346 Anm. 1. Dass Aristoteles in EN I zu einer anderen Deutung kommt als in X, war nach P. Aubenque, Ktèma 5, 1980, 215, zuerst von Schleiermacher dargelegt worden.

[6] Cooper 1975, 163ff. schließt dies aus. Aber wenn er 164 davon spricht, dass der Mann der Theorie ethische Handlungen als ihm aufgezwungen („forced on him") ansieht, dann ignoriert er EN X 8, 1178 b 6: „er wählt" (αἱρεῖται). Dies ist nicht der αἱρετώτατος βίος (Pol. VII 1, 1323 a 20), aber man ,wählt' doch, ethisch zu handeln (τὰ κατὰ τὴν ἀρετὴν πράττειν, EN 1178 b 6) - bezeichnenderweise spricht Aristoteles hier EN X nur vom *Handeln*, nicht dem *praktischen Leben*, denn ethisches *Handeln* ist die gewählte Alternative im *Leben der Theorie*. Wichtig N.P. White in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 225-246.

will mich hier zu dieser Frage nur insoweit äußern, als sie den besten Staat in P o l. VII/VIII betrifft.

Aristoteles beginnt in P o l. VII damit, dass er gleich in Kap. 1 Glück als Tätigkeit nach den ethischen aretai bestimmt;[1] er bestätigt dies später[2] und greift es immer wieder auf.[3] Anders als in E N, wo Aristoteles von Anfang an die Möglichkeit offenlässt, dass es mehrere qualitativ unterschiedene aretai gibt und dass Glück die Tätigkeit nach der besten und vollendetsten ist,[4] wobei zunächst nicht angegeben wird, was damit gemeint sein könnte,[5] findet sich in P o l. VII/VIII die Andeutung einer solchen möglichen Einengung nicht. Eher indirekt gibt Aristoteles aber in VII 2 zu verstehen, dass die Erörterung von Glück in Kap. 1 noch nicht die endgültige Antwort ist: Bei der Betrachtung der Vorbereitungen für den Krieg, auf die einige Völker fälschlich ihre Gesetzgebung und Erziehung ausrichten, wirft Aristoteles zum ersten Mal die Vorstellung „des obersten Zieles von allem" auf - er kündigt dort für später eine Erörterung des ‚Ziels' des besten Staates an,[6] die er in VII 14 einlöst.[7] Zuvor, in Kap. 13, hatte er aus seiner Absicht, den besten, d.h. glücklichen Staat zu untersuchen, die Notwendigkeit abgeleitet, darzulegen, was das Glück sei (1332 a 3ff.) - dies ist Teil der größeren Untersuchung über die Verfassung, d.h. wer und was für Männer den Staat, der sich des Glücks und einer guten politischen Ordnung erfreuen soll, bilden muss (1331 b 24ff.); Aristoteles bezieht sich also nicht nur auf eine Gruppe in ihr. Hier in VII 13 führt er bei der Definition von Glück als vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit die Unterscheidung von ‚schlechthin' (was man um seiner selbst willen richtig ausführt) und ‚bedingt' ein (1332 a 7ff.). ‚Bedingt' ist im Ver-

[1] 1, 1323 a 21ff., s. Anm. zu b 3; b 21.

[2] 3, 1325 a 32–34.

[3] In 8, 1328 a 35 bestimmt Aristoteles die polis als Gemeinschaft Gleicher, die um des bestmöglichen Lebens willen besteht, wofür man aretē braucht - diese ist in 9, 1328 b 33ff. als Gerechtigkeit angegeben, vgl. 13, 1332 a 7ff. Nach I 4, 1254 a 7f. ist das Leben *praxis*, vgl. Alexander, HPTh 21, 2000, 208–210.

[4] E N I 6, 1098 a 16f. *ψυχῆς ἐνέργεια ... κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην* (*ἀρετήν*), vgl. 13, 1102 a 5 *κατ' ἀρετὴν τελείαν*, ebenso E E II 1, 1219 a 35. S. Kenny 1992, Kap. 2: Perfection and Happiness (S. 16–22).

[5] Vgl. Kraut in: Sherman (Hrsg.) 1998, 89; 96. Es ist umstritten, ob die *ἀρίστη καὶ τελειοτάτη ἀρετή* (E N I 6, 1098 a 17) schon die Möglichkeit des theoretischen Lebens nach der höchsten aretē entsprechend E N X 7 einschließt - ablehnend Rowe, Elenchos 19, 1990, 200–211 mit Anm. 23. E N I 8, 1098 a 7–16 betont, dass Glück die dem Menschen eigentümliche Tätigkeit ist, während das *Leben* der Theorie das von Menschen übersteigt (X 7, 1177 b 26ff.). Aber diese Bemerkungen darf man nicht überbewerten (contra Rowe a.O. 209): das Vermögen der Seele, das man in der Theorie betätigt, ist auch hier das eines *Menschen*: 1177 b 34: ‚das Beste in ihm, d.h. dem Menschen', vgl. 1178 a 6f.: der *Mensch* ist am ehesten *nous*, vgl. P o l. VII 14, 1333 a 16ff. (a 19 ‚*Mann*'), vgl. N.P. White in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 240f.; D. Devereux ebd. 259 Anm. 26.

[6] VII 2, 1325 a 5–15, s. Anm. zu a 6; a 8.

[7] 1333 a 15ff., vgl. b 7.

halten gegenüber anderen die Beseitigung eines Übelstands (wie Bestrafung), sie kann nicht als Glück gelten, was nur für die ‚schlechthin' vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit gilt, d.h. Handlungen, die Güter hervorbringen. Er erläutert diese Unterscheidung an gerechten Handlungen, bezieht sich also noch auf ethisches Handeln.

In VII 14 beschrieb Aristoteles zunächst die Erziehungsaufgaben, wie sie sich aus der Herrschaftsstruktur seines besten Staates ergeben, in dem die Gleichen zuerst regiert werden und dann regieren,[1] und behauptet dann, dass die Vorzüglichkeit (aretē) des Bürgers und Regierenden mit der des besten Mannes identisch ist; deswegen müsse „der Gesetzgeber dafür Sorge tragen, dass sie gute Männer werden, durch welche Tätigkeiten (dies möglich ist) und was das Ziel des besten Lebens ist" (1333 a 11–16) - dies war die in VII 2 in Aussicht gestellt Erörterung. Aristoteles formuliert in VII 14 die erzieherische Aufgabe des Gesetzgebers, die die Bestimmung des besten Lebens einschließt, auf der Grundlage der Annahme, dass die Qualifikation der Bürger und Regierenden für ihre *politische* Rolle und die Qualifikation des besten Mannes für *Glück* identisch ist - *Philosophie* ist kein Teil davon (s.u. 132).

Hier führt Aristoteles seine Konzeption der Seele ein: diese besteht aus zwei Teilen, von denen der eine Vernunft an sich besitzt, während der andere Vernunft zwar nicht an sich hat, aber der Vernunft gehorchen kann. Der vernunftbegabte Teil ist wiederum zweigeteilt: eine Form von Vernunft ist *praktisch*, die andere *theoretisch* (1333 a 16–27). Dieser Unterscheidung entspricht eine der Handlungen dieser Seelenteile, deren Verhältnis zueinander Aristoteles in den Kategorien der *Wahl*, die man treffen soll, bestimmt: alle Menschen müssen *eher* die Handlungen des von Natur besseren (Seelenteils) *wählen* (*δεῖ αἱρετωτέρας εἶναι*);[2] denn was das Höchste ist, das jeder erreichen kann, das verdiene *am ehesten, gewählt zu werden* (*αἱρετώτατον*).

Die zuerst in VII 2 aufgeworfene Frage, was das Ziel des besten Lebens sei, löst Aristoteles hier in 14 (1333 a 15f.) durch Rückgriff auf seine Konzeption der Seele, deren bestes Vermögen das theoretische ist. Soll dies so verstanden werden, als suche man, sofern man die Fähigkeit dazu besitzt, ausschließlich ein Leben der Theorie und verschließe sich dem der Praxis?[3] Wird der hier vorausgehende Nachweis, dass es eine Erziehung für das *Regieren* geben muss, durch die Einführung des *theoretischen* Seelenteils, dessen Akti-

[1] S.o. 106.

[2] Bezeichnenderweise benutzt Aristoteles hier nicht das teleologische Verhältnis von Mittel und Zweck, mit dem er bei der *Unterscheidung der Seelenteile* den, der der Vernunft gehorchen kann, und den anderen, der Vernunft an sich er besitzt, einander zugeordnet hatte: 1333 a 16–18. Die Mittel–Zweck Relation verwendet er dann wieder a 30ff. für die alternativen Handlungen im Leben, die aber nicht aus denen der Seelenteile abgeleitet sind, s.u. 134; 138.

[3] Vgl. für ein solches Verständnis von ‚eher wählen' VII 13, 1332 a 14: es wäre vorzuziehen (*αἱρετώτερον*), dass weder ein Mann noch ein Staat gerechte Akte von Vergeltung und Bestrafung ergreifen müssen.

vitäten am erstrebenswertesten sind, außer Kraft gesetzt? Hier muss beachtet werden, dass diese Erörterung unter das Generalthema: „wer und was für Männer“ den besten Staat bilden müssen (13, 1331 b 24f.), fällt. Dies sind hier die Bürger - bzw. die besten Männer als Regierende - und Aristoteles hält im Folgenden daran fest, wenn er in 15, 1334 a 34-36 fordert, dass der beste Staat die gerade behandelten vier aretai besitzen muss. Die Möglichkeit, ein Leben der Theorie zu führen, existiert nur innerhalb dieses Rahmens der ethischen Verpflichtungen für die Bürger.

Die Deutung, dass Aristoteles im besten Staat den Menschen nicht zu Teilname am Herrschen verpflichte,[1] ignoriert auch die Prioritäten der freien Bewohner des besten Staates, denen Aristoteles gerecht werden will. Denn nachdem er in VII 14 die lebenslange Herrschaft Einzelner zurückgewiesen hatte, da man niemanden finden könnte, der die Überlegenheit besitzt, die eine solche Regelung rechtfertigen könnte, schließt er, dass *alle* in gleicher Weise an dem Wechsel von Regieren und Regiertwerden teilhaben müssen (1332 b 16ff.). Er stellt sich die Bürger dieses besten Staates nicht so vor, als zögen sie - oder wenigstens einige von ihnen - ein apolitisches Leben vor, wie das in VII 2-3 ausgedrückt war, sondern er setzt bei ihnen die Haltung, Alleinherrschern ihre Stellung zu bestreiten[2] und *als Gleiche* Herrschaft für sich selber zu verlangen, voraus. Für diese Rolle als Regierende erhalten sie die entsprechende Erziehung.[3] Nichts deutet darauf hin, dass einige von dieser Erziehung zum Herrschen dispensiert werden wollen, jeder soll damit die Fähigkeit zum Regieren erwerben. Sicherlich werden einige darin erfolgreicher sein als andere und dies wird sich bei der Wahl der Beamten niederschlagen.[4] Dass aber diejenigen, die in ein Amt gewählt werden, dies ausschlagen, widerspricht Aristoteles' Auffassung.[5] Der philosophisch Gebildete, der ein Amt gut bekleiden könnte und von seinen Mitbürgern gewählt wurde, könnte sich dieser Verpflichtung nicht entziehen.[6] Solche Männer verwirklichen damit einen Teil dessen, was die Natur sucht.[7]

Wenn Aristoteles in seiner Kritik an verbreiteter Gesetzgebung, besonders der in Sparta, vorbringt, dass die Gesetzgeber versäumten, *alle* aretai auszubilden,[8] so richtet sich dies zwar hauptsächlich auf die Vernachlässigung ei-

[1] Kullmann 1995, 273.

[2] Nur wenn die Überlegenheit der Regierenden unbestritten wäre (14, 1332 b 20), könnte sie realisiert werden.

[3] 14, 1332 b 15ff.; b 42ff.

[4] VII 4, 1326 b 15-18.

[5] S. II 11, 1273 b 4. Damit schließt sich Aristoteles der Forderung der platonischen R e p. an, s. hier Bd. 2, zu II 9, 1271 a 11.

[6] Das stimmt überein mit der Argumentation von VII 3, wo Aristoteles die Unpolitischen, die frei sein wollten, in die Herrschaft als Freie über Freie wieder eingebunden hatte, s. Vorbem.

[7] VIII 3, 1337 b 30-32 - anders die Interpretation des ‚Intellectualism‘ in E N X durch Cooper 1975, 162f.

[8] VII 13, 1333 b 7f., vgl. VIII 4, 1338 b 15.

ner Erziehung zur Gestaltung der Muße.[1] Die Forderung, *alle* aretai auszubilden, impliziert aber, dass man diese alle auch ausübt.[2] Das erlaubt dann nicht, ein Leben der Philosophie zu führen, ohne die anderen für das Tätigsein benötigten aretai zu praktizieren. Ein Mann, der nicht politisch aktiv ist, besitzt Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit auch nur in einer inferioren Form, während ihm praktische Vernunft (phronēsis) völlig fehlt[3] - er würde der Forderung, *alle* aretai zu besitzen, nicht gerecht. Wenn Aristoteles in P o l. VII angibt, was der *beste Mann* ist - das ist ein Teil der Antwort auf die Frage, „wer und was für Männer" den besten Staat bilden müssen (13, 1331 b 24f.) - dann definiert er ihn entsprechend als den guten *Bürger*,[4] er ist durch seine *politische*, auch seine soziale Rolle,[5] nicht durch Philosophie bestimmt, oder anders ausgedrückt: der politisch engagierte Bürger ist nicht nur mit Einschränkung[6] bester Mann.

Angewandt auf die moderne Kontroverse ergibt sich damit für P o l. VII, dass im besten Staat kein Bürger in der Weise sein Leben führt, dass er sich ausschließlich den in sich vollendeten Dingen widmen kann oder darf, jeder muss auch Notwendiges oder Nützliches tun, dabei jedoch die hier entwickelten Prioritäten beachten. Diese Regel stellte Aristoteles gerade in dem Zusammenhang auf, in dem er von der theoretischen Tätigkeit gesprochen hatte. Ein ausschließlich der Philosophie gewidmetes Leben in der Weise, wie es sich ihre Befürworter wohl für alle Phasen ihres Lebens wünschten (2, 1324 a 28f.), hat Aristoteles danach nicht erwogen - von der Verpflichtung, ‚Notwendiges' zu tun, sind auch Philosophen nicht ausgenommen.[7]

Die Bedeutung der Theorie für den besten Staat wird m.E. meist überschätzt. Aristoteles nennt einen Personenkreis, der von kriegerischen und politischen Aufgaben befreit ist, aber das sind die Priester (VII 9, 1329 a 31-34), nicht die Philosophen.[8] Und das Tätigsein im Sinne der Theorie wird in P o l. VII/VIII nach VII 14, wo es als die Aktivität des besseren Seelenteils eingeführt war, expressis verbis nicht wieder aufgenommen.[9] Aristoteles versäumt

[1] VII 14, 1334 a 2ff.
[2] VII 1, 1323 b 21ff.
[3] III 4, 1277 b 12ff., s.u. zu VII 2, 1324 a 40.
[4] 14, 1333 a 11f.
[5] Vgl. die Rolle als Ehemann (VII 16) oder Vater (17, 1336 a 41ff.), vgl. E N I 5, 1097 b 8-11.
[6] Wie E N X 8, 1178 a 9ff.
[7] Vgl. Rowe, Elenchos 19, 1990, 222-225.
[8] Außerdem würden diejenigen, die sich politischer Tätigkeit als Regierende entziehen, zu den Regierten zu zählen sein. Wenn Aristoteles von der Zusammensetzung der politischen Gemeinschaft aus Regierenden und Regierten spricht, meint er mit diesen aber nur die noch wegen ihrer Jugend von politischer Verantwortung Ausgeschlossenen (14, 1332 b 12ff.), die Existenz von Männern, die sich selber aufgrund ihres philosophischen Lebens den Regierten zuordnen, kennt Aristoteles bei der Beschreibung der Struktur des Staates in Regierende und Regierte nicht.
[9] Der *nous* von 15, 1334 b 27 ist nicht philosophisches Denken, s. Anm. zu b 15.

die Gelegenheit, Philosophie als Lebensform einiger Bürger des besten Staates zu bestätigen, wo sich dies angeboten hätte. Denn nachdem er die Unterteilung des vernunftbegabten Teils in praktische und theoretische Vernunft eingeführt und dann behauptet hatte, dass Handlungen und das ganze Leben entsprechend unterschieden würden, führt er als Gegensatz zum tätigen Leben nicht das der Philosophie,[1] sondern das der Muße ein. Er unterteilt das ganze Leben in Tätigsein und Muße bzw. in Krieg und Frieden[2] und benutzt hierbei wieder[3] die Vorstellung von Mittel-Zweck: Krieg muss man um des Friedens willen wählen, die Unrast von Beschäftigung wählen, um in Muße leben zu können usw. Dieses teleologische Verhältnis allein könnte im ‚monolithisch dominanten' Sinne gebraucht sein,[4] aber der Zusammenhang schließt dies aus. Denn Aristoteles legt dar, was dies für den leitenden Staatsmann, dem die Verantwortung für die Erziehung zufällt, bedeutet: Er muss sicherstellen, dass die Bürger die Fähigkeit besitzen, z.B. Krieg zu führen, in höherem Maße aber, dass sie Frieden halten und in Muße leben können. Die Bürger sollen die Fähigkeit, *Notwendiges oder Nützliches* zu verrichten, mit derjenigen *vereinigen*, das zu tun, was *in sich vollendet* ist.[5]

Muße ist das Ziel des Lebens, sie ist von Erholung unterschieden, die lediglich der Entspannung dienen und zukünftiges Handeln möglich machen soll.[6] Muße ist keinesfalls Untätigkeit,[7] sie ist sinnerfüllte Lebensgestaltung, wie sie Freie pflegen sollten und auf die sie durch *Musik* vorbereitet werden und die sie mit Musik ausfüllen.[8] Indem Aristoteles Muße als das Ziel angibt, um des-

[1] S.u. zu VII 3, 1325 b 16

[2] 1333 a 30–36, vgl. a 41–b 2.

[3] Zuvor bei der *Unterscheidung der Seelenteile*, dessen, der Vernunft an sich er besitzt, und des anderen, der der Vernunft gehorchen kann: 1333 a 16–23, s.o. 130 Anm. 2.

[4] Wie VII 8, 1328 a 28ff. In einem solchen instrumentalen Sinn dienen Gütertausch, Maßnahmen gegen Unrechtleiden und Einrichtungen sozialen Verkehrs dem guten Leben in der polis: III 9, 1280 b 30ff. Greenwood 1909, 46–48 hat diese Mittel als ‚external' bzw. ‚productive means' beschrieben, gegenübergestellt den ‚component means', s.u. 136 Anm. 5; zu VII 2, 1325 a 5 und zu 13, 1331 b 29.

[5] VII 14, 1333 a 33ff., vgl. VIII 3, 1337 b 33: Da Tätigkeit und Muße unerlässlich sind, Muße aber der Tätigkeit vorzuziehen (μᾶλλον αἱρετόν) und deren Zweck ist ...

[6] VIII 3, 1338 a 9–13.

[7] Vgl. VIII 3, 1337 b 34: man muss bestimmen, womit man sich während der *Muße beschäftigen* soll (ὅτι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν) – in gewisser Weise ein Paradox.

[8] VIII 3, 1338 a 21; 5, 1339 b 17–25; 7, 1341 b 40. „Had Aristotle really, as it is alleged, carried the ideal of the philosopher into the life of the citizens, the occupation recommended for their leisure would not be music and the virtues and capacities to be developed in the leisure hours would not be the moral but the intellectual", Solmsen, RhM 107, 1964, 216, vgl. 217–218; vgl. Lord 1982, 198: „The activity in question – the way of life characteristic of the best regime – is the leisured enjoyment of music and poetry." Depew 1991, 367 Anm. 18; 368 („theoretical knowledge"; „cognitive relevance" ...); 370ff. hat demgegenüber nicht überzeugend zeigen können, dass Musik philosophische Kontemplation vorbereite und fördere – ihre Wirkung ist vielmehr ethisch: VIII 5, 1340 a 6; a 14ff.; 7, 1341 b 34ff., s.u. zu 3, 1338 a 10.

sentwillen man tätig ist, vermeidet er die inhaltliche Festlegung des besten Lebens als eines der Theorie, auf die er doch in P o l. VII 14 hinzusteuern schien, wenn er dem Gesetzgeber Verantwortung auch für den theoretischen *logos* übertrug. Er lenkt stattdessen mit dem Ideal der Muße auf eine zeitgenössische Vorstellung[1] des Lebens der Freien um, das damit auch eine sehr viel weitere Geltung als das der Theorie gewinnt. Wenn Aristoteles auf die höchste Lebensform eingeht, dann benutzt er den Ausdruck ‚sinnerfüllten Lebensstil von Freien' (διαγωγή),[2] der vielfältige Möglichkeiten künstlerischer und geistiger Tätigkeiten abdeckt[3] und auch das theoretische Leben einschließen kann, aber gerade nicht darauf eingeengt ist.

Die in VII 14 (1333 a 27–b 33) entwickelte Rangfolge von Tätigkeit bzw. Krieg zu Muße bzw. Frieden ist auch gar nicht direkt aus den Funktionen der Seelenteile abgeleitet, etwa in der Weise, dass Aristoteles dem theoretischen *logos* Frieden und Muße, dem praktischen *logos* dagegen Krieg und Tätigkeit zuordnet.[4] Da Aristoteles einen solchen inneren Zusammenhang zwischen Seelenteilen und Lebensformen nicht herstellt, kann er allgemein von *Muße* als dem Inhalt des Lebens sprechen, um dessentwillen die Tätigkeiten ausgeübt werden, ohne dies auf *Philosophie* einzuengen, wie man nach der Einführung der theoretischen Vernunft und dem Grundsatz, dass man bei Handlungen und Leben die gleiche Wahl wie bei dem Rang der Seelenteile vornehmen soll, annehmen müsste.[5] Die Vermögen der Seele einerseits und die Lebensformen andererseits sind nicht zur Deckung gebracht. Von einem Leben der Theorie ist bei der Wahl von Lebensinhalten nicht mehr die Rede.[6]

Zwar gibt es Männer, die die Fähigkeit für Philosophie besitzen – Philosophie zu betreiben, ist ihre beste Wahl und der Staatsmann hat die dafür günstigen Bedingungen geschaffen.[7] Philosophie ist aber im erhaltenen Teil von P o l. nicht als das Ziel des Lebens der *Bürger* des besten Staates angegeben.[8] Die Philosophie (φιλοσοφία), die nach VII 15, 1334 a 22; a 32 die Bürger besitzen müssen, ist Geistesbildung, 'Kultur', die davor bewahrt, vulgären Versuchungen der Muße zu erliegen, aber nicht philosophisch-theoretisches Bemühen. Der Zusammenhang jener Bemerkung darf nicht ignoriert werden: Aristoteles stellt in 15, 1334 a 16–22 fest, dass die für das Tätigsein benutzten Eigen-

[1] Vgl. Solmsen, RhM 107, 1964, 197ff., s.u. zu 14, 1333 a 30.

[2] VIII 5, 1339 b 17–19: sinnerfüllte Lebensgestaltung aufgenommen durch Glück.

[3] Vgl. Susemihl 1879 II Anm. 921: „die Beschäftigung mit der Wissenschaft und der Betrachtung von Kunstwerken".

[4] S.u. zu VII 14, 1333 a 30. Richtig Berti 1997, 94: die Rangfolge „non vuol dire che la vita pratica coincida con l'occupazione e la vita teoretica con il tempo libero".

[5] Das tertium comparationis bei der *gleichen* Wahl ist jeweils die Wahl *des Besten*.

[6] Anders z.B. Natali 2001, 171 (4). Dies war die Redeweise anderer, die Aristoteles in VII 2, 1324 a 28ff. zitierte und mit dem weit gefassten Leben der Praxis in 3, 1325 b 16ff. überwand.

[7] VII 14, 1333 a 33–39.

[8] S.o. 80 Anm. 1; u. Vorbem. zu VII 14; u. zu VII 15, 1334 a 11; Lord 1982, 40; 50.

schaften auch für die Muße nützlich sind, da diese sonst nicht geschützt werden kann. Die Bürger des besten Staates brauchen z.B. auch Tapferkeit, sie praktizieren eine ethische Tugend, wenn sie sich bei der Verteidigung des Landes einsetzen. Aristoteles argumentiert auch hier wieder - unabhängig von allen Äußerungen über den Rang von Tätigkeiten und das Ziel des besten Lebens nach VII 14 - auf der Grundlage der Erfordernisse an die Bürger, und ethisches Handeln gehört untrennbar dazu. Niemand führt damit eine von den Verpflichtungen der Gemeinschaft befreite oder geschützte Existenz.[1] Die Bemerkung in VIII 5, dass Menschen sich nur selten im vollkommenen Zustand befinden,[2] trifft am wenigsten für den Philosophen zu.[3]

Kann aber die Wahrnehmung dieser für alle *Bürger* verbindlichen Verpflichtungen als Erfüllung der Voraussetzungen für Glück verstanden werden? Wenn Aristoteles in VII 14 verlangt, dass man die Fähigkeit zum Waffendienst besitzt (1333 a 41), dann ist dieses dort geforderte ethische Handeln von außen aufgezwungen; denn sich gegen Angreifer zu behaupten, ist schon ein Gebot des Überlebens[4] und damit Vorbedingung eines vollkommenen Lebens.[5] Aber sind dies Handlungen, die das Glück ausmachen? In VII 13 unterscheidet Aristoteles bei der vollkommenen Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit Handlungen, die dies ‚schlechthin' erfüllen, von denen, bei denen dies nur ‚bedingt' der Fall ist. ‚Bedingt' sei, was jeweils gefordert ist, ‚schlechthin', was man um seiner selbst willen richtig ausführt (1332 a 7ff.). Sich tapfer gegen Angreifer zu verteidigen, besitzt die Merkmale des Typus des Bedingten, denn „es wäre vorzuziehen, dass kein Staat eine solche Maßnahme ergreifen müsste" (a 14), für diese Form von Handeln ließe sich die Einordnung auf der unteren Stufe der Mittel-Zweck Relation verstehen.[6] Es wäre aber unrichtig, ethisches Handeln auf diesen Typ aufgezwungener Handlungen zu redu-

[1] S.u. zu VII 14, 1333 a 28. Als Lebewesen, die von Natur zum Staat gehören (I 2, 1253 a 2f.), können sie sich von den damit gegebenen Verpflichtungen nicht entschuldigen. Die extreme Formulierung der dominanten Position, wonach jemand die, die ihm nahestehen, vernachlässigt, da sie seine theoretische Beschäftigung behindern (vgl. Ackrill 1981, 139), ist für die Bürger des besten Staates ausgeschlossen.

[2] 1339 b 27f., s. Anm.

[3] E N X 7, 1177 a 21f.

[4] IV 4, 1291 a 6-10.

[5] Vgl. VII 15, 1334 a 18ff.: viele notwendige Bedingungen müssen erfüllt sein, damit man sich der Muße erfreuen kann - eines der folgenden Beispiele ist der Beweis von Tapferkeit gegen Angreifer, s.u. Vorbem. S. 498f.

[6] Alle Vorkehrungen für den Krieg sind nicht das oberste Ziel von allem, sondern nur Mittel zu diesem Ziel: VII 2, 1325 a 5-7, aber Aristoteles fügt hinzu, dass man sie als wertvoll (καλά) ansehen muss, s. zu a 5 und a 6; u. zu 1, 1323 b 12; zu VIII 4, 1338 b 29. Sie sind wohl so qualifiziert, weil sie selbstlos sind, vgl. R h e t. I 9, 1367 a 21-23. In dieser Beziehung besteht damit kein Unterschied zu freigebigen Handlungen, vgl. E N IV 2, 1120 a 23f.: Handlungen nach aretē sind *kalai* und um des *kalon* willen, wie der Freigebige um des *kalon* willen gibt - in 4, 1122 b 6f. gibt Aristoteles dies als das gemeinsame Merkmal der aretai an.

zieren, denn die Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit ‚schlechthin' ist das Ziel - Aristoteles führt sie hier als die Art von Handlungen ein, die die Bedingung von Glück erfüllen (a 7-18) - die verwirklichte aretē ist Gerechtigkeit. In VII 5, 1326 b 31 bestimmt Aristoteles die Größe des Besitzes so, dass die Bürger „in Muße zugleich freigebig und mit maßvoller Selbstbeherrschung leben können". Alle Bürger besitzen Land (9, 1329 a 24); die Überschüsse der Erträge sollen von ihnen u.a. für altruistische Akte der Freigebigkeit genutzt werden - dies ist als ein für alle verpflichtender Grundsatz eingeführt, es gibt keine Ausnahme für Philosophen,[1] die diese Mittel etwa zum Aufbau ihrer Bibliothek verwenden wollen, da sie ethisches Handeln nicht als Teil ihrer philosophischen Existenz verstehen - Freigebigkeit ist nicht von außen aufgezwungen.[2]

Tätigsein in der Form von Arbeit oder Pflichten (ἀσχολία) dient immer einem Ziel,[3] während die Aktivität der Theorie keinem anderen Zweck dient, sie verwirklicht ihr eigenes, das höchste Ziel.[4] Die Handlungen der ethischen oder politischen Praxis liegen in der Mitte, sie teilen die Merkmale beider. Aristoteles selber unterscheidet Handlungen, die neben dem Handeln ein Ergebnis erzielen, von denen, die um ihrer selbst willen ausgeführt werden.[5] Einige Handlungen der Praxis werden zunächst auch wegen eines außer ihnen liegenden, höheren Zieles verfolgt,[6] aber sie sind auch selber Ziel, man übt die entsprechende aretē um ihrer selbst willen aus.[7] Nicht allen Menschen ist es ver-

[1] Für diese ‚inklusive' Deutung s. auch u. zu VII 14, 1333 a 28.

[2] Wenn Aristoteles VII 14, 1333 a 35 angibt, dass man *Notwendiges oder Nützliches* um der in sich vollendeten Dinge willen wählen müsse (bzw. Krieg um des Friedens willen), dann ist die Funktion, als Mittel zu dienen, auf die erstgenannte Gruppe von Handlungen beschränkt, erfasst aber nicht *den ganzen Bereich* des Ethischen etwa in der Weise, dass es nach dem hierarchischen Modell um der Theorie willen ausgeführt wird.

[3] VIII 3, 1338 a 4f.; E N X 7, 1177 b 17ff. Vgl. für Krieg, dessen *Ziel* Frieden ist: P o l. VII 14, 1333 a 35, s. Anm. Für eine Deutung der unterschiedlichen Konzeptionen von Ziel bzw. Zweck vgl. H. Richardson, Degrees of Finality and the Highest Good in Aristotle, JHPh 30, 1992, 327-352.

[4] VII 3, 1325 b 16-23, s. zu b 20.

[5] E N I 1, 1094 a 4-6 - ‚Ergebnis erzielen' bedeutet, dass das Ergebnis höher steht als die Handlung, durch die man das Ergebnis erzielt. Vgl. für diesen Unterschied auch P o l. VII 3, 1325 b 18-20. Ich vermeide für diesen Typus von Handeln den Terminus ‚Mittel', da man dabei zwischen den ‚external' und ‚component means' unterscheiden muss, s.o. 133 Anm. 4. Kamp 1985, 314, vgl. 319 meint das Gleiche, wenn er von partiellem bzw. reinem Selbstzweck spricht, nur bleibt dabei ‚Ergebnis erzielend' unausgesprochen.

[6] E N X 7, 1177 b 2-4: mehr oder weniger; b 17f.

[7] Für eine Gegenüberstellung der beiden Möglichkeiten s. E N X 6, 1176 b 2-9. Für ethische Handlungen, die man *um ihrer selbst willen* wählt, s. II 3, 1105 a 32; VI 5, 1140 b 6f.; als in Sparta nicht erfülltes Verhalten: P o l. VII 15, 1334 b 4.

Andererseits „hindert nichts daran, dass das, was um seiner selbst willen wählenswert ist, auch um eines anderen willen gewählt wird": T o p. VI 12, 149 b 35-39, vgl. E N I 5, 1097 a 32 die Gruppe von Zielen, die *sowohl für sich selber* als auch (als Mittel) *wegen des* um seiner selbst willen verfolgten *Zieles* gesucht werden. Je nach der Sicht kann man daher

gönnt, die höchste, die theoretische Fähigkeit zu verwirklichen,[1] und selbst denen, die die Fähigkeit dafür besitzen, gelingt es nur selten, sich im vollkommenen Zustand zu befinden.[2] Die Tatsache, dass manche Handlungen der ethischen Praxis um ihrer selbst willen ausgeübt werden, bewahrt vor der Konsequenz, dass demjenigen, der nicht das Leben der Theorie führt, zielerfüllte Tätigkeit bestritten werden muss. Auch außerhalb des Vollzugs der höchsten Tätigkeit erfüllen Menschen, die ethisch handeln, ein Ziel, das eine Form von Glück, wenn auch nicht die höchste, ist.[3]

Aristoteles hat in P o l. VII/VIII nicht explizit dargelegt, ob oder in welcher Weise etwa die *Verwirklichung von Gerechtigkeit*, eine der ‚schlechthin' richtigen Handlungen, die nach VII 13 im höchsten Maße Wert besitzen (*κάλλισται*), zum *Tätigsein der Theorie* beiträgt.[4] Eine Antwort muss etwa in folgender Weise differenzieren: Sicherlich braucht der Theoretiker eine gewisse praktische Vernunft, um überhaupt funktionsfähig zu sein.[5] Andererseits ist schwer verständlich, in welchem Sinne *ethische* Praxis um der Theorie willen ausgeführt werden soll,[6] eine solche Rolle ethischen Handelns lässt sich jeden-

die Vorbereitung für den Krieg als wertvoll (*kalos*) bezeichnen (P o l. VII 2, 1325 a 5f., s.o. 135 Anm. 6) oder nur als notwendig und um des *kalon* willen: 14, 1333 a 35f. Vgl. über den Staatsmann: *τῶν καλῶν ἐστι πράξεων προαιρετικὸς αὐτῶν χάριν*: E E I 4, 1216 a 24-26 (vgl. E N I 10, 1099 b 29: die politikē verfolgt das beste Ziel) - aber die Tätigkeiten des Staatsmanns werden doch nicht um ihrer selbst willen (*οὐ δι' αὑτὰς*) erstrebt: E N X 7, 1177 b 16-18. Vgl. Natali 2001, 223 Anm. 111. „The fact that an act is an end in itself does not at all prevent it from also being used for something else, in another perspective", dgl. 218 Anm. 38. Das Gleiche gilt für aretai: sie können zwar nützen (s.u. zu P o l. VII 1, 1323 b 11 ‚nützlich'), aber in E N I 5, 1097 b 2-5 wird ‚jede Tugend' unter der Gruppe von Dingen aufgezählt, die sowohl *um ihrer selbst willen* verfolgt werden als auch weil man glaubt, *durch sie* glücklich zu werden. Nach VI 13, 1144 a 1-6 ist die aretē jedes der beiden Seelenteile für sich genommen wählenswert, Weisheit bringt zugleich etwas hervor: Glück.

[1] P o l. VII 14, 1333 a 28f.

[2] VIII 5, 1339 b 27ff., vgl. Ackrill 1974, 352.

[3] Dafür VII 2, 1325 a 7 *ἀκρότατον*. Vgl. *τελεία εὐδαιμονία* E N X 7, 1177 a 17; b 24. Ebd. 1178 a 8ff. wird der ‚glücklichste Mann' dem in einem zweitrangigen Sinne (*δευτέρως*) glücklichen gegenübergestellt, vgl. dazu Gadamer 1978, 225-227; Kullmann 1998, 406f. Für E N hat Natali 2001, Kap. 4 eine entsprechende Deutung vorgelegt.

[4] Vgl. Greenwood 1909, 81: „Aristotle does not appear to have asked himself this question", vgl. Rowe, Elenchos 19, 1990, 224 Anm. 105 - setzt man in E N I 1, 1094 a 18-20 Theorie als das Ziel, das man um seiner selbst willen sucht, dann würde Handeln der Praxis um der Theorie willen gesucht, vgl. das Verhältnis von praktischer Einsicht zu Weisheit VI 13, 1145 a 6-9.

[5] E N VI 13, 1145 a 9 *ἐκείνης* (i.e. *τῆς σοφίας*) *οὖν ἕνεκα ἐπιτάττει* (i.e. *ἡ φρόνησις*).

[6] Wenn man nach E N I 5, 1097 b 2ff. aretē nicht nur um ihrer selbst willen, sondern auch wegen des Glücks wählt, dann heißt das, dass man durch sie glaubt, glücklich zu werden, nicht aber, dass sie der Zwischenschritt ist, der ein als Theorie verstandenes Glück ermöglichen oder fördern kann. Das Leben der Theorie ist nicht der Lohn für das der Praxis: Joly 1956, 125f. Kraut in: Sherman (Hrsg.) 1998, 89, verweist auf die Beeinträchtigung der Theorie durch moralische Laster, aber das ist nicht immer der Fall (Feigheit oder Geiz stehen der Forschung nicht im Wege) und reduziert außerdem ethisches Handeln auf das Fernhalten

falls aus P o l. VII nicht stützen. Aristoteles benutzt in P o l. VII 14 die Mittel-Zweck Relation zweimal, einmal für das Verhältnis *der Seelenteile*, d.h. des Teils, der der Vernunft gehorchen kann, zu dem, der Vernunft an sich besitzt,[1] und dann für das Verhältnis der Formen des *Lebens*, d.h. Tätigsein - Muße (1333 a 30ff.). Es scheint aber, dass er diese Mittel-Zweck Relation bei der Erörterung *des rationalen Seelenteils* und seiner *Handlungen* gerade gemieden hat, wo er stattdessen von der *Wahl* der Menschen entsprechend dem Rang der Handlungen bzw. ihrer persönlichen Fähigkeiten spricht.[2]

Der in der angelsächsischen Diskussion benutzte Terminus ‚inclusive' für das Verständnis des höchsten erreichbaren Glücks, das neben der Theorie die Verwirklichung der anderen, der ethischen aretai, mit einschließt,[3] wird der Argumentation von P o l. VII/VIII nicht gerecht.[4] Der Terminus ist von der höchsten Aktivität, der Theorie, her konzipiert, die statt dominant die Tätigkeiten, die Glück ausmachen, zu monopolisieren, ethisches Handeln einschließt. Dagegen setzt Aristoteles zu Beginn von P o l. VII zunächst ethisches Handeln als den Inhalt von Glück und erweitert dies später, sodass Theorie in höherem Maße Handeln oder Handeln des besseren Seelenteils ist.[5] Das Modell ist nicht das des Einschließens, sondern des Überbietens: Aristoteles zeigt eine bessere Alternative für den besten Mann auf, dessen Qualität zunächst die des guten Bürgers ist[6] und der damit schon Bedingungen von Glück erfüllt hat - einer niederen Form von Glück, wie sich in VII 14, 1333 a 24ff. herausstellt. Außerdem bringt ‚inclusive' nicht die für Aristoteles in P o l. VII/VIII zentrale Vorstellung der *Wahl* (ebd. a 28ff.) auf der Grundlage einer natürlichen *Rangfolge* zum Ausdruck;[7] d.h. der Begriff erklärt nicht, in welcher Weise die zwei Formen von Aktivität zueinander stehen. Es wäre auch unrichtig, das Verhältnis von politischem und militärischem Engagement zu dem der Muße und damit potentiell der Philosophie als eines von ‚Pflicht' zu ‚Neigung' darzustellen, da auch jene *gewählt* wird.

von Störungen oder Ablenkungen, aber s.o. 135f.

[1] 1333 a 16-24, vgl. 15, 1334 b 27f., s.o. 130 Anm. 2; 133 Anm. 4.

[2] 1333 a 30ff., s.u. Anm. zu a 28.

[3] S.u. zu VII 14, 1333 a 37.

[4] Gründe, um die Alternative ‚dominant-inclusive' zu überwinden bei Devereux in: O'Meara (Hrsg.) 1981; Natali 2001, 111-117; 138ff.

[5] 3, 1325 b 16ff.; 14, 1333 a 25ff.

[6] VII 14, 1333 a 11f.

[7] S.o. 130.

IV. Der beste Staat von P o l. VII/VIII

1. Modell für die unvollkommenen Verfassungen?

„The best constitution serves as a standard by which politicians can establish, preserve, and reform different political institutions ...“ Diese Formulierung Millers[1] fasst treffend die Funktion, die man heutzutage dem besten Staat von P o l. VII/VIII meist zuschreibt, zusammen. Diese Funktion von Aristoteles' bestem Staates, als Norm für die Verbesserung der unvollkommenen Verfassungen zu dienen, ist bisweilen die einzige, die man gelten lässt: „It was, like Plato's city in the *Republic,* less an attainable reality[2] than a sort of model or paradigm to furnish us with a standard for judging the relative goodness of actual cities, and to tell us what direction to go in if we wanted to improve rather than worsen existing arrangements.“[3] In der Tat, wenn der beste Staat ein zu hohes Ideal formulierte, als dass er je realisiert werden könnte, dann bleibt für ihn nur die ‚praktische‘ Rolle, als Modell für politische Reform in anderen Verfassungen zu dienen.[4]

Wenn der beste Staat als Norm für die Veränderung der anderen dienen könnte, dann versteht man nicht, warum Aristoteles den Theoretikern, die sich beste Staaten ausdenken, entgegenhält, sie verfehlten das Nützliche (IV 1, 1288 b 35-40) - dies ist ein Einwand, den man gegenüber Utopien nicht erheben kann. Glücklicherweise besitzen wir Aristoteles' Vorschläge zur Reform der nicht vollkommenen Staatsformen, bes. in P o l. IV-VI, und können daher diese so häufig vertretene These auf ihre Richtigkeit hin überprüfen. Für die Reform unvollkommener Staaten, die sich Aristoteles in P o l. IV 1 (1289 a 5ff.) als eine der Aufgaben setzt, entwirft er dort vielmehr eine Vielzahl konkreter, qualitativ sehr verschiedener Möglichkeiten,[5] aber gerade nicht die Vorstellung der Orientierung an den Prinzipien des besten Staates. So weist er selbst bei der Verfassung, die dem besten Staat am nächsten kommt, dem besten Staat für

[1] F.D. Miller 1995, vii, vgl. 188; 190; Irwin, HistPolTh 6, 1985, 155; Rowe in: Keyt-Miller 1991, 60f.; Kraut 1997, 69: „the best state was to provide a model that can be imitated by already existing cities“, vgl. auch Stark, Entretiens XI, 33; Salkever 1990, 92, s. dagegen Schütrumpf, CJ 96, 2001, 446-447.

[2] Vgl. Miller 1995, 252: „unattainable in practice on Aristotle's view“.

[3] P. Simpson, PF 22, 1990-91, 159. Platons bester Staat als Pradigma: R e p. VII 540 a 9; L e g. V 739 e, vgl. 746 b 5ff.

[4] Die Verbindung dieser beiden Deutungen Rowe 1991, 60 - sie bildet die Grundlage seiner Auffassung, P o l. VII/VIII sei „the natural complement“ zu der Erörterung der anderen Verfassungen in IV-VI. Originell Kraut 2002, 471f.: Da der beste Staat weder verwirklicht werden kann, noch unvollkommene Staaten in ihn überführt werden können, soll er die „dissatisfaction“ mit den bestehenden Verhältnissen schüren - als ob man dafür einen besten Staat braucht!

[5] S. hier Bd. 3, 143ff.

die meisten Menschen, jeden Maßstab, den die Bürger des besten Staates von P o l. VII/VIII erfüllen müssen, ausdrücklich zurück.[1]

Außerdem stellt sich die Frage, wie der Leser bei der Behandlung der weniger vollkommenen Staaten verstehen soll, von welchen Vorstellungen eines besten Staates sich Aristoteles mit seinen Empfehlungen zur Verbesserung der unvollkommenen Verfassungen leiten ließ, wenn dieser doch erst am Schluss folgt[2] - jedenfalls kann man die Frage nach der Funktion des besten Staates von P o l. VII/VIII nicht von der philologischen Kontroverse hinsichtlich der Buchfolge bzw. der Einheit der P o l. trennen.[3]

Richtiger urteilte schon Newman[4] und danach W. Jaeger: „Vor allem bildet der Idealstaat in den empirischen Untersuchungen des neueingeschobenen Teils gar nicht die Norm, nach der bestimmt wird, was unter gegebenen Verhältnissen erreichbar und wünschenswert ist ...“[5] Diese Deutung wird auch durch den Schluss von E N gestützt, wo Aristoteles zu seiner politischen Untersuchung überleitet: auf der Grundlage von Verfassungssammlungen wolle er die Ursachen von Bestand oder Zerstörung der Staaten und der einzelnen Verfassungen bzw. die Ursachen der Qualität der politischen Verhältnisse untersuchen. Die Betrachtung dieser Gegenstände werde zu einem besseren Verständnis darüber verhelfen, *von welcher Art die beste Verfassung* ist und durch welche Ordnung *jede einzelne am besten* sein kann.[6] Es ist nicht die Konstruktion des besten

[1] IV 11, 1295 a 26–31, s.u. 145 Anm. 5 und 6..

[2] Dieser Einwand gilt bes. gegen Kraut 2002, der P o l. I–VI als Vorbereitung von VII/VIII deutet (186–190), zugleich aber den besten Staat von VII/VIII „as a guide to reform“ der unvollkommenen ansieht (193f.). Da er den besten Staat von P o l. VII/VIII als Modell für die Reform der unvollkommenen Staaten versteht, behandelt er ihn jedoch, bevor er auf die anderen eingeht, in Kap. 6, unmittelbar nach „Introduction to the *Politics*“ (Kap. 5), vor der Behandlung von P o l. III (Kap. 10/11) und P o l. IV–VI (Kap. 12). Krauts Anordnung des Materials überzeugt mehr als seine Deutung der Struktur von P o l.

[3] Wenigstens gegen Simpsons (1997) Deutung der Rolle des besten Staates als Modell für die unvollkommenen kann man nicht den hier gemachten Einwand erheben, da er die Buchordnung vertauscht. Vgl. Keyt 1999, XVI: „The internal logic of the *Politics* thus seems to be at variance with the traditional order of its books and to favour the placement of Books VII–VIII before IV–V–VI“, ähnlich Simpson 1998, xix: „he intended 7 to follow 3“ (bis). Richtig wäre: man erwartet vor P o l. IV die Behandlung eines besten Staates, aber dies muss nicht, kann nicht, P o l. VII/VII gewesen sein, s.u. 149–152; 157ff.

[4] „... Nor is his best State apparently conceived as likely to be of use as a guide to reformers of actual societies. When Aristotle turns to the task of making actual constitutions as tolerable as possible, we do not find that he makes much use of his sketch of a best constitution“ (I 88).

[5] 1923, 283 – mit „neueingeschobenen Teil“ meint er P o l. IV–VI.

[6] X 10, 1181 b 15ff. *θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ᾽ ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη* (scil. *ἀρίστη ἐστίν*). Unrichtig übersetzt von Weil 1960, 51, der *ἑκάστη* auslässt. Immisch, RhM 84, 1935, 54–61, bezieht den Ausdruck: „von welcher Art die beste Verfassung ist“ auf die von Aristoteles gesammelten Verfassungen. Aber da die gewonnene Einsicht zuerst die beste Verfassung betrifft, spricht Aristoteles hier nicht mehr von den gesammelten empirischen Verfassungen; der Bestzustand jeder anderen (*πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα* ...) kann daher auch nicht der der in der Samm-

Staates, die ihm zur Erkenntnis verhilft, wie man die anderen am besten ordnet, sondern umgekehrt verhelfen die untersuchten realen Staaten dazu, den besten und alle anderen zu verstehen. Zwischen diesen beiden von ihm erörterten Formen von Staatlichkeit, der besten und allen anderen, stellt Aristoteles hier aber sonst überhaupt keine andere Verbindung her.[1] Vielmehr sind beide Themenbereiche, bester Staat und bester Zustand der anderen Verfassungen, unabhängig das Ergebnis seines Studiums existierender Verfassungen und der sie erhaltenden oder zerstörenden Faktoren.[2] Keinesfalls ist hier der beste Staat das Modell für die weniger guten - die eine beste Verfassung und die übrigen in ihrem besten Zustand werden nicht zueinander in Beziehung gesetzt - es sind vielmehr die Vorgänge in den existierenden Staaten, die zur Erkenntnis verhelfen, durch was für eine Ordnung und Gesetzgebung jede einzelne Verfassung in ihrem besten Zustand ist - das ist genau das Gegenteil von dem Verfahren, das die zuerst genannten Interpreten annehmen.

Der beste Staat von P o l. VII/VIII kann nur eine Aristokratie sein,[3] aber genauso wenig wie in E N X wird die Aristokratie von P o l. III 7[4] an die Spitze des Verfassungsschemas gestellt, als Paradigma, das die anderen in je verschiedener Weise anstreben oder verletzen, sondern sie ist in P o l. III eine der drei richtigen Verfassungen.

Aristoteles' Vorgehen in P o l. selber bestätigt dieses Fehlen eines Zusammenhanges zwischen seinem besten Staat und den Reformvorschlägen für die existierenden Verfassungen: Er behandelt Verfassungen immer in ihrem Bezug auf die Gegebenheiten, die sie zulassen oder erfordern.[5] Die Annahme einer solchen Abhängigkeit der Verfassungen von entsprechenden Verhältnissen ist seiner Untersuchung der gegebenen Verfassungen und des zu konstruierenden besten Staates gemeinsam. Verschieden ist jedoch jeweils der Ausgangspunkt: im ersten Falle identifiziert er die Gegebenheiten und ordnet ihnen die dazu passenden Verfassungen zu, im anderen setzt er sich ein bestimmtes Ziel, und legt dar, welche Bedingungen erforderlich sind, um es zu erreichen.[6] Das zuerst beschriebene Vorgehen findet sich naturgemäß am ehesten bei seiner Be-

lung behandelten empirischen Verfassungen sein - die beste Verfassung ist auch in A t h. P o l. nicht erörtert -, sondern der der von ihm in der politischen Untersuchung dargestellten Verfassungstypen: z.B. der beste für die meisten Menschen (P o l. IV 11), die beste Demokratie (VI 4) u.s.w.

[1] Voegelin 362: „Aristotle was unable to dissolve the tension between the nonexistent best polis and the concrete perversions" stellt richtig das Fehlen einer sinnvollen Beziehung zwischen bestem Staat und unvollkommenen Verfassungen her - aber unter der Annahme, dass einer solche Verbindung hergestellt werden sollte, ohne dass Aristotelels dazu in der Lage war.

[2] S.u. 156f.

[3] S.o. 110.

[4] 1279 a 34–37. Es ist für das gegenwärtige Argument bedeutungslos, dass dies ein anderer Typ von bestem Staat ist als der in P o l. VII/VIII beschriebene, s.u. 149–152.

[5] Zur Betrachtung der Verfassung in Relation zu gegebenen Bedingungen s. hier Bd. 2, zu II 1, 1260 b 27, S. 150; Vorbem. zu III 14, S. 536; Bd. 3, Vorbem. zu IV 1, S. 208f.; Anm. zu

handlung der weitverbreiteten Verfassungen Demokratie und Oligarchie[1]: die gegebenen Bedingungen, das ist meistens das politische Kräfteverhältnis der sozialen Klassen, fordern notwendigerweise (IV 2, 1289 b 18) eine bestimmte Verfassung, u.U. sogar die unterste und radikalste Form von Demokratie (12, 1296 b 29). Das andere Verfahren, vom Ziel her die notwendigen Bedingungen zu bestimmen, benutzt Aristoteles beim besten Staat, dessen Ziel, Glück, er zunächst klärt (VII 1ff.), um dann abzuleiten, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, um dieses Ziel zu erreichen, denn „ohne die angemessene äußere Ausstattung kann die beste Verfassung nicht verwirklicht werden."[2]

Aristoteles beginnt nicht nur in seiner Behandlung der weitverbreiteten Verfassungen bzw. der Konstruktion des besten Staates bei dem entgegengesetzten Ausgangspunkt, den gegebenen Bedingungen im einen bzw. dem gewünschten Ziel im anderen Fall, unterschieden ist vielmehr auch, was er unter Bedingungen, die die Verfassungen ermöglichen oder erfordern, versteht: die Bedingungen, die der Gründer der besten Staates sich wünscht, sind die äußeren Umstände wie Lage des Landes im Hinblick auf Klima, militärischen Vorteil, Handel und ähnliches, oder die Qualität der Bürgerschaft, dagegen sind die gegebenen Bedingungen, nach denen Verfassungen wie Demokratie und Oligarchie die angemessenen Staatsformen sind, meistens das politische Kräfteverhältnis der sozialen Klassen, der Armen und Reichen (s. IV 12), das man berücksichtigen muss, wenn man die passende Verfassung bestimmt oder verändert.[3]

Die genannten Faktoren des Kräfteverhältnisses in der Bevölkerung begegnen auch beim besten Staat, aber nicht als *vorgegebene*, sondern als *erst herzustellende* Verhältnisse: der Gesetzgeber ist nicht durch bestehende Bedingungen eingeengt, sondern er schafft sie in einer Weise, dass sie es ermöglichen, seine politischen Wunschvorstellungen durchzusetzen. Zunächst wird das Land unter die Bürger aufgeteilt - sicherlich in einer Weise,[4] die nicht Unzufriedenheit und Spannungen provoziert; Geburtenbeschränkung verhindert ein Anwachsen der Bevölkerung und damit politisch eine Entwicklung zur Demokratie bzw. sozial die Zerstückelung des an die Kinder hinterlassenen Landes;[5] Menschenmaterial wird eingeführt, das nach seinem ethnischen Hintergrund geeeignet ist, niedrige Arbeiten zu verrichten, aber den innenpolitischen Frieden

1288 b 12; b 13.

[6] Vgl. für diesen Unterschied hier Bd. 3, Anm. zu IV 1, 1288 b 24.

[1] IV 1, 1288 b 24ff. - im strengen Sinne findet sich die Vorstellung des Angemessenen nur bei den dem besten Staat gegenübergestellten Verfassungstypen, d.h. unter Ausschluß des besten Staates (s. hier Bd. 3, Anm. zu b 24); b 32; vgl. b 37ff.; 2, 1289 b 16-19; 11, 1295 a 25.

[2] VII 4, 1325 b 37ff. Im Extremfall kann man sich ideale Bedingungen wünschen, so als gebe es keine durch die Verhältnisse auferlegten Beschränkungen: IV 1, 1288 b 22ff.

[3] S. hier Bd. 3, S. 121ff., vgl. 140ff. über die Möglichkeiten politischer Gestaltung, die sich damit bieten; S. 147ff. gegen die Annahme einer doppelten Teleologie der Erhaltung der bestehenden Verfassung und gleichzeitig der Verbesserung nach dem ethischen Ziel des vollkommenen Lebens.

[4] Unter Berücksichtigung von Gleichheit, s.u. zu VII 10, 1330 a 17.

nicht gefährdet; dies erlaubt, die Waffengattungen in ihrer Stärke und Besetzung so zu organisieren, dass sie die soziale Konstruktion des Staates nicht aus dem Gleichgewicht bringen, u.a.m. Dies alles sind Bedingungen, die der Gesetzgeber *schafft* und deren Erhaltung er durch die Abschottung seines Staates gegen äußere Einflüsse schützt (VII 6, 1327 a 32–40). Als Staatsgründer hat er freie Hand, alle diese Regelungen vorzunehmen, er ist nicht durch bestehende Verhältnisse gebunden. Diese Möglichkeiten, die passenden äußeren Voraussetzungen zu wählen und die inneren Verhältnisse ganz nach bestem Ermessen neu zu gestalten, wie sie bei der Konstruktion des besten Staates bestehen, existieren für die Staatslenker bei der Reform der weniger guten Verfassungen nicht. Es gibt in dieser Hinsicht keine Brücke zwischen den beiden so verschiedenen politischen Aktionen der Staatsgründung einerseits und der behutsamen Verbesserung bestehender Staaten andererseits.

Zu den äußeren Bedingungen des besten Staates gehörten u.a. die Lage des Landes im Hinblick auf Klima, militärischen Vorteil, Handel und Ähnliches. Von diesen äußeren Bedingungen des besten Staates erwähnt Aristoteles bei der Behandlung der Verfassungen in P o l. III–VI aber überhaupt nichts, wohl mit guten Grund: sein Programm in P o l. IV 1, 1289 a 1ff. ist es die bestehenden Verfassungen zu verbessern, nicht neue zu schaffen. Er konnte nicht empfehlen, eine Stadt abzureißen, um sie an einem anderen Ort wieder aufzubauen, wo Klima, Bodengestalt im Hinblick auf Verteidigung oder Transportmöglichkeiten seinen Vorstellungen über die Bedingungen des besten Staates entsprachen. Eine Reform bestehender Staaten nach der Norm des besten Staates könnte nicht das für Aristoteles zentrale Erfordernis, nämlich dass die beste Verfassung angemessene materielle Bedingungen braucht, erfüllen. Es ist eine moderne, idealistische Auffassung, die meint, man könne bei einer Verbesserung bestehender Staaten einzelne Elemente der politischen oder moralischen Zielsetzungen oder sozialen Strukturen des besten Staates herausbrechen, ohne dass man die diese ermöglichenden materiellen Bedingungen herzustellen brauchte. Man zerstört damit die aristotelische Vorstellung, dass das Erreichen des Zwecks das Vorhandensein bestimmter Mittel voraussetzt.

Während es vielleicht theoretisch denkbar ist, bei der Reform von Staaten das Beste aus den vorgegebenen Verhältnissen zu machen, wobei ‚das Beste' eine Annäherung an das vollkommene Ziel des besten Staates ist, so zeigt eine unvoreingenommene Analyse der Bücher P o l. IV–VI, dass Aristoteles nicht so vorgeht, sondern den unvollkommenen Staaten zu ihrer Stabilität Maßnahmen empfiehlt, die kein Gegenstück im besten Staat der Bücher P o l. VII/VIII finden. Wie sollte man auch z.B. die beste Demokratie, deren Bürgerschaft aus Bauern besteht, nach den Prinzipien des besten Staates, in dem Bauern kein Teil der Bürgerschaft sind, reformieren?[1] Und wenn Aristoteles in P o l. VII 9,

[5] Zu dem damit verbundenen sozialen Problem vgl. II 7, 1266 b 10ff.

[1] Keyt 1999, XVI nahm dagegen an, daß „the description of agricultural democracy in Book VI

1328 b 33–1329 a 2 sowohl die Handwerker als auch die Landarbeiter vom Staat ausschließt, wie soll man daraus lernen, dass die Demokratie der Bauern die beste, die der Handwerker dagegen die schlechteste ist?[1] Außerdem sollte die Verbesserung in bestehenden Staaten so behutsam vorgenommen werden, dass die Bevölkerung sie akzeptiert (IV 1, 1289 a 1ff.). Aristoteles' politisches Ideal ist hier eine gemischte Verfassung, die alle Gruppen innerhalb der Freien an der Macht beteiligt.[2] Die Einrichtung des besten Staates in einer bestehenden Verfassung müsste aber dazu führen, einen großen Teil der Bevölkerung, nämlich Handwerker und Bauern, aus der Bürgerschaft auszuschließen.[3] Auch eine so einschneidende Veränderung der Bürgerzahl und ihrer Zusammensetzung widerspricht den politischen Grundsätzen von P o l. IV–VI.[4]

Schließlich hat jede Verfassung ihr eigenes Ziel (IV 1, 1289 a 17), das man in einer gegebenen Verfassung nicht einfach umbiegen kann, um es dem des besten Staates anzunähern.[5] Den Widerspruch zwischen Prinzipien der Machtverteilung, die auf aretē basieren – entsprechend denen des besten Staats – und denen, die im Interesse der Stabilität erwünscht sind, hat Aristoteles deutlich in P o l. V 1 formuliert.[6]

Die Vorstellung, dass der beste Staat das Modell und die Norm für die politische Tätigkeit in den unvollkommenen Staaten sei, entspricht offensichtlich einem Bedürfnis von Interpreten, das angebliche Ideal mit dem Leben, der politischen Realität, in Verbindung zu bringen oder umgekehrt: bei den beklagenswerten politischen Bedingungen in den meisten Staaten doch einen hohen Maßstab zu ihrer Verbesserung zu besitzen. Dies mag eine lobenswerte Einstellung

seems to presuppose knowledge of some of the details of the constitution sketched in Books VII-VIII", s. dgl. S. 209, Anm. zu VI 4, 1318 b 6–1319 b 1. Aber wie kann das Lob der kriegerischen Qualität der im landwirtschaftlichen Bereich arbeitenden Gruppen in P o l. VI 4 auf P o l. VII/VIII zurückgehen, wo sie nicht Krieger sein dürfen? S.u. zu VII 9, 1328 b 41.

[1] IV 12, 1296 b 28–30; VI 4, 1318 b 6–1319 a 32.

[2] S. Bd. 3, S. 140–155; Rowe 1991, 67f.

[3] Vgl. auch o. 115ff.

[4] So etwas wurde in Athen unter der nach der Niederlage bei Krannon mit dem makedonischen Sieger Antipater ausgehandelten Verfassung von 322 durchgeführt: alle Bürger, die weniger als 2000 Drachmen besaßen, verloren ihre aktiven Bürgerrechte (bes. Stimmrecht). Die verbliebenen aktiven Bürger waren „fast ausschließlich Bauern" (H.J. Gehrke, Zetemata 64, 1976, 93), die bei Aristoteles von der besten Verfassung ausgeschlossen sind. Die Einrichtung seines besten Staates in einer bestehenden Verfassung wäre eine noch weit radikalere Änderung als die unter Antipater. Denn bei diesem behielten auch diejenigen, die ihre aktiven Bürgerrechte verloren, die privaten Rechte attischer Bürger (Gehrke a.O. 92), waren damit gerade nicht den Sklaven gleichgestellt wie bei Aristoteles.

[5] Rowe 1991, 74.

[6] S. hier Bd. 3, 166–171; Schütrumpf CJ 96, 2001, 448–449 gegen Keyt; unrichtig Rowe 1991, 69.

zur politischen Praxis sein, aber es wird damit nicht eine zutreffende Deutung der aristotelischen politischen Theorie.[1]

Bei dieser so verbreiteten Auffassung werden zwei grundverschiedene Dinge nicht auseinandergehalten: zweifellos bestimmt Aristoteles den *Rang* der unvollkommenen Verfassungen nach ihrer Nähe zu besten Verfassung.[2] Aber die Rolle des besten Staates als *Norm für die Beurteilung* von Verfassungen muss von einer möglichen Rolle als *Modell für praktische Veränderung* unterschieden werden, das erste ist zutreffend, wenn auch nur mit Einschränkungen,[3] das zweite nicht.[4] Dies wird deutlich in IV 11, 1296 b 2ff., einem Kapitel, in dem Aristoteles die beste Verfassung für die größte Zahl von Staaten und die größte Zahl von Menschen beschreibt und für diesen Staat alle Anforderungen ausschließt, die der beste Staat brauchte: die beste Verfassung für die größte Zahl nach P o l. IV 11 soll weder auf Wunschvorstellungen beruhen noch bei ihren Mitgliedern eine besondere Naturanlage und vom Glück begünstigte Ausstattung voraussetzen oder hohe charakterliche Vorzüglichkeit verlangen.[5] Die Verfassung, die Aristoteles hier entwirft, soll von den meisten Staaten verwirklicht werden können - die Bücher P o l. IV-VI behandeln ja bestehende Staaten und gehen dabei von vorgegebenen Verhältnissen aus (s.o. 139-143). Es ist bezeichnend, dass Aristoteles in ein und demselben Kapitel den besten Staat als Maßstab für die Bestimmung des Rangs aller Verfassungen beibehält (1296 b 3ff.) und gleichzeitig beim Entwurf der besten Verfassung für die meisten Staaten pointiert die zentralen Anforderungen des besten Staates hinsichtlich der Qualität der Bürger und äußeren Ausstattung zurückweist[6] - selbst die beste Verfassung für die meisten Staaten kann nur realisiert werden, wenn man sich von den Grundprinzipien des besten Staates löst.

Was Aristoteles hier in P o l. IV 11 unternimmt, vermisst er in IV 1, 1288 b 35-40 bei gewissen Staatsdenkern, die sich ganz auf Entwürfe der besten Verfassung beschränkten, für die sie eine äußere Ausstattung großen Umfanges er-

[1] Vgl. Schütrumpf 1980, 158ff.; hier Bd. 1, 49ff.; Bd. 3 Einleitung passim, bes. S. 119ff.; 142ff.; 153ff.; AncPh 16, 1996, 514-521.

[2] IV 3, 1290 a 24; 8, 1293 b 23ff.; 11, 1296 b 2ff.

[3] S. hier Bd. 3, 137f.

[4] Vgl. Voegelin Bd. 3, 358f.: „Politics as a nomothetic science, however, did not have the task of transforming the imperfect forms into the best form. On the contrary, any such attempt was rejected as it would only lead to disturbances and revolutions."

[5] 1295 a 25ff., s.o. 139f. In 1295 a 26-28 *lehnt* Aristoteles mit „weder" - „weder" - „noch" (*μήτε - μήτε - μήτε*) alle Anforderungen des besten Staates *ab*. Kraut 2002, 437 Anm. 12 interpretiert IV 11 dagegen so, als sei die beste Verfassung für die größte Zahl von Staaten „similar in important ways to the ideal city of VII and VIII." Dies ist eine gezwungene unitarische Deutung, die einen Zusammenhang herstellen will, wo Aristoteles ihn zurückweist, s.o. 139; 141f. zu den eigenen Qualitätskategorien nach IV 1.

[6] *μήτε πρὸς ἀρετὴν συγκρίνουσι τὴν ὑπὲρ τοὺς ἰδιώτας, μήτε πρὸς παιδείαν ᾗ φύσεως δεῖται καὶ χορηγίας τυχηρᾶς, μήτε* ... 1295 a 26f.

forderten; bei ihnen fand man also nicht nur keine dem aristotelischen Entwurf von P o l. IV 11 vergleichbare zweitbeste Verfassung, sondern auch keine der weniger vollkommenen. Nach Aristoteles müsse man aber auch Verfassungen untersuchen, die verwirklicht werden können, genauso wie andere, die leichter einzurichten sind und eher die gemeinsame Grundlage für die politische Ordnung aller Staaten bilden können (IV 1, 1289 a 1ff.). Diese Kritik an diesen Staatsdenkern formuliert Aristoteles aber nicht, weil sie mit der Beschränkung auf den schwer zu verwirklichenden Staat sich der Möglichkeit berauben, ihn in seinem Verhältnis zu jenen anderen Staaten darzustellen und ihn als Modell für die Verbesserung der unvollkommenen Staaten zu nutzen - bezeichnenderweise kommt weder in P o l. IV 1 noch in III 7 oder E N X 10[1] zum Ausdruck, dass der beste Staat Modellcharakter für andere hat.

In P o l. IV 1 entwickelt Aristoteles ein umfassendes Programm einer Verfassungsuntersuchung, die vier Grundtypen umfasst, welche sich aus den unterschiedlichen Relationsformen oder Entsprechungen zwischen gegebenen Verhältnissen und Staatsformen ergeben. Diese vier Kategorien der Verfassungsuntersuchung reflektieren zwar unterschiedliche Abstufungen des Grades von Vollkommenheit, die zugleich Abstufungen des Grades der Schwierigkeit, sie zu verwirklichen, sind, aber sie bestehen als Kategorien unabhängig voneinander. Die klare Unterscheidung und Trennung dieser vier Kategorien aufzuheben, eine von ihnen auszusondern, um ihr dann als Norm eine herausgehobene Stellung zuzuweisen, so dass sie richtungsweisend für die anderen wird, widerspricht der Logik dieses Kapitels. Hier scheint man unreflektiert die platonische Konzeption, wonach der beste Staat der R e p. ein Modell (*παράδειγμα*) im Himmel ist, dem man durch u.U. kleine Änderungen die gegenwärtigen Staaten anordnen kann (V 473 a 5ff.), auf den besten Staat von P o l. VII/VIII zu übertragen[2] und damit deutlich entgegen den programmatischen Äußerungen des Aristoteles selber zu deuten.

2. Der beste Staat in den übrigen Büchern von P o l.

Der beste Staat der Bücher VII/VIII ist eine Aristokratie, deren Bürger aretē im wahren Sinne besitzen[3] und die sich das Glück ihrer Bürger zum Ziel setzt. Hinweise auf einen Staat, der solche Voraussetzungen erfüllt und entsprechende Ziele verfolgt, finden sich auch in den P o l. VII vorausgehenden Büchern - ist es der gleiche wie der von P o l. VII?

[1] S.o. 140.
[2] So Simpson o. 139 Anm. 3.
[3] S.o. 110.

Das Werk P o l. beginnt so, als sei der beste Staat ihr einziges, wenn nicht vorzügliches Thema; denn Aristoteles gibt in I 1 an, dass die polis das höchste aller Güter anstrebe (1252 a 1-7); während sie um des Überlebens willen entstanden sei, bestehe sie um des vollkommenen Lebens (*εὖ ζῆν*) willen (2, 1252 b 29f.) - das vollkommene Leben ist das Glück. Dies ist hier die Bestimmung der polis überhaupt, nicht ihrer besten Form oder Verfassung, des besten Staates. Von einem bestimmten theoretischen Ansatz her kann Aristoteles aber von der polis sprechen, wenn er eigentlich die beste polis meint, die zum Zwecke des vollkommenen Lebens besteht. Schon in I 2 hatte er im Hinblick auf die polis erklärt, dass „wir die Beschaffenheit eines jeden Dinges, dessen Entwicklung vollkommen abgeschlossen ist, als seine Natur bezeichnen."[1] Sofern die polis ihre Vollendung, welche ihre Natur ist,[2]. erreicht hat, ist ihr Ziel das beste Leben ihrer Bürger. In einem verwandten Zusammenhang, bei der Behandlung von Glück in E N I 6, führt Aristoteles die Leistung oder Aufgabe des Menschen (*ἔργον ἀνθρώπου*, 1097 b 24), ein - das ist aber nicht die Leistung jedes Menschen, sondern dessen, der sie im höchsten Sinne vollbringt. Aristoteles erklärt diese Ausdrucksweise damit, dass die Leistung (*ἔργον*) und die vorzügliche Leistung der Gattung nach identisch seien.[3] So spricht er auch später in P o l. VII, dem Buch über den besten Staat, allgemein vom Glück als dem Zweck der polis, wo er doch die beste Verfassung meint (VII 8, 1328 a 35-37). Die polis, die mit Recht so bezeichnet wird,[4] ist die polis in ihrer vollkommenen Form.

Das Thema von P o l. I ist die Ökonomik, deren Aufgabe im wahrsten Sinne nicht Erwerb oder Besitz (und dessen Teil: Sklaven), sondern die beste Qualität der Freien ist (13, 1259 b 18). Bei ihrer Erziehung solle man sich an der Verfassung ausrichten. Die Erziehung soll Frauen und Kinder einschließen, denn diese haben „einen Einfluss auf den guten Zustand des Staates ..." (1260 b 15ff.). Wenn Aristoteles in P o l. I 13 vom guten Zustand des Staates spricht, dann benutzt er den gleichen terminus und setzt sich das gleiche Ziel wie in P o l. VII 13, hier ebenfalls bei der Einleitung seiner Behandlung der Erziehung[5] - es ist in beiden Fällen die gleiche Qualität des Staatslebens, die durch

[1] I 2, 1252 b 32, s. hier Bd. 1, zu b 30.

[2] S.u. zu VII 8, 1328 a 22.

[3] E N I 6, 1098 a 7ff. *τὸ δ' αὐτό φαμεν ἔργον εἶναι τῷ γένει τοῦδε καὶ τοῦδε σπουδαίου*, ebenso E E II 1, 1219 a 18ff., mit dem Zusatz: „aber nicht in der gleichen Weise."

[4] *τῇ ὡς ἀληθῶς ὀνομαζομένῃ πόλει*: III 9, 1280 b 7f.

[5] *τὴν πόλιν εἶναι σπουδαίαν* 1260 b 17, vgl. VII 13, 1332 a 31ff. Anders als in I 13 werden aber bei der Erziehungsabhandlung der Bücher P o l. VII/VII Frauen nicht eigens erwähnt, die Erziehungslehre scheint geschlechtsneutral zu sein, außer dass das Ziel, sie auf ihre spätere Rolle als Regierende (VII 14, 1332 b 15ff.) bzw. Krieger (17, 1336 a 13; VIII 4) vorzubereiten, zu erkennen gibt, dass Aristoteles nur an die Erziehung des männlichen Nachwuchses dachte, s.o. 122 mit Anm. 2 - anders Hummel 1988, 145. Diese wichtige Diskrepanz zeigt, das P o l. I nicht einfach als Einleitung einer Untersuchung über den besten Staat, der in allem

die Erziehung hervorgebracht wird. Wie das Schlusskapitel von P o l. I auf einen besten Staat hinweist, dessen Qualität auf seiner Erziehung beruht, so gibt es umgekehrt einige Bemerkungen in P o l. VII/VIII, die am besten so gedeutet werden, dass sie Buch I voraussetzen.[1]

Die Gemeinsamkeit reicht weiter: in beiden Teilen der P o l. ist die hierarchische Abgrenzung der Personengruppen nach dem Rang der Funktionen konstruiert, die ihnen entsprechend ihren Fähigkeiten zugewiesen werden, wobei die Natur die Norm für die Zuordnung abgibt.[2] Der Staatsaufbau in VII ist geradezu die Übertragung der Herrschaftsstruktur der häuslichen Beziehungen nach P o l. I auf die polis (s.o. 116).

Der Schlußsatz von Buch I leitet zur in Buch II folgenden Behandlung vorbildlicher Verfassungen über. P o l. II selber ist die vorbereitende Studie, die Aristoteles' geplanter Konstruktion eines besten Staates vorausgehen soll (II 1, 1260 b 27) - dies ist offensichtlich der beste Staat von P o l. VII/VIII, denn Aristoteles trägt dort in vielem seinen kritischen Bemerkungen von Buch II Rechnung.[3] Die Behandlung dieses besten Staates folgt jedoch nach der tradier-

demjenigen der jetzigen Bücher VII/VIII entsprach, verstanden werden kann. Weitere Unterschiede hier Bd. 1, 131-133; für P o l. I als Torso einer nicht ausgeführten Politikabhandlung, ebd. 60-63.

[1] Zu Übereinstimmungen zwischen P o l. I und VII/VIII:

VII 3, 1325 a 30 = „in den ersten Erörterungen" (ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις), bezieht sich mit der Feststellung des Rangs despotischer Herrschaft am ehesten auf I 5, 1254 a 24ff., da nur dort der Gegensatz ‚Sklave von Natur - Freier von Natur' vorkommt

VII 14, 1333 a 3 „in den ersten Erörterungen" ἐν τοῖς πρώτοις ... λόγοις): Ein Bezug auf I 4-7 bzw. III 4, 1277 a 33ff.; 6, 1278 b 32ff. ist möglich; es liegt aber näher, dass Aristoteles sich auf die grndlegende Abhandlung zur Sklaverei von P o l. I bezog, s.u. zu VII 14, 1333 a 3

Es gibt eine Reihe von inhaltlichen bzw. gedanklichen Parallelen:

VII 1, 1323 b 7 f.: Äußeres ist begrenzt: I 9, 1257 b 25-28 (s. hier Bd. 1, zu b 23); I 8, 1256 b 35 (s. Bd. 1, zu b 30)

VII 2, 1324 b 39f.: Jagd von Menschen - wilden Tieren, I 7, 1255 b 38; 8, 1256 b 15-19

VII 3, 1325 a 25: Gebrauch von Sklaven, vgl. I 7, 1255 b 31-33

VII 4, 1325 b 41: der Leiter des Staates bzw. Haushalts braucht die entsprechenden Mittel: I 4, 1253 b 25-27, s. hier Bd. 1, zu 8, 1256 b 38

VII 4, 1326 b 7: Autarkie als Bedingung, um vom Staat zu sprechen, vgl. I 2, 1252 b 27

VII 6, 1327 a 29: manche Staaten sind auf Einkünfte angewiesen, vgl. I 11, 1259 a 34

VII 8, 1328 a 35: belebte Teile des Besitzes, vgl. I 4, 1253 b 27ff.

VII 11, 1330 a 38: man muss sich um Gesundheit kümmern, vgl. I 10, 1258 a 29ff.

VIII 1 Ausrichtung der Erziehung auf das Ganze, jeder ist Teil des Staates, vgl. I 2, 1253 a 18ff.; 13, 1260 b 13ff. Insgesamt s. hier Bd. 1, 130f.

I 13, 1260 b 8ff. deckt sich mit Erörterungen in VII 16 und VIII.

[2] S. Schütrumpf 1980, 27-35; vgl. 40, auch 99 Anm. 34.

[3] Zu den zahlreichen Berührungen s. hier Bd. 2, 104-106. S.u. zu VII 10, 1330 a 1. Der Rückverweis VII 4, 1325 b 34 „Nachdem wir früher die übrigen Verfassungen betrachtet haben", ist wohl auf P o l. II zu beziehen, s. Anm.

ten Buchordnung nicht unmittelbar auf P o l. II,[1] sondern es schließt sich in Buch III eine Studie politischer Grundbegriffe[2] und nach der Entwicklung eines vollständigen Systems von Verfassungen (III 6–7) eine erste Behandlung damit verbundener Fragen (Kap. 8–18) an. In diesem System gibt es drei Grundtypen von Verfassungen nach der Anzahl der Regierenden (einer; wenige; die Menge), die dann weiter nach dem Kriterium: Verfolgen des Gemeinwohls in richtige bzw. entartete Verfassungen aufgespalten werden. Richtige Verfassungen sind Königtum, Aristokratie und Politie, entartete sind Tyrannis, Oligarchie und Demokratie. Die Aristokratie ist hier die Herrschaft der wenigen besten Männer, die über eine Mehrzahl von Freien zum allgemeinen Wohl regieren.[3] Wie schon erklärt wurde,[4] ist diese Aristokratie von III 7 ein von dem in P o l. VII/VIII behandelten besten Staat völlig verschiedener Verfassungstyp.

In einer Sondererörterung in P o l. III 4–5 äußerte sich Aristoteles zu der Frage, ob die Trefflichkeit des guten Mannes und des guten Bürgers gleich sei, und bejahte sie im besten Falle, d.h. bei der besten Verfassung und in ihr bei dem herrschenden Mann.[5] Wieweit er hier ein klares Bild von diesem besten Staat hatte, muss dahingestellt bleiben, jedenfalls unterscheidet dieser sich deutlich von demjenigen in P o l. VII, da nach III 4 nicht alle Bürger auch gut sind,[6] was eindeutig P o l. VII widerspricht.[7] Der beste Staat von P o l. III 4–5[8] wie der von VII 9 macht keinen Handwerker zum Bürger, was aber eher weitverbreitetes zeitgenössisches (Vor–)urteil[9] war, als dass diese Bestimmung

[1] Krohn 1872, 30: das Buch, das Pol. VII vorausgehe und es vorbereite, sei eher P o l. II als III; dem stimmte Newman I 292 Anm. 1 zwar teilweise zu, hielt ihm jedoch die Beziehungen zwischen III 4 und VII entgegen - dazu s.u. Anm. 5.

[2] In III 1 bestimmt Aristoteles ausführlich, welche politische Aufgaben den Bürger definieren. Wenn P o l. III vorausging, warum berief er sich nicht darauf in VII 9, 1329 a 2–5? S.u. S. 368 Vorbem. zu VII 9.

[3] III 7, 1279 a 34f., vgl. 17, 1288 a 9–12 – entsprechend der ‚predominant section' Regel, s.o. 109 Anm. 3; 111, vgl. 78f.

[4] S.o. 110f.

[5] 4, 1276 b 35–1277 a 16, d.h. nicht bei jedem Bürger. In VII 14, 1333 a 11ff. spricht Aristoteles das gleiche Thema an, aber die Unterscheidung von herrschendem Mann und Bürger, der nicht gut ist, die P o l. III 4 vornimmt, ist P o l. VII/VIII fremd – dies ist von Newman I 292 Anm. 1 verkannt, der hier einen Einfluss von III 4 auf VII annimmt, s.u. 154 Anm. 2.

[6] 1276 b 37ff., s. hier Bd. 2, Anm.; vgl. dagegen VII 9, 1328 b 37f., s. hier vorausgehende Anm.

[7] 13, 1332 a 32ff. Eine Möglichkeit, P o l. III 4 und VII/VIII in Einklang zu bringen, wäre durch die Annahme, dass die Krieger von P o l. VII/VIII noch nicht als gut gelten (so Kamp 1985, 305), aber dagegen steht VIII 4, 1338 b 29–33.

[8] In III 4 wurde mit ihrer auf lebensnotwendige Dinge gerichteten Funktion begründet, dass Handwerker despotischer, nicht politischer Herrschaft unterstehen (1277 a 33 – b 5), wie sie von Bürgern über Bürger ausgeübt wird. Das nimmt Aristoteles in III 5 mit der Festellung (1278 a 9ff.) auf, dass die vorher bestimmte Bürgeraretē auf diejenigen eingeschränkt ist, die von notwendigen Arbeiten befreit sind.

[9] Vgl. II 9, 1269 a 34ff.

von P o l. III 5 eine klare Konzeption eines besten Staates, dessen von P o l. VII/VIII, verrät.[1]

Wie gesagt, konzentriert sich P o l. III auf die drei richtigen Verfassungen und die drei ihnen gegenübergestellten Entartungen. Erst später, in Kap. 13ff., wird ein bester Staat, geleitet von einem einzigen oder einer kleinen Zahl von unvergleichlich herausragenden Männern, die nicht zahlreich genug sind, um die Bürgerschaft zu bilden (1284 a 3ff.; b 25ff.), als eine theoretische, aber wenig realistische Möglichkeit eingeführt - P o l. VII 14, 1332 b 16ff. schließt gerade eine solche Möglichkeit aus.[2] Dieser einzelne oder die wenigen Besten von P o l. III 13 regieren ohne Gesetz (1284 a 11-14), was ebenfalls der Konzeption des besten Staates in P o l. VII widerspricht[3] - Aristoteles scheint mit diesem Typus in P o l. III vielmehr ganz unter dem Einfluss des platonischen P o l i t. gestanden zu haben.[4]

Am Ende von P o l. III löst Aristoteles aus den drei richtigen Verfassungen, die behandelt seien, den besten Staat heraus. Er umfasst die beiden Erscheinungsformen oder Varianten der richtigen Verfassungen, Aristokratie und Königtum.[5] Aristoteles rechtfertigt, diese beiden zusammenzufassen: es seien die gleichen Mittel, durch die jemand ein guter Mann wird und man einen aristokratisch oder königlich regierten Staat einrichtet (18, 1288 a 39ff.). Seine Absicht ist deutlich, nicht einen zusätzlichen, über die sechs Verfassungen von III 6/7 hinausgehenden Typus einzuführen, sondern den besten Staat in zwei der drei richtigen Formen wiederzufinden, der Aristokratie oder dem Königtum. Auch dies ist eine Konzeption, die P o l. VII/VIII widerspricht.[6] Denn in P o l. VII werden die Bürger des besten Staates ausdrücklich von dem König unterschieden, dessen Überlegenheit ihnen unerreichbar bzw. dessen herausgehobene Stellung unter Gleichen nicht zu rechtfertigen ist.[7] Die Erziehungsab-

[1] Das gilt auch für die anderen Zusammenhänge mit III: man müsse die Herrschaft über Freie erlernen, indem man sich vorher als Untertan beherrschen lasse (4, 1277 b 7ff.), vgl. beim besten Staat VII 14, 1333 a 2ff., aber dies ist sprichwörtlich, s. hier Bd. 2 zu 1277 a 25.

Die Übereinstimmung des methodischen Prinzips III 5, 1278 a 2 mit VII 8, 1328 a 21ff. erklärt sich als die Übernahme eines platonischen Konzepts, s.u. zu 1328 a 23.

[2] S. hier Bd. 2, zu III 13, 1284 a 3, S. 526.

[3] Vgl. VII 2, 1325 a 2; 4, 1326 a 29.

[4] S. Schütrumpf, Probleme der aristotelischen Verfassungstheorie in *Politik* Γ, Hermes 104, 1976, 308-331.

[5] Folgte Aristoteles hierin Plat. R e p. IV 445 d 3-6: der von Sokrates behandelte Staat könnte je nach *Zahl* der Regierenden Königtum oder Aristokratie genannt werden - sie unterschieden sich also nur quantitativ?

[6] Anders Lord 1984, 245 Anm. 43, richtig Alexander, HPTh 21, 2000, 189-216, bes. 194ff.

[7] 14, 1332 b 16ff., vgl. 3, 1325 b 3ff., wonach die Eigenschaften des Einen, der über die mehreren Gleichen herrschen will, weit herausragen müssen. Vgl. auch die Argumentation ebd. 1325 a 34-b 14, wo die Herrschaft des einen unvergleichlich Überlegenen von der unter Gleichen (wie sie im besten Staat gilt) unterschieden ist.

handlung, die in den letzten Kapiteln von P o l. VII (13, 1332 a 35ff.; 14, 1332 b 42ff.) beginnt und das ganze Buch VIII füllt, ist eine spezifische Erziehung für die Erfordernisse dieses besten Staates, zunächst der Krieger, dann der Freien, die sich der Muße erfreuen können, nicht die des einen herausgehobenen Monarchen oder gar seiner Untertanen. Daher kann hier von einer einzigen Erziehung, die in gleicher Weise zum leitenden Staatsmann und königlichen Mann befähigt, wie das in P o l. III 18 vorausgesetzt wird, nicht die Rede sein.[1] Das ist besonders wichtig, da die staatliche Erziehung bei Aristoteles auf die jeweilige Verfassung[2] und besonders die Stellung in der Herrschaftshierarchie[3] ausgerichtet sein muss.[4] Der beste Staat, dessen Einrichtung Aristoteles in P o l. III 18 in Aussicht stellt, ist nicht derjenige von P o l. VII/VIII.[5] Man darf den - unvollständigen - Schlußsatz von III 18, der sehr eng dem Beginn von VII 1, 1323 a 14ff. entspricht, nicht zur Stütze der Auffassung benutzen,[6] P o l. III 18 leite zum besten Staat von P o l. VII/VIII über, d.h. P o l. III diene als vorbereitende Studie für und Einleitung der Bücher VII/VIII.[7] Ich werde u. (157ff.) argumentieren, dass die darauf gestützte Umstellung der Bücher verfehlt ist. Hinzukommt der erwähnte Unterschied im sozialen Gesamtzusammenhang: außerhalb der Bürgerschaft der Aristokratie von P o l. III stehen Freie, die politisch regiert werden, nicht dagegen in VII/VIII.[8]

In P o l. IV 2 (1289 a 30ff.) bemerkt Aristoteles, er habe Aristokratie und Königtum behandelt; denn eine Untersuchung der besten Verfassung bedeute

[1] Vgl. Newman IV 144.

[2] VIII 1, 1337 a 14ff., s. Anm.

[3] III 4, 1277 a 16-20; VII 14, 1332 b 12-16.

[4] Verzweifelt die Argumentation von Simpson 1998, 236, der III 18 als Ankündigung von VII deutet: Königtum könnte leicht zur Aristokratie werden, „(f)or the ruled, because educated to be ruled by a king, and because actually having been ruled by a king, would have been educated also to rule ...“ Aber wie die eine Erziehung zum *Untertan* des Königs Erziehung zum *Herrscher* in einer Aristokratie sein kann, ist schleierhaft und widerspricht III 4, 1277 a 20-25; VII 14, 1332 b 41-1333 a 2. Simpsons These über die Buchfolge beruht auf bedenklicher Logik und ignoriert die Sekundärüberlieferung bei Stobaios, s.u. 155 Anm. 6.

[5] Vgl. hier Bd. 1, 50f.; so vorsichtig auch Newman II S. XXV.

[6] Ich zweifle, ob der unvollständige Satz am Ende von III 18, der dem Eingangssatz von VII 1 nachgestaltet wurde (s.u. zu VII 1, 1323 a 14), von Aristoteles stammt, Ross OCT athetiert ihn. Jaeger 1912, 48, bei der Behandlung von III 18, spricht von der „Manier des Aristoteles *und seiner Schüler* (Hervorhebung E.S.) ..., zwei Vorlesungsschriften, die ursprünglich nicht aufeinander folgten, als zusammengehörig zu kennzeichnen“, ähnlich dgl. 1923, 281. Vgl. Krohn 1872, 30 Anm. 1 über Zitate und Schlussstücke zwischen III und VII: „Diese Zitate sind nur Bindemittel der alten Recension, die die handschriftlichen Theilstücke in den Rahmen eines Werkes fügte“, Krohn lehnte Spengels Argumente für die Buchumstellung ab.

[7] Ich habe dies ausführlich hier Bd. 2, Vorbem. zu III 18 begründet, s. auch dort 116f.; Bd. 1, 50, s.u. zu VII 1, 1323 a 14; 2, 1324 a 17, anders Jaeger 1923, 280 mit Anm. 1 und 2.

[8] S.o. 110f.

nichts anderes als das gleiche auch über diese beiden Verfassungsformen zu sagen. Dies ist die Position, wonach der beste Staat nicht eine Sonderform darstellt, sondern Aristokratie und Königtum die beiden möglichen Erscheinungsformen des besten Staates sind, eine Position, die sich in III 18 fand und nicht mit P o l. VII/VIII in Einklang gebracht werden konnte.[1] In meiner Deutung stützen sich die beiden Bemerkungen: P o l. IV 2 setzt einen Entwurf eines besten Staates, wie ihn III 18 angekündigt hatte, eines besten Staates, der von dem von P o l. VII/VIII verschieden ist, als schon abgeschlossen voraus.[2]

Auch sonst kommt Aristoteles in P o l. IV auf den besten Staat zu sprechen: in Kap. 1 entwickelt er ein umfassendes Programm einer Verfassungsuntersuchung, die mehrere Grundtypen umfasst. Dies sind nicht Verfassungstypen selber, sondern unterschiedliche Relationsformen oder Entsprechungen zwischen gegebenen Verhältnissen und Staatsformen. In dieser weitgesteckten Untersuchung von Verfassungen hat der beste Staat durchaus seinen Platz (1288 b 21ff.), er ist eine der vier Hauptaufgaben, deren sich das Studium von Verfassungen annehmen soll. Kritisch äußert sich Aristoteles hier nur über diejenigen, die sich allein mit Entwürfen eines besten Staates beschäftigten, da sie damit nichts Nützliches beizutragen hätten.[3] Die Untersuchung eines besten Staates nach P o l. IV 1 wird aber sachlich nicht mit der Ausführung der anderen drei Aufgaben der Verfassungsbetrachtung in Bezug gebracht. Es wurde auch früher (S. 70) gezeigt, dass der beste Staat von P o l. VII/VIII nicht der Wunschstaat von IV 1 (1288 b 22ff.) ist, bei dem man sich vorstellen darf, „es stünden keine äußeren Umstände hindernd entgegen."

In IV 3[4] ersetzt Aristoteles Vorstellungen über die Zuordnung von Verfassungen, wie sie von den meisten vertreten werden, durch seine eigene, die

[1] Vgl. hier Bd. 3, zu IV 2, 1289 a 30 und a 33; S. 234 Exkurs 1. S. schon Rose 1854: „verba illa l. 4,2, quae non ad septimum spectare librum, sed ad tertium ... docent"; Eaton 1855, IV bestreitet zu Recht dass diese Verweise sich auf P o l. VII/VIII beziehen. „Under these circumstances, it only remains to see an omission of this portion of the work; unless indeed it never proceeded from the hands of the author himself in a more perfect state", vgl. Mesk in: WS 38, 1916, 255f.; Ross 1923, 235 Anm. 1; Newman IV 144, zu IV 2, 1289 a 30 - Newman spricht von einer „inconsistency" und erwägt, dass Aristoteles die Bemerkung in III 18 niedergeschrieben habe, bevor er P o l. VII/VIII verfasste oder dass P o l. VII/VIII die Zweitfassung („second edition") der Erörterung des besten Staates sei. Da mit Sicherheit P o l. IV-VI spät sind und IV 2 die gleiche Form des besten Staates wie III 18 voraussetzt, ist diese offensichtlich die späteste Fassung eines besten Staates, nicht P o l. VII/VIII, s.u. 167.

[2] Dies ist die Voraussetzung, die anderen, unvollkommenen, Staaten betrachten zu können. Es ist verfehlt, wenn P. Pellegrin, in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1993, als Gegenstand der Verfassungsuntersuchung nach P o l. IV 1 angibt: "c'est l'aristè politeia" (S. 10 und passim) und dann folgert, die Bücher IV-VI und VII-VIII "constituent un ensemble consistant" (25). Vgl. Schütrumpf, AncPh 16 (1996), 513f.

[3] S.o. 65-70; 146.

[4] Dort 1290 a 2 verweist Aristoteles auf Erörterungen über die Aristokratie, in denen er auseinandergesetzt habe, aus wie vielen notwendigen Teilen jeder Staat besteht. Von diesen Teilen hätten manchmal alle, manchmal eine geringere, manchmal eine größere Zahl an der Verfas-

„wahrer und besser" sei. Danach gibt es „zwei oder eine wohlgeordnete Verfassung", während die anderen deren Entartungsformen darstellen (1290 a 24ff.). Bei diesen „zwei wohlgeordneten Verfassungen" denkt Aristoteles wohl wieder an Königtum und Aristokratie, zumal ja die Verfassung, die *nach der besten* am ehesten verdient, gewählt zu werden, aristokratisch ist (vgl. 2, 1289 b 14ff.). Die in P o l. IV 3 dem besten Staat zugewiesene Rolle als Maßstab zur Bestimmung des relativen Rangs anderer Verfassungen hat der beste Staat auch in IV 8, 1293 b 23–27 und in 11, 1296 b 2ff., sie wird dagegen nirgendwo in P o l. VII/VIII expliziert. Dort erwähnt Aristoteles durchaus auch andere Verfassungen, aber nur unter dem Aspekt, dass bzw. nach welchen Kriterien sie sich von dem besten Staat unterscheiden,[1] aber nirgendwo in VII/VIII legt er dar, in welcher Weise sie dem besten Staat zugeordnet sind.[2] Die Untersuchung des besten Staates in VII/VIII nimmt wohl auf frühere Festlegungen Bezug,[3] aber sie weist nicht auch über sich hinaus, um ihm eine Rolle für andere Staaten - etwa als Modell - zuzuschreiben.

In P o l. IV 7 schickt Aristoteles der Behandlung der sogenannten Aristokratien, die als Mischverfassungen Elemente anderer Verfassungen einschließen, die Erwähnung der Verfassung, die man zurecht Aristokratie nenne, voraus; er habe sie „in unseren ersten Untersuchungen behandelt" (1293 b 1ff.). Was er zu ihrer Charakterisierung angibt: die Bürger sind schlechthin die besten Männer und gelten nicht nur nach einer bestimmten anderen Norm als gut, berührt sich eher mit VII 9, 1328 b 38 als einer ähnlichen Äußerung in III 4. Andererseits, wenn diese Form von Aristokratie die gleiche wie im folgenden Kap. IV 8[4] ist, in der die Guten nur eine herausragende Stellung innerhalb der Bürgerschaft einnehmen, aber nicht allein die Bürgerschaft bilden, dann ist auch sie vom besten Staat in P o l. VII verschieden.[5] Dieser Verweis in IV 7 könnte

sung teil. Dies berührt sich sehr eng mit VII 8–9. Ich habe dagegen IV 4, 1290 b 39ff. als Wiedergabe der in diesem Verweis vorausgesetzten Untersuchung über den besten Staat gedeutet, s. Bd. 3, zu 1290 a 2.- In VII 9, 1329 a 2–5 rechnet Aristoteles die Kriegerschicht und Männer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen, „am ehesten zu den Teilen des Staates", wenn P o l. IV vorausging, warum berief er sich nicht auf IV 4, 1291 a 28–28? S.u. S. 367f. Vorbem. zu VII 9.

[1] VII 8, 1328 a 38–41: „Wie die Dinge so liegen, können einige dieses Glück erreichen, die anderen dagegen nur in geringem Maße oder überhaupt nicht. Dieser Umstand ist offensichtlich für das Entstehen unterschiedlicher Formen des Staates und einer größeren Anzahl von Verfassungen verantwortlich", s.u. 162.

[2] VII 8, 1328 a 38–41 weist nicht über den besten Staat hinaus, um ihn als den wahren Maßstab für andere Verfassungen hinzustellen, contra Rowe 1991, 60. In IV 8, 1293 b 25 nennt Ar. den besten Staat ὀρθοτάτη, d.h. doch wohl: richtiger als die ὀρθαί wie die von III (6, 1279 a 18), in VII fehlt diese Bezeichnung, die eine Beziehung zu anderen Verfassungen voraussetzt.

[3] VII 3, 1325 a 30; 4, 1325 b 34; 14, 1333 a 3.

[4] 1293 b 40f., vgl. 1294 a 11–14.

[5] In Bd. 3, zu IV 7, 1293 b 2, hatte ich noch erwogen, dass die Aristokratie von IV 7 die von P o l. VII sein könnte.

auch in der aufgrund von III 18 und IV 2 postulierten Abhandlung zum besten Staat, die von derjenigen in VII/VIII verschieden ist, gestanden haben, IV 7 liefert ebenfalls kein sicheres Indiz, dass VII/VIII vorausging.

Nur zwischen den Büchern P o l. I und II und dem besten Staat von VII/VIII gibt es unzweifelhafte inhaltliche Beziehungen. Sowohl P o l. I wie II bereiten eine Untersuchung eines besten Staates in einer Weise vor, dass dieser direkt mit dem am Ende von P o l. I angekündigten Thema und den vielfältigen in P o l. II erörterten Problemen verknüpft erscheint. Es ist andererseits jedoch schwer, diesen Entwurf eines besten Staates von VII/VIII mit einem solchen Staat, wie ihn unterschiedliche Hinweise in III und IV in Umrissen erkennen lassen, zu identifizieren. Dazu passt, dass man auch umgekehrt in P o l. VII/VIII keine Bezugnahme auf die unbestritten spät verfassten Bücher IV–VI feststellen kann.[1] Ebenso wenig kann man in P o l. IV–VI einen Zusammenhang mit P o l. I und II feststellen,[2] den beiden Büchern, die Beziehungen zur Abhandlung über den besten Staat in P o l. VII/VIII aufweisen.[3]

Dieser Befund fordert geradezu, einen Zusammenhang zwischen dieser merkwürdigen sachlichen und inhaltlichen - und man sollte hinzufügen: stilistischen[4] - Sonderstellung des besten Staates von P o l. VII/VIII und dem kontrovers diskutierten Problem des ursprünglichen Platzes des besten Staates von P o l. VII/VIII im Verhältnis zu den übrigen Büchern der P o l. herzustellen.

[1] Stocks, ClQu 21, 1927, 181f.: es besteht „complete disconnection" zwischen P o l. VII/VIII und IV–VI; Weil 1960, 52, vgl. 50 zu V 9, 1310 a 12ff. und VIII 1. Kraut 2002, 225, meint, Aristoteles habe in P o l. VII/VIII so wenig über die Regierungsform des besten Staates ausgeführt, weil er erwarte, der Leser werde das anwenden, was in den übrigen Büchern dazu dargelegt habe. Und Susemihl-Hicks zu VII 14, 1332 b 28, meinen, der dort ausgesprochene Gedanke, dass die Mehrheit die Verfassung bejahen müsse, fasse die Ergebnisse von IV 12, 1296 b 14ff. und V 9, 1309 b 16ff. zusammen, aber dies war in der Tradition vorgegeben, vgl. schon Theramenes bei Xen. H e l l. II 3, 19f.; 42; 44; Schütrumpf 1980, 206 Anm. 188. Für eine Auflistung von Stellen in P o l. VII, die ein Echo von Buch IV sein sollen, s. Newman IV 144f.; s. aber u. zu VII 8, 1328 b 17.

[2] S. hier Bd. 1, 129. P o l. IV setzt andererseits Buch III voraus (IV 2, 1289 a 26), während die Bezüge zwischen VII/VIII und III eher zweifelhaft waren, s.o. 149 Anm. 5.

[3] Während W. Jaeger eine Urpolitik P o l. II; III; VII/VIII postulierte, kann ich den Zusammenhang III - VII/VIII nicht erkennen. Und anders als Jaeger leugne ich nicht einen Zusammenhang zwischen Aristoteles' Denken zum bestem Staat und P o l. IV–VI, im Gegenteil: P o l. IV setzt dies voraus, aber es ist nicht der Entwurf, den wir in P o l. VII/VIII lesen, s.o. 140 Anm. 3; u. 164; 170.

[4] S.o. 86f.

3. Die Stellung des besten Staates von P o l. VII–VIII innerhalb der P o l.; relative Chronologie von P o l. VII–VIII

Es wurde im vorausgehenden Abschnitt gezeigt, dass die Bücher P o l. I–III eine Untersuchung des besten Staates als geplant voraussetzen und dass diese nach P o l. IV[1] abgeschlossen war. Fordert dies nicht die Umstellung der Behandlung vom besten Staat in P o l. VII/VIII nach Buch III und vor Buch IV, zumal die Bücher über den besten Staat, P o l. VII/VIII, die Erörterung der vorausgehenden Bücher IV–VI ignorieren?[2] Kommt danach die Umstellung der Bücher VII/VIII vor IV–VI, wie sie seit 1577 vorgenommen wurde[3] und sich mit wenigen Ausnahmen bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts gehalten hatte und auch jetzt wieder hergestellt[4] oder befürwortet[5] wird, dem Inhalt dieser Bücher doch näher als die überlieferte Buchfolge, die auch durch Stobaios bestätigt ist?[6]

Einige Verteidiger der überlieferten Buchfolge haben die Stellung der Bücher, die den besten Staat behandeln, am Ende des Werkes nach einem von ihnen angenommenen aristotelischen Aufbauprinzip erklären wollen: Aristoteles beginne mit den unvollkommenen Verfassungen und erhebe sich von dort zu ihrer vollkommenen Form, dem besten Staat, der gleichsam den krönenden Abschluss des Werkes bilde.[7] Aber dieses angenommene Strukturprinzip ist eher zweifelhaft in einem Falle, in dem der beste Staat die Norm ist, nach der Aristoteles den *Rang* der – nach dieser Annahme vorher behandelten – entarteten Formen bestimmt,[8] die umgekehrte Anordnung wäre zu fordern.[9] Ganz analog zum Verhältnis von bestem Staat zu den übrigen Staatsformen ist die Stellung

[1] Da P o l. IV Bestandteil der Untersuchung ist, die auch die Bücher V und VI einschließt (s. hier Bd. 1, 46; Bd. 3, 178ff.), kann man auch sagen, dass P o l. IV–VI eine Untersuchung des besten Staates voraussetzen.

[2] S.o. 154 Anm. 1.

[3] S. hier Bd. 1, 40.

[4] Simpson 1997; 1998. Simpson sieht keines der Probleme, das diese Umstellung aufwirft, z.B.: wie kann Aristoteles in P o l. III 1 die Teilnahme an der politischen und richterlichen Entscheidungen zum Merkmal des Bürgers machen, wenn nach VII 9, 1329 a 30f. die Krieger, denen die Wahrnehmung dieser Privilegien noch verwehrt war (a 13–17), doch zu den Bürgern gerechnet werden.

[5] Neschke-Hentschke 2001, 169 Anm. 3.

[6] Bei Stobaios II 7 (W.-H. II 151) folgt auf eine verkürzte Wiedergabe von P o l. VI 8 eine Paraphrase von IV 1, 1289 a 3f. und dann (II 152) eine Übersicht über einzelne Punkte von P o l. VII. Bei Stobaios folgt auf P o l. III (150, 17ff.) Buch V (151, 9ff.), nicht Buch VII. Den Inhalt von P o l. VII/VIII gibt Stobaios *am Ende* des Auszugs der aristotelischen P o l. durch Areios Didymos an.

[7] Rose 1854, 128; Bodéüs in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1993, 346; 349; Kraut 2002, 186–190 (189: „culminates“ über besten Staat).

[8] Vgl. IV 3, 1290 a 24–29, wo Aristoteles sich auf eine frühere Einteilung beruft – die nach III 18 ausgefallene? 11, 1296 b 5ff. S.o. 145 mit Anm. 2.

[9] Keyt 1999, XV.

der richtigen zu den entarteten Verfassungen nach P o l. III. Aristoteles erklärt sein Vorgehen hier so: „Zuerst sollen die richtigen Verfassungen betrachtet werden, denn nachdem sie bestimmt sind, wird Klarheit über die Entartungsformen bestehen".[1] Und in IV 1, wo Aristoteles ein umfassendes Programm einer Verfassungsuntersuchung entwickelt, beginnt er mit dem besten Staat (1288 b 13ff.), bevor er unvollkommenere Entsprechungen zwischen gegebenen Verhältnissen und Staatsformen erörtert. Auch anderswo beginnt er häufig mit der Beschreibung der vollkommenen oder normativ richtigen Erscheinungsform eines Gegenstandes, um danach seine mindere oder verkehrte Art darzulegen. So erklärte er in I 8 zunächst die natürliche Erwerbsweise der Ökonomik, um im folgenden Kapitel darauf aufbauend ihre unnatürliche Formen gegenüberzustellen.[2] Man erwartet daher nicht, den besten Staat erst in den letzten Büchern behandelt zu finden. Und es überrascht nicht, wenn Aristoteles zweimal am Eingang von Buch IV,[3] dann später in Kap. 11 (1296 b 7) den besten Staat als schon behandelt voraussetzt.[4] Die den unvollkommenen Verfassungen gewidmeten Bücher IV–VI führen also nicht zum besten Staat hin und finden in ihm ihre Vollendung und Abschluss, sondern führen die politische Untersuchung weiter, nachdem der beste Staat behandelt war.

Eine solche Anordnung der politischen Untersuchungen[5] wird durch die Schlussbemerkungen der E N[6] gestützt. In der Überleitung zu der politischen Untersuchung am Ende von Buch X unterrichtet Aristoteles kurz über deren Themen: zunächst wolle er behandeln, ob die Vorgänger sich zum Teil zu Gesetzgebung richtig geäußert haben; danach folge auf der Grundlage von Verfassungssammlungen eine Betrachtung der Ursachen von Bestand oder Zerstörung der Staaten und der einzelnen Verfassungen bzw. der Ursachen der Qualität der politischen Verhältnisse. Eine Betrachtung dieser Gegenstände werde „uns"[7] zu einem besseren Verständnis darüber verhelfen, *welche Verfassung am besten* ist und durch welche Ordnung *jede einzelne am besten* sein kann.

[1] 7, 1279 a 22, vgl. 1, 1275 a 36ff.: die entarteten Verfassungen sind ‚später' als die richtigen; vgl. Kamp, ASNP 1987, 339 mit Anm. 8.

[2] In der P o e t. findet sich die Behandlung des der Tragödie unterlegenen Epos *nach* Abschluss der Behandlung der Tragödie: Kap. 23–24, vgl. 5, 1449 b 17–20.

[3] 2, 1289 a 30ff. und 7, 1293 b 1ff.

[4] S. hier Bd. 3, S. 180. Spengel 1849, 22 (nach Umstellung der Bücher VII/VIII vor IV) rechtfertigt so die gedankliche Ordnung und fügt hinzu: „Auch Plato erklärt zuerst seinen Idealstaat, und giebt nachher erst die Beschreibung der anderen" (24 Anm. 25).

[5] D.h. der Bücher I–VI, einschließlich der zwischen III und IV geforderten Abhandlung über den besten Staat, die verschieden von der der Bücher P o l. VII/VIII war, s.o. 148–151.

[6] E N X 10, 1181 b 20ff. *θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη, καὶ πῶς ἑκάστη ταχθεῖσα καὶ τίσι νόμοις καὶ ἔθεσι χρωμένη* (scil. *ἀρίστη ἐστίν*), s.o. 140 Anm. 6.

[7] *ἂν συνίδοιμεν* (1181 b 21), „wir", d.h. Aristoteles, vgl. *πειραθῶμεν* b 17.

Das Verständnis (*συνίδοιμεν*), das Aristoteles sich von der Untersuchung dieser Gegenstände verspricht, ist nicht nur als die persönliche Einsicht zu den genannten Themenkomplexen zu verstehen, sondern die Erkenntnis, die er in seiner geplanten Untersuchung schriftlich niederlegen und seinen Lesern mitteilen wird. Er kündigt damit auch hier Teile dieser politischen Studie an.

Für die Anordnung des Stoffes ergibt sich hieraus: die Erkenntnis hinsichtlich - oder wie man sagen darf: die Behandlung - der *einen* Verfassung, die am *besten* ist, geht derjenigen voraus, die sich mit dem *besten Zustand aller anderen Verfassungen* befasst. Aristoteles will sich dem besten politischen Zustand jeder einzelnen Verfassung - der besten Demokratie bzw. Oligarchie — erst dann zuwenden, wenn er die eine Verfassung, die am besten ist, behandelt hat. Hier bildet nicht der absolut beste Staat den Abschluss der Untersuchung[1] wie in der handschriftlichen Überlieferung von P o l.[2]

Insgesamt sprechen damit inhaltliche und systematische Gründe sowie der Rückverweis in P o l. IV 2 und die Anordnung der Gegenstände der politischen Untersuchung nach E N X 10 gegen die überlieferte Stellung des besten Staates am Ende des Werkes. Es ist keine planvolle Anordnung, dass sich der uns erhaltene beste Staat am Ende dieser politischen Schrift findet.

Soll man daher zur Umstellung der Bücher VII/VIII nach P o l. III entsprechend dem Jahrhunderte langen Brauch[3] zurückkehren? Dies empfiehlt sich schon deswegen nicht, weil das den falschen Eindruck erweckt, die Probleme des Textes seien damit gelöst[4] - wie schon ausgeführt wurde (148–151), ist P o l. III nicht die Vorbereitung der Abhandlung über den besten Staat der Bücher VII/VIII. Der Entwurf eines besten Staates, der in III 18 angekündigt und in IV 2 als vollendet vorausgesetzt wird, war verschieden von demjenigen der Bücher P o l. VII/VIII. Seine Prinzipien waren sowohl für Aristokratie als auch Königtum,[5] d.h. Verfassungstypen, die im Verfassungsschema von P o l.

[1] Man kann sich nicht auf E N X 10 berufen, wenn man etwas über die Datierung von P o l. VII/VIII aussagen will, contra Stark in: Entretiens XI, 1965, 33: „eine reife, aus vielen Vorstudien erwachsene Konzeption."

[2] Unrichtig Ross 1960, 8: „when he wrote the *Ethics*, he contemplated a *Politics* to which Books 2 (...), 5–6, 7–8, in that order, correspond ... he carried out the scheme laid down in the *Ethics*, in the order laid down in the *Ethics*" (vgl. S. 9f.), ähnlich Kraut 2002, 189. Aber nach E N X setzt der beste Staat das Studium existierender Staaten voraus, und er fände sich nicht am Ende. Keyt 1999, XVI, lässt in seiner Wiedergabe dieses Abschnitts die aristotelische Bemerkung über den besten Zustand *jeder einzelnen Staatsordnung* aus und unterstellt, dass ein früherer Herausgeber aus E N X 10 die Buchfolge P o l. VII/VIII nach IV–VI als Intention des Aristoteles herausgelesen haben könnte! Aber nach E N X 10 müsste P o l. mit den Büchern IV–VI enden.

[3] Mit seltenen Ausnahmen, u.a. von Goettling 1824; Bekker 1831; Rose 1854, 125.

[4] Vgl. Goettling praef. S. V zu A. Scainos Umstellung: „Sic plana fieri omnia, sic dispelli caliginem tenebrasque omnes discuti existimabat."

[5] III 14–17 enthalten nicht alles, was dazu gesagt werden könnte. Daher kündigt Aristoteles in III 18, 1288 b 3ff. erst an, auch ihre *Einrichtung* zu behandeln, vgl. hier Bd. 3, zu IV 2, 1289

III 6/7 vorkamen, gültig, während VII 14 gerade den besten Staat von der Regierungsform eines Königtums unterscheidet.[1] Nach allen diesbezüglichen Bemerkungen war der beste Staat von P o l. III 18 und IV 2 nicht ein Sondertyp von der Art, wie ihn die Bücher VII/VIII entwickeln.[2] Der in III 18 und IV 2 vorausgesetzte Entwurf eines besten Staates ist uns nicht erhalten.[3] Sollte man annehmen, dass die Abhandlung über den in P o l. III 18 angekündigten und in IV 2 als vollendet vorausgesetzten besten Staat noch existierte, als die antiken Herausgeber der P o l. die einzelnen Pragmatien zu einem Werk zusammenfügten? Nach dieser Annahme ließe sich die Stellung der Abhandlung zum besten Staat[4] leicht erklären: sie wurde an das Ende gesetzt, weil jener andere Entwurf noch zwischen P o l. III und IV stand. Jedenfalls wer immer für die überlieferte Buchfolge verantwortlich war,[5] scheint sehr wohl verstanden zu haben, dass der uns erhaltene Entwurf des besten Staates der Bücher P o l. VII/VIII nicht zwischen die Bücher III und IV eingefügt werden konnte.[6] Der verständnisvolle Herausgebers hat ihn am Ende erhalten, da es dafür anderswo in dieser politischen Abhandlung sinnvoll keinen Platz gab.[7]

a 30.

[1] S.o. 151 mit Anm. 4; 157f.

[2] Kraut 2002, 359-361, vgl. 417-420, erklärt den Unterschied von P o l. III zu VII/VIII damit, dass Aristoteles in Buch III die traditionellen Verfassungstypen beschreibe, über die er in VII/VIII mit dem Entwurf eines Staates, in dem alle Bürger gut sind, hinausgehe. Diese Erklärung leidet daran, dass der Charakter von P o l. III verkannt wird: in III 13, 1284 a 3ff. behandelt Aristoteles einen Staat, der von einem an aretē unvergleichlich herausragendem Mann, einem Gott unter Menschen, geleitet wird (1284 a 3ff.), in P o l. III erwägt er also extrem aristokratische Alternativen zu den sechs Verfassungstypen von Kap. 6/7. Der Typus von P o l. VII/VIII hätte durchaus auch in die weit gefasste Verfassungsuntersuchung dieses Buches (III 8, 1279 b 12ff.) gepasst und wenigstens erwähnt werden können. Aber die Soziologie von P o l. III, wonach die Freien legitimerweise nach politischem Einfluss streben (s. Schütrumpf 1980, 170-174), lässt den Typus eines besten Staates von P o l. VII/VIII nicht zu.

[3] Vgl. Ross 1923, 257 Anm. 2.

[4] In der Titelangabe des Verzeichnisses bei Diog. Laert. V 24, Nr. 74 ist der Titel Πολιτικὰ β′ überliefert. Moraux 1951, 95 bekennt, man wisse nicht, ob mit diesem Titel zwei Bücher der heutigen P o l. gemeint sind. Dreizehnter (1970, XVI; vorsichtig so auch Düring 1957, 45; dgl. 1966, 36 Anm. 230 [wo aber die 2. Nennung Nr. 74 in Nr. 75 geändert werden muss]) bezieht diese Angabe auf die beiden Bücher über den besten Staat, P o l. VII/VIII. Nach Düring 1957, 85, app. crit. zu Titel 69 Θέσεις πολιτικαί in Hesychs Schriftenverzeichnis ist Θέσεις Haplographie mit Titel 68 Θέσεις περὶ ψυχῆς ἐν βιβλίῳ α′ – zu lesen sei πολιτικά: „titulus indicat libros VII-VIII *Polit.* = De optima forma rei publicae". S. hier Bd. 1, 66f. (mit meinen Einwänden gegen Dreizehnters Auffassung, die acht Bücher unter Nr. 75 des Titelverzeichnisses hätten sechs Bücher von P o l. enthalten). Die acht Bücher unter Nr. 75 und die 2 Bücher unter Nr. 74 erklären am besten den jetzigen Zustand der P o l.

[5] Sie bestand vor Stobaios, s.o. 155 Anm. 6.

[6] Vgl. Ross 1923, 235; Kraut 2002, 359-361 mit Anm. 9. Alexander, HPTh 21, 2000 (189-216), die richtig die besten ‚regimes' von P o l. III und VII/VIII auseinanderhält, spricht sich 194 gegen die Buchumstellung aus.

[7] S.o. 150f.

Die Möglichkeit, dass diese beiden Bücher einmal selbständig existierten, sollte ernsthafter erwogen werden,[1] als dies heute geschieht, wobei die Besonderheiten der stilistischen Gestaltung dieser Bücher (o. 86f.) berücksichtigt werden müssen. Das Gesamte der P o l. weist ja zuviele Unstimmigkeiten im Aufbau auf,[2] als dass sie als ein Werk, das nach einem bestimmten Plan in einem Zug niedergeschrieben wurde, gedeutet werden kann.

Aus E N X 10 gewinnt man dagegen den Eindruck einer in sich geschlossenen, planvoll aufgebauten Politikabhandlung. Grundsätzlich ist die Ankündigung der Gegenstände der politischen Untersuchung in E N X 10 zwar für die aristotelische Vorstellung vom Verhältnis der Behandlung des besten Staates zu der der anderen Verfassungen von Bedeutung und reflektiert die Auffassung, die Aristoteles zu einem gewissen Zeitpunkt über eine solche Schrift hegte, sie darf aber nicht so einfach für die Frage der Stellung des besten Staates der Bücher P o l. VII/VIII im Gesamten der Politikabhandlung benutzt werden.[3]

Zunächst ist hierbei Ross' Annahme, dass alle am Ende von E N X angekündigten Bücher diejenigen der uns erhaltenen P o l. sind, unbewiesen. Er hat bei seiner unitarischen, gegen Jaeger polemischen Deutung nicht einmal die Frage gestellt, ob der Entwurf des besten Staates nach E N X 10, der auf den Erkenntnissen des Studiums existierender Staaten und der Betrachtung der Ursachen von Bestand oder Zerstörung der Staaten aufbauen sollte (s.u. 160f.), identisch mit dem von P o l. VII/VIII ist - in meiner Deutung ist der beste Staat, den E N X ankündigt, nicht derjenige von P o l. VII/VIII. Ross hat außerdem unreflektiert vorausgesetzt, dass der beste Staat von P o l. VII/VIII derjenige ist, auf den sich die Äußerungen zum besten Staat in den vorausgehenden Büchern von P o l., besonders III und IV, beziehen. Dies ist aber eindeutig nach der Beschreibung des Inhalts des besten Staates in P o l. III 18 und IV 2 nicht der Fall.[4] Schließlich ist Aristoteles' Absicht, „zu prüfen, ob von den Vorgängern in Einzelheiten etwas richtig geäußert wurde ..." (E N X 10, 1181 b 15ff.) kein Verweis auf P o l. II, da sich diese Absicht dem Zusammen-

[1] S.o. 87 Anm. 6; u. 161 Anm. 6; u. zu VII 8, 1328 b 17.

[2] „der trostlose Zustand der Politik": Spengel 1849, 45. „At times order is followed by disorder, as in the *Politics*", Case 506; vgl. Mesk in: WS 38, 1916, 250; Tigerstedt I 288: „There has been general agreement in regarding the Politics as an extremely uneven work, which was composed over a long period of time and shows undeniable shifts in its points of view ..."

[3] Denn während nach E N X 10 die Bücher der P o l. die Ethik fortsetzen sollen, so dass es naheläge, deren Ergebnisse als bekannt vorauszusetzen und allenfalls zu rekapitulieren, ‚benutzt' Aristoteles in P o l. VII 1 stattdessen die *exoterischen logoi* (1, 1323 a 22, s.u. Anm.), um die Grundprinzipien von Glück zu erläutern - waren die Ethiken, in die dieses Thema gehört, noch nicht geschrieben? S.u. zu VII 1, 1324 a 2.

[4] S.o. 148–151.

hang nach auf *Gesetzgebung* generell beziehen muss, während P o l. II nur *mustergültige Entwürfe* und als vorbildlich geltende *Staaten* behandelt.[1] Ross missdeutet jeden Aspekt von E N X 10, der den besten Staat betrifft.

Außerdem darf man nicht Aristoteles' Erörterung eines besten Staates, wie er sie sich in E N X 10 vorstellt, und die uns erhaltenen Bücher VII/VIII so einfach gleichsetzen. Denn in E N X 10 erklärt Aristoteles, die Erkenntnisse über den besten Staat seien aus der Analyse der Erfahrungen der politischen Realität[2] gewonnen. Der beste Staat wäre danach nicht abstrakt deduziert, sondern zieht die Lehren aus den Vorgängen in den realen Staaten. Aber den besten Staat leitet Aristoteles in P o l. VII 1 nicht aus der Untersuchung empirischer Staaten ab, sondern seiner Konzeption vom besten Leben.[3]

R. Weil hat gezeigt, dass Aristoteles sich in P o l. VII/VIII wohl auf ethnographisches Material aus voraristotelischer Literatur bezieht, aber nicht auf seine Verfassungssammlungen,[4] von denen uns A t h. P o l. und Fragmente anderer Verfassungen erhalten sind. Man kann sicherlich in der Ankündigung der Themen einer politischen Untersuchung in E N X 10, 1181 b 18 die Betrachtung der Ursachen von „Bestand oder Zerstörung der Staaten und aller Verfassungen" mit P o l. V gleichsetzen - nach E N X beruht die Darstellung des besten Staates auf diesen Erfahrungen, E N X 10 stellt den besten Staat auf eine empirische Grundlage,[5] wie das in P o l. VII/VIII nicht der Fall ist. Anders als beim besten Staat, den Aristoteles am Ende von E N X vorstellte und der die Verfassungssammlungen voraussetzen sollte, die Aristoteles während seines zweiten Aufenthalts in Athen vornahm oder organisierte, lässt sich für den besten Staat von P o l. VII/VIII kein Einfluss der Verfassungsstudien nachweisen. Die Bücher zum besten Staat von P o l. VII/VIII verraten nirgends Vertrautheit mit den Erörterungen von P o l. V,[6] es gibt in P o l. VII/VIII kein

[1] S. hier Bd. 2, 92–94.

[2] Nämlich auf der Grundlage von Verfassungssammlungen, der Betrachtung der Ursachen von Bestand oder Zerstörung der Staaten und der einzelnen Verfassungen, der Ursachen der Qualität der politischen Verhältnisses, s.o. 156.

[3] VII 1, 1323 a 14ff. Festugière II 177.

[4] Weil 1960, 214–254, vgl. 217 zu den Unterschieden in der Dokumentation über die Barbaren: in P o l. VII Sitten, in P o l. V isolierte Ereignisse, vgl. 221f.; 227; vgl. schon Wilamowitz I 356. S.u. zu VII 7, 1327 b 29; Vorbem. zu VII 10; zum Verweis auf Verhältnisse in Herakleia am Pontus u. VII 6, 1327 b 14 s. Anm. Ob sich Aristoteles auf seine Sammlung der Νόμιμα βαρβαρικά bezog, bleibt jedoch unsicher, s.u. zu VII 2, 1324 b 10, vgl. Aubenque in: Entretiens XI, 1965, 36f. Meine Entgegnung auf die These von de Laix, JhPh 12, 1974, 21–30, das negative Spartabild in P o l. VII beruhe auf Aristoteles' genauerer Kenntnis der spartanischen Verhältnisse auf der Grundlage seiner Verfassungssammlungen: hier Bd. 2, Vorbem. zu II 9, S. 289–293.

[5] Der beste Staat, den Aristoteles in P o l. VII 18 ankündigt und in IV 2 als abgeschlossen rekapituliert, verwirklichte die Prinzipien der realen Verfassungen Königtum und Aristokratie.

[6] Richtig Jaeger 1923, 281: der beste Staat auf den Voraussetzungen, wie sie in E N X 10 beschrieben sind, ist „über die bloße Absicht nicht hinausgelangt."

Echo der subtilen Unterscheidung der Gründe, die zu Verfassungssturz führen, oder der Absichten, die man dabei verfolgt (V 2), obwohl dieses Thema in P o l. VII aufgeworfen wird.[1] Dazu passt auch, dass man in P o l. VII/VIII keine Bezugnahme auf die unbestritten spät verfassten Bücher IV–VI, die die Verfassungsstudien voraussetzen, feststellen kann.[2]

P o l. IV setzt eine Behandlung des besten Staates als abgeschlossen voraus – sie fand sich also vor P o l. IV, und wie das letzte Kapitel von P o l. III nahelegt, schloss sie sich dort unmittelbar an. Auf diese Darstellung eines besten Staates folgt dann in P o l. IV–VI eine sehr detaillierte Betrachtung aller anderen Verfassungen, sowohl in ihrer besten Ausformung als auch der noch gemäßigteren und schließlich ihrer radikalen Unterarten.[3] Nimmt man die Verweise auf einen besten Staat am Ende von III 18 und in IV 2 ernst, dann besitzt man in P o l. I–VI und der Lücke zwischen III 18 und IV, in der sich eine Erörterung des besten Staates fand,[4] die Struktur einer politischen Abhandlung, wie sie in E N X 10 angegeben wird. Die Bücher P o l. VII/VIII haben in diesem Aufbau der politischen Studie an der Stelle, an der sie sich jetzt befinden, keinen Platz.—

W.D. Ross beobachtete zu Recht, dass Aristoteles am Ende von E N keine der dort aufgezählten Themen der politischen Untersuchung als schon niedergeschrieben vorstellt.[5] Da andererseits E N X Aristoteles' Verfassungssammlungen voraussetzt, schließt Ross, dass *alle* Bücher von P o l. zur Zeit des zweiten Aufenthaltes des Aristoteles in Athen nach 334 verfasst wurden. Ross lehnte in 1960 W. Jaegers genetische Deutung der P o l. ab.[6]

Ross hat eine einheitliche Politikkonzeption vorausgesetzt, in die sich alle Bücher der erhaltenen P o l. nahtlos einfügen, wie man dies nach E N X tatsächlich erwarten sollte. Aber gibt es in P o l. eine solche einheitliche Po-

[1] VII 14, 1332 b 28–32, s.o. 154 Anm. 1.

[2] S.o. 154 Anm. 1. Auch in dieser Hinsicht stellt die Buchfolge P o l. VII/VIII nach IV–VI keinen sinnvollen Aufbau her.

[3] Wenn Spengel 1849, 22 bemerkt, Aristoteles betrachte auf der Grundlage seiner Darstellung eines besten Staates „abwärts steigend die verschiedenen wirklichen und im Leben gewöhnlichen Staaten, welche zu jenem reinen sittlichen und tugendhaften Streben sich nicht zu erheben vermögen, und darum auch im Ganzen verfehlt sind", dann gibt er dieser Folge eine zu sehr platonische Färbung. Aristoteles hebt nicht auf die Verfehlung ab, sondern die Möglichkeit von Reform.

[4] Dieser beste Staat war verschieden von demjenigen in P o l. VII/VIII, s.o. 149–157.

[5] 1960, 9.

[6] Dagegen sprach Ross in: OCD [1]1949, 95 (Sp. 2) von „the earliest form of the extant works largely Platonic in character" und rechnete dazu u.a. „the earliest parts of ... the *Politics*" – dass müssten P o l. VII/VIII sein. Ross hat in 1960 nicht begründet, warum seine frühere Deutung hinsichtlich des platonischen Charakters und der frühen Entstehung unrichtig war, bes. angesichts der Tatsache, dass er damals über die Werke des Corpus annahm: „several if not all of them consisted originally of separate essays which he never brought formally into a whole" (96 Sp. 2). S.o. 87 Anm. 6.

litikkonzeption, in die sich der beste Staat von VII/VIII einfügt? Passt er zu den theoretischen Vorstellungen der übrigen Bücher der P o l., bes. III–VI? Diese Frage werde ich hier für drei Themenkomplexe aufwerfen, ich komme zu dem Ergebnis,[1] dass sie verneint werden muss. Damit wird sich das Problem stellen, in welcher Weise man die Unterschiede in Aristoteles' Vorstellungen erklären soll.

Ein für Aristoteles wichtiges Thema der politischen Untersuchung ist der Nachweis, dass es mehr als eine Verfassung gibt und warum dies der Fall ist.[2] In P o l. VII finden sich zwei Erklärungen:

1. nach dem Maßstab des Erreichens von Glück: man sucht es auf unterschiedliche Weisen, aber nur einige können das wahre Glück erreichen, d.h. viele bleiben hinter dem wahren Glück zurück. „Dieser Umstand ist offensichtlich für das Entstehen unterschiedlicher Formen des Staates und einer größeren Anzahl von Verfassungen verantwortlich" (8, 1328 a 38–b 2). Dieser Ansatz erlaubt offensichtlich, die Verfassungen nach ihrem jeweiligen Verständnis von Glück[3] oder den in ihnen angestrebten Werten[4] einzuordnen. Dieses in P o l. VII beschriebene Verfahren einer Klassifikation von Verfassungen findet sich aber nicht[5] bei den Klassifikationen der Verfassungen und ihren Beschreibungen in P o l. III 6[6]ff. oder IV.[7] Umgekehrt lässt sich die grundlegende Struktur der Verfassungsbetrachtung von P o l. III–VI, nämlich das Verhältnis von Aktivbürgern zu freien Bewohnern der Stadt,[8] nicht auf den besten Staat von P o l. VII/VIII anwenden.[9]

[1] Wie andere zuvor, vgl. E. Barker, CR 45, 1931, 171: „We cannot interpret it as a synthetic and harmonious whole. It is not a synthetic and harmonious whole."

[2] III 6, 1278 b 6ff.; IV 1, 1289 a 7, s. hier Bd. 3, zu a 8 mit weiteren Belegen, s. auch S. 113ff.; 133ff.

[3] Vielleicht auch, wie in der platonischen R e p. VIII/IX, nach ihrem Abstand von der besten Verfassung, entsprechend der Entfernung vom wahren Glück – Platon quantifiziert, wieviel Mal unglücklicher die schlimmste Verfassung, die Tyrannis, als sein bester Staat ist (IX 587 e: 729 mal).

[4] Vgl. VII 2, 1324 a 8–13.

[5] Vgl. Leszl 1997, 298; 301: die Verfassungstheorie von P o l. operiert nicht mit dem Kriterium Glück von VII 8, Aristoteles habe erkannt, dass distributive Gerechtigkeit wichtiger war. Dies scheint eine Entwicklung des Aristoteles nahezulegen. In der Tat besteht ein Vorteil in diesem Wechsel der Kriterien: während alle Verfassungen außer dem besten Staat nur als Verfehlungen des wahren Glücks verstanden werden können, erfasst die mit Gerechtigkeit verbundene Vorstellung vom Gemeinwohl (III 12, 1282 b 17ff.) drei richtige Verfasungen (III 7).

[6] Lediglich der Überblick über die Entwicklung der Verfassungsformen in III 15, 1286 b 8ff. enthält Spuren dieser Betrachtung, vgl. hier Bd. 2, Vorbem. S. 546 und Anm. zu 1286 b 14.

[7] Die nächste Entsprechung zu P o l. VII 8 findet sich in der Unterscheidung der Verfassungen nach E N II 1, 1103 b 3–6.

[8] S.o. 111; 149–151.

[9] Hatte Aristoteles das Prinzip der Verfassungsbetrachtung von P o l. III–VI, nämlich das Verhältnis von Aktivbürgern zu freien Bewohnern, zur Zeit als er P o l. VII/VIII schrieb, schon entwickelt? Das scheint fraglich, s. die folgenden Ausführungen im Text.

2. Aristoteles erklärt in P o l. VII 9, 1328 b 24ff. die Mehrzahl von Verfassungen auch nach der Trennung bzw. Verbindung von Funktionen, d.h. ob die gleichen Männer alle das Land bebauen, eine sachkundige Fertigkeit ausüben, politische Entscheidungen treffen und zu Gericht sitzen oder ob jede dieser Aufgaben von je besonderen Personengruppen wahrgenommen wird. Diese Erklärung der Unterschiede zwischen den Verfassungen ist diejenige aus Platons R e p.[1] Sie erlaubt wieder eine Klassifikation *aller* Verfassungen, wie Platon zeigt, bei dem z.B. die Demokratie dadurch beschrieben ist, dass alle sich für alles zuständig halten und entsprechend alle Aufgaben wahrnehmen, genauso wie bei Aristoteles in P o l. VII.[2] Auch dieser theoretische Ansatz, der es erlaubte, alle Verfassungen, auch und gerade die weniger vollkommenen, darzustellen, wird von Aristoteles außerhalb von P o l. VII bei der Beschreibung oder Erklärung der Unterschiede zwischen den Verfassungen nicht benutzt.[3]

3. Das gerade beschriebene, bei Aristoteles in P o l. VII 8/9 aus Platons R e p. übernommene Verfahren, die Verfassungen und die spezifische Form der Unterschiede zwischen ihnen zu beschreiben, beruht auf einer Einteilung der Gesellschaft nach notwendigen Funktionsgruppen[4] – einer Konzeption politischer Theorie.[5] Da sie alle notwendig sind,[6] findet man sie in allen autarken Staaten; die für die politische Ordnung relevante Frage ist nur, in welcher Weise sie einander zugeordnet sind.[7] Wie im vorigen Abschnitt (2.) dargelegt wurde, ergibt sich aus der Vielfalt der möglichen Verbindungen oder Trennungen der Funktionen die Vielzahl der Verfassungen. Diese Darstellung ge-

[1] R e p. IV 434 b u.ö.

[2] Platon R e p. VIII 561 c 6ff.; Aristoteles VII 9, 1328 b 32, s. dort die Anm. Der militante Unitarier P. Simpson 1998, 221 Anm. 36, erkennt richtig: „the principles he uses to determine the best regime also determine the other regimes", aber ignoriert, dass außerhalb von P o l. VII alle Verfassungen nicht in dieser Weise beschrieben oder einander zugeordnet werden.

[3] In IV 4, 1291 a 28 erwähnt Aristoteles nur die Möglichkeit einer solchen Trennung oder Vereinigung von Funktionen, aber ohne sie in den Zusammenhang der Erklärung der Vielzahl von Verfassungen zu bringen – anders IV 3, 1290 a 2, wo Aristotelels sich aber auf seine Abhandlung zur Aristokratie bezieht; s. Schütrumpf 1980, 309 Anm. 77; hier Bd. 3, Exkurs 3, S. 306ff

[4] In Schütrumpf 1980 habe ich die These vertreten, dass allen Büchern oder Buchgruppen der P o l. ein und dasselbe methodische Prinzip zugrundeliegt, das zuerst im Eingangskapitel von P o l. I entwickelt wurde: um zu klären, was die polis ist, will Aristoteles sie in ihre kleinsten Bestandteile zerlegen (1252 a 18–23). Diese Bestimmung der Teile der polis ist der Ausgangspunkt der Betrachtung in P o l. III (1, 1274 b 39ff., vgl. 12, 1283 a 14), in IV (3, 1289 b 27ff.; 4, 1290 b 38ff.) und erneut in VII (8, 1328 a 21ff.). Nach dem gleichen theoretischen Ansatz will Aristoteles jeweils den Staat erklären bzw. die Vielzahl der Verfassungen begründen, indem er in der Analyse die Teile, aus denen er zusammengesetzt ist, bestimmt.

[5] Vgl. II 8, 1267 b 31f., s.u. zu VII 10, 1329 a 41.

[6] VII 8, 1328 b 2f. (s. Anm.); b 15; 9, 1329 a 34ff., vgl. IV 4, 1290 b 26ff.; 1291 a 2ff.

[7] Vgl. VII 9, 1328 b 24ff.; 10, 1329 a 40ff.

sellschaftlicher Gruppen kann somit die Vielfalt *aller* Verfassungen erklären und könnte somit in einer einheitlich konzipierten P o l. mit Erfolg bei der Behandlung *aller* Verfassungen benutzt werden. Eine solche Erklärung der Unterschiede zwischen den Verfassungen auf der Basis einer funktionalen Gesellschaftsanalyse begegnet aber weder in P o l. III, noch liegt sie der Verfassungsbetrachtung von P o l. IV–VI zugrunde.[1]

Ich habe hier drei zentrale Elemente der Verfassungsbetrachtung nach P o l. VII genannt. Bei den ersten beiden behauptet Aristoteles, dass sie die die Vielzahl der Verfassungen und die Unterschiede zwischen ihnen erklären. Er macht diese Bemerkung sicherlich, um darauf hinzuweisen, dass das gewählte methodische Vorgehen nicht *ad hoc* für den besten Staat zurechtgelegt wurde, sondern allgemein, bei allen Verfassungen, gilt. Das dritte hier erwähnte Element der Verfassungsbetrachtung, die funktionale Gesellschaftsgliederung, ist Voraussetzung für diese Verfassungserklärung und kann von dem zweiten Kriterium nicht getrennt werden, teilt also mit ihm seine universale Anwendbarkeit auf alle Verfassungen.[2]

Der Standardeinwand gegen das genetische Vorgehen, nämlich dass der spezifische Gegenstand von P o l. VII/VIII, der beste Staat, eine bestimmte Ausgestaltung der Elemente der politischen Theorie forderte,[3] die sich nicht auf die unvollkommenen Staaten übertragen ließen, da deren Behandlung ihr eigenes konzeptuelles Instrumentarium erforderte, beruht auf einem oberflächlichen Verständnis der Rolle eines besten Staates in P o l. Denn Aristoteles geht auch in P o l. II–VI auf *Aristokratien* ein. Wenn er sie dort auch nicht ausführlich behandelt, so wird doch auf jeden Fall klar, dass sie sich völlig in das in jenen Büchern benutzte theoretische Instrumentarium der Verfassungsbetrachtung einfügen – man vergleiche IV 7, wo Aristoteles von der Aristokratie im wahren Sinne ausgeht, um dann die anderen Verfassungen als je verschiedene Formen der Verwässerung des Prinzips der Aristokratie zu erklären. In II 11, 1273 a 2ff. beschrieb er die verschiedenen Formen der Verletzung des aristokratischen Prinzips in Karthago, wodurch die Aristokratie teils zur Oligarchie, teils zur Demokratie entartete. Aristoteles konnte die Aristokratie in einer Weise erfassen, dass auf sie die Kriterien der Betrachtung der anderen Verfassungen uneingeschränkt anwendbar waren.

[1] Schütrumpf 1980, 127ff. In IV 4, 1290 b 23ff., b 37ff. entwirft sogar ausführlicher eine Erklärung der Vielzahl der Verfassungen auf der Basis einer funktionalen Gesellschaftsanalyse, nur ist sie in P o l. IV–VI nicht benutzt, s.o. 163 mit Anm. 3.

[2] IV 4, 1290 b 22ff. bestätigt dies.

[3] So der Einwand von Lord 1982, 27 gegen Jaeger, vgl. Pellegrin in: Wians 1996, 357; es geht nicht darum, dass die hier aufgezeigten Konzeptionen „opposed to those we can find in the other books of the *Politics*“ sind (ebd. 356); die Unterschiede darf man zuerst nicht übersehen, danach muss man sie richtig beschreiben und schließlich erklären – die heute vorherrschende unitarische Richtung erfüllt keine dieser Erwartungen.

Man kann jedenfalls nicht argumentieren, dass die Verschiedenheit des Vorgehens in den Büchern über den besten Staat P o l. VII/VIII einerseits und dem Rest der P o l. andererseits thematisch bedingt ist und sich aus dem Gegenstand selber ergibt.[1] Es sind nicht die besten Staaten, die *per se* ihre eigenen Elemente der politischen Analyse verlangen, es ist vielmehr der beste Staat von P o l. VII, der seine eigene Konzeption der Verfassungsbetrachtung besitzt. Dies ist nicht deswegen der Fall, weil eben der beste Staat seine eigene Methodik erforderte, gerade umgekehrt, Aristoteles weist mehrmals darauf hin, dass die hier benutzten Erklärungsweisen auch für die Betrachtung der anderen Verfassungen gültig sind - nur nutzt er sie nicht im Rest der P o l. bei seiner Behandlung dieser anderen Verfassungen. Dies lässt m.E. nur den einen Schluss zu, dass diese Konzeptionen ihm dort nicht (mehr) als das geeignetste Instrument erschienen, um danach die dort behandelten Verfassungen nach Wesen, Zustandekommen und innerer Dynamik angemessen zu beschreiben und für ihre Verbesserung Vorschläge zu machen.

Zentral ist die Frage, ob Aristoteles in den acht Büchern der P o l. eine einheitliche Politikkonzeption vertrat, in der die beiden Bücher über den besten Staat und jene, die den unvollkommenen Verfassungen gewidmet sind, zusammenpassen und sozus. wie Zahnräder ineinandergreifen. Gegen die Annahme einer einheitlichen Politikkonzeption in der uns überlieferten P o l. steht die unterschiedliche Behandlung von zwei Sachkomplexen in P o l. VII/VIII einerseits und den Büchern, die den unvollkommenen Verfassungen gewidmet sind, andererseits: dies betrifft einmal das Verständnis vom besten Staat in seinem Verhältnis zu den anderen Verfassungen und zweitens das Verständnis jener anderen Verfassungen: Die Kriterien für die Unterschiede und Vielzahl der Verfassungen, die in P o l. VII 8/9 in Anlehnung an Platon als *für alle Verfassungen* gültig eingeführt sind, werden außerhalb dieser Bücher nicht benutzt.

In welcher Weise soll man die Unterschiede in Aristoteles' Vorstellungen erklären? Wians (1996, xi) hat der genetischen Richtung entgegengehalten: „In place of sustained philosophical analysis of troublesome passages, too many commentators seemed to resort to ad hoc schemes of development to escape from difficulties." Ich habe generell den entgegengesetzten Eindruck, nämlich dass die unitarische Deutung einer genauen Analyse des Textes aus dem Wege geht.[2] Mir ist keine unitarische Behandlung der P o l. bekannt, die auch nur ein einziges der hier aufgezeigten Probleme gesehen hat; die unterbreiteten Vorschläge für eine einheitliche Politikkonzeption sind völlig unzureichend.[3]

[1] Auch das Fehlen eines Zusammenhanges zwischen den Büchern IV–VI und VII/VIII kann man nicht aus dem Inhalt der Untersuchung von P o l. VII/VIII erklären, da IV–VI vielmehr Formen eines besten Staates voraussetzen, s.o. 151ff.; 154 Anm. 3 gegen Jaeger.

[2] Vgl. Schütrumpf 1980, 316-326; AncPhilos 16, 1996, 513f.; CJ 96, 2001, 448f.

[3] Kraut 2002, 377, ignoriert alle hier erörterten Bobachtungen und simplifiziert, wenn er behauptet, Aristoteles führe „a single ethical project throughout the whole of the *Politics*" aus; er

Die Mehrzahl der Forscher, die die Abfassungszeit von P o l. VII/VIII bestimmen wollten, haben sich für eine Frühdatierung ausgesprochen.[1] Wenn ich diesem Ansatz folge, so ist sie nicht Zweck und Ausgangspunkt meines methodischen Vorgehens, sondern scheint mir der einzige Weg, die beobachteten Unterschiede zu erklären, nämlich durch die Annahme, dass Aristoteles zu einigen zentralen Fragen seiner politischen Untersuchung je verschiedene Lösungen bietet. Ch. Witt (1996, 67ff.) unterscheidet drei Typen entwicklungsgeschichtlicher Deutungen: 1. den psychologischen, repräsentiert durch W. Jaeger; 2. den externen, der das Verhältnis zu Platon zum Kriterium nimmt; 3. den internen, der Widersprüche zu erklären sucht, nachdem eine statische Interpretation scheiterte.[2] Witt erkennt die Möglichkeit, dass mehrere dieser Typen verbunden werden können. Ich gehe von dem dritten Typus aus, den auch Düring rechtfertigt,[3] da ich bezeichnende Unterschiede in zentralen aristotelischen Vorstellungen über Verfassungen feststelle. Ich folge auch dem zweiten Typus, d.h. der Feststellung weitreichender Übereinstimmung mit platonischen Vorstellungen in P o l. VII/VIII, zumal da Aristoteles sie in den anderen Büchern zu den gleichen Sachkomplexen nicht (mehr) vertritt. Auf dieser Grundlage scheint es mir möglich, die von ihm selber formulierten Lösungen als seine eigene gegenüber Platon originelle geistige Leistung gegenüberzustellen und zu würdigen.

Die aristotelische Untersuchung des besten Staates ist ein wichtiger Gegenstand seiner Verfassungsbetrachtung, aber eben nur einer,[4] und, wenn man sich auf den uns erhaltenen Entwurf in P o l. VII/VIII bezieht, ein in seiner Bedeutung beschränkter. Er bildet nicht die Norm für die Verbesserung der unvollkommenen Staaten (s.o. 139ff.). Für deren Betrachtung entwickelt Aristoteles eine völlig verschiedene Systematik ihrer Zuordnung, eine eigene Methodik der

entwickle Institutionen, die aretē entweder in ihrer vollkommenen (VII/VIII) oder weniger vollkommenen Form (IV–VI) in den Bürgern ausbilden, vgl. ebd. 379. Aber die Institutionen, die Aristoteles in IV–VI empfiehlt, sollen vor allem Missbrauch von Macht verhindern, nicht den Charakter bilden.

[1] Wilamowitz 1893, I 356 – hiermit nahm er Jaegers Entwicklungshypothese vorweg, vgl. Kapp 1912, 28; Ross 1923, 19 mit Anm. 1; Weil 1960, 254; Aubenque in: Entretiens XI 36f.; Düring 1966, 51: Zeit der Reisen, zwischen 347-334; dagegen ebd. 474f.: „Es scheint mir nicht ausgeschlossen zu sein, daß diese Schrift aus der Akademiezeit stammt"; Dirlmeier zu M M, S. 93; Flashar 1983, 248.

[2] Vgl. dazu Witt 71; 77–80, vgl. 82.

[3] 1966, 44: „Eine Hypothese über die relative Chronologie ist also kein Selbstzweck, sondern ein Hilfsmittel für die Interpretation der einzelnen Schriften. Ihr Wert zeigt sich darin, daß sie sich in der praktischen Anwendung bewährt und jene Vorfälle erklärt, um derentwillen sie aufgestellt wurde."

[4] Vgl. P o l. IV 1, 1288 b 10ff., bes. b 35ff., s.o. Einleitung IV 2. Anders Miller 1995, 191: „the study of this best constitution is the primary task of the 'philosophy of human affairs'."

Analyse ihrer Teile und eine eigene Konzeption der Ziele und Notwendigkeit praktischen Eingreifens. Den besten Staat von P o l. VII/VIII und die in den anderen Büchern behandelten Verfassungen trennen Welten.

Warum steht P o l. VII/VIII außerhalb der staatsphilosophischen Vorstellungen wenigstens der Bücher P o l. III–VI? Kein an der politischen Philosophie der aristotelischen Konzeption des besten Staates Interessierter kann eine gründliche Prüfung dieser Frage umgehen, sie hat ihre Berechtigung unabhängig von der philologischen Fragestellung nach der Komposition des Werkes und der relativen Chronologie seiner Teile.

Ich sehe die Antwort auf diese Frage in dem platonischen Charakter der Bücher VII/VIII[1]: unter den verschiedenen Darstellungen der „Teile des Staates“[2] ist die funktionale von P o l. VII 8 nur wenig von der platonischen verschieden. Dies zeigt deutlich die parallele Herleitung der funktionalen Teile in IV 4, 1290 b 39ff.: sie ist zum Teil identisch mit derjenigen in Platons erstem Staat, sie bezieht sich ausdrücklich auf sie, aber Aristoteles vermisst in ihr andere funktionale Teile, die er dann hinzufügt[3] - nach ihrer Methode und Zielsetzung ist diese Einteilung aber ganz platonisch.[4] Auch Aristoteles' Erklärung der Mehrzahl von Verfassungen nach dem Maßstab des Erreichens von Glück (VII 8) bzw. die andere nach der Verbindung von Funktionen (VII 9) ist von Platon übernommen.[5] Man kann nicht bestreiten, dass Aristoteles hier ganz unter dem Einfluss platonischer Vorstellungen steht.

Dazu kommen andere wichtige Konzeptionen platonischer Philosophie in P o l. VII/VIII, wie die der Abgrenzung der eigentlichen Teile (des Staates) von ihren Voraussetzungen in VII 8 nach Platons P o l i t.,[6] die gemeinsamen Grundzüge des Staatsaufbaues,[7] die Kritik an der einseitigen Ausrichtung Spartas auf Krieg nach Plat. L e g.,[8] die Auffassung vom negativen Einfluss eines

[1] Vgl. Wilamowitz 1893, I 361: „... Platon, von dem sein (= Aristoteles', E.S.) staat doch gänzlich abhieng“, vgl. 356: „dass Aristoteles kaum irgendwo sonst so sehr Platoniker ist wie hier, ist mit recht bemerkt worden.“ Wilamowitz dachte an das Vorbild der platonischen L e g., ebd. 357; vgl. Festugière II 176f.; nach Düring 1966, 474 unterscheiden sich P o l. VII/VIII „von den übrigen Büchern dadurch, daß Aristoteles hier mit einem im großen und ganzen platonischen Begriffsmaterial arbeitet“, vgl. ebd. 29, s.u. 168 Anm. 2.

[2] S.o. 163 mit Anm. 4.

[3] S. hier Bd. 3, zu IV 4, 1290 b 37. Man könnte also sagen, dass Aristoteles in seiner Ableitung der vollständigen Zahl der notwendigen funktionalen Teile in IV 4 und VII 8 die primitive Funktionseinteilung Platons ergänzt, indem er sie um andere unverzichtbare Elemente erweitert.

[4] Schütrumpf 1980, 92–105; 264–265.

[5] S.o. 162.

[6] Vgl. hier Bd. 1, 130 Anm. 8.

[7] Vgl. Aristoteles' Charakterisierung des besten Staates in II 6, 1264 b 31 und seine eigene Konstruktion VII 14, 1332 b 32–41.

[8] Für diesen Zusammenhang vgl. schon II 9, 1271 b 1ff., das deckt sich mit VII 14, 1333 b 11ff.; 1334 a 5ff.

Hafens auf den Charakter der Bevölkerung (VII 7, 1327 a 13), gemeinsame Motive bei der Stadtanlage (VII 12), die Rolle der Musik bei der Erziehung[1] und viele andere Äußerungen, die eine Nachwirkung Platons, besonders der L e g., verraten.[2] Selbst die Kritik an Platon[3] zeigt, wie gegenwärtig dieser ihm hier war.[4] Aristoteles stand bei seiner Niederschrift von P o l. VII/VIII ganz unter dem Eindruck platonischer politischer Philosophie.

Der Nachweis des starken Nachwirkens platonischer Gedanken in P o l. VII/VIII ist zu ihrem richtigen Verständnis und zur Würdigung der geistigen Leistung des Aristoteles[5] bei seiner Formulierung der politischen Theorie von großer Bedeutung. M.E. erklärt dies auch die isolierte Sonderstellung des besten Staates von P o l. VII/VIII innerhalb dieses Werkes. Mit aller Vorsicht, wie sie bei Erörterungen dieser Art geboten ist, sollte dieser stark platonische Einfluss, der sich so nur in P o l. VII/VIII findet, auch für die Datierung dieser Bücher genutzt werden.[6]

Die Frage der Datierung dieser Bücher ist an sich unwichtig, solange man nur P o l. VII/VIII betrachtet.[7] Wenn man den besten Staat aber auch in seinem Verhältnis zu den anderen Büchern der P o l. verstehen will, ist eine Bestimmung der relativen Chronologie von P o l. VII/VIII sicher hilfreich. Die relative Chronologie besagt u.U. nicht zu viel: Ein Autor kann nach langer Zeit zu

[1] Bezeichnenderweise fehlt sie völlig in E N.

[2] Vgl. Jaeger 1923, 302; G.R. Morrow, Aristotle's Comments on Plato's *Laws*, in: Düring-Owen (Hrsg.) 1950, 145-162 (jetzt in: Steinmetz [Hrsg.] 1973, 378-395); Theiler, MusHelv 9, 1952, 65-74; Spahn 1988, 407. Die Zusammenstellung bei Newman III 585-587 gibt nur einen Teil der Berührungen mit Platon wieder, aber sie zeigt schon, dass es mehr Nachwirkung Platons in diesen beiden Büchern von P o l. gibt als in allen anderen Büchern zusammengenommen. Newman hat allerdings den Einfluss der L e g. unterschätzt, vgl. Tigerstedt I, 575 Anm. 516, richtiger Barker 1918, 443f.: „he was under the greatest debt to the *Laws* in his picture of an ideal state“ (444), s.o. 167 Anm. 1.

[3] VII 7, 1327 b 38ff.; 17, 1336 a 34ff.; VIII 7, 1342 a 32ff.; b 23ff.

[4] Düring 1966, 475 spricht von der „sich oft in Einzelheiten verlierende(n) Erörterung von Platons Gedanken in den Gesetzen“ bei Aristoteles in P o l. VII/VIII.

[5] Negativ urteilte Wilamowitz 1893, I 358: „so schön diese bücher geschrieben sind, dürften sie als ganzes doch ziemlich das unbefriedigendste sein, was wir von ihm lesen“, vgl. 357: „kümmerlicher kleinstaat“; W. Jaeger: „Der aristotelische Idealstaat hält an Kühnheit der schöpferischen Phantasie und gesetzgeberischen Größe des Gedankens den Vergleich mit Platons Staat und selbst mit den Gesetzen nicht entfernt aus“ (1923, 277); vgl. Ross 1923, 265; Sabine ^{3}1966, 121.

[6] Ein solches Vorgehen wird auch sonst gerechtfertigt: Rowe 1991, 73, nach seinen Einwänden gegen Jaeger: „we may need the genetic method to explain the peculiarities of the form of the *Politics*.“

[7] Wie Witt 79 für das Vorgehen von T. Irwin ausführt, ist das von mir vorgeschlagene chronologische Verhältnis zum Rest von P o l. nicht integraler Teil meiner Deutung des besten Staates, diese behält vielmehr Gültigkeit, unabhängig davon, ob man meine Auffassung der Entwicklung der aristotelischen Vorstellungen teilt oder nicht.

einem früher behandelten Thema zurückkehren, ohne dass er sich eine andere Auffassung gebildet hat. Es ist aber genauso auch möglich, dass er in nur wenigen Jahren völlig verschieden über den Gegenstand denkt.

In der Auseinandersetzung mit W. Jaegers genetischer Erklärung der aristotelischen Werke hat die Aristotelesforschung die simple Gleichung, dass platonnah frühe Entstehungszeit und platonfern späte Entstehung bedeute, zurückgewiesen.[1] Die Situation scheint aber in P o l. insofern verschieden zu sein, als Aristoteles identische Fragen wie die Gründe für die Vielzahl der Verfassungen mehrmals und unterschiedlich behandelt und nur in P o l. VII/VIII so, wie man dies bei Platon findet. Für kein anderes Buch der P o l. *als Ganzes* kann man eine solch starke Wirkung Platons beobachten wie in P o l. VII bzw. VIII[2] – das schließt nicht aus, dass Aristoteles bisweilen nicht mit Platon übereinstimmt und Punkte seiner Kritik an ihm aus P o l. II 2-6 aufgreift. Und umgekehrt: P o l. VII/VIII sind völlig frei von so ziemlich allen Vorstellungen, die Aristoteles in den sicherlich späten Büchern der P o l. IV–VI entwickelte.

Es ist m.E. kein gewagter Schluss zu folgern, dass diese Gedanken noch nicht entwickelt waren.[3] Dann muss man aber auch zugestehen, dass die Bücher P o l. VII/VIII früher als IV–VI entstanden sind,[4] deren politische Theorie in P o l. VII/VIII nicht erkennbar wird, während diese letzten Bücher unter dem beherrschenden Einfluss Platons, besonders von L e g., stehen. Die umgekehrte Hypothese, nämlich dass Aristoteles zuerst eine politische Theorie niderlegte, die überall seine eigene Handschrift trägt, um sich dann davon zu lösen und eine Abhandlung zu schreiben,[5] die auf Schritt und Tritt Platon verpflichtet ist, ist schwer nachzuvollziehen.

Mit dieser Befürwortung der Frühdatierung von P o l. VII/VIII falle ich nicht auf W. Jaegers genetisches Erklärungsmuster zurück.[6] Jaeger hatte eine *Entwicklung* aristotelischer politischer Philosophie angenommen, die mit Idealstaatsdenken nach platonischem Muster begann, von dem sich Aristoteles dann abwandte, um mit empirischer Beobachtung in Analogie zum Vorgehen der Biologie die Vielfalt der Staaten zu beschreiben. Bei dieser Entwicklungshypothese ist der beste Staat ein Produkt des jugendlichen, von Platon inspirierten

[1] S. W. Siegfried, Philologus 88, 1933, 369; Düring 1961, 283. Eine frühe Reaktion gegen Jaegers Deutung der P o l. bei Barker 1946, xliii–xliv: „we can abandon the attempt to apply a genetic method to the composition and structure of the Politics, and we can renounce the search for chronological strata." Dann Ross 1960, 10; vgl. Lord, PolTh 9, 1981, 469; dgl. 1982, 15; Rowe 1991.

[2] Starker platonischer Einfluss auf Teilabschnitte von Büchern: I 8 (s. hier Bd. 1, Anm. zu I 8, 1256 a 4, S. 302f.); III 15 (s. hier Bd. 2, zu 1286 a 8; a 15).

[3] Zumindest überzeugen die anderen Versuche, den Unterschied zwischen P o l. VII/VIII einerseits und den vorausgehenden Büchern andererseits zu erklären, nicht.

[4] S. hier Bd. 1, 130 mit Anm. 7; s.u. zu VII 1, 1323 a 28.

[5] D.h. P o l. VII/VIII als Spätschrift, so von Arnim, s. dagegen Schütrumpf 1980, 298–311.

[6] Meine Einwände gegen Jaeger: 1980, 288-298; s. hier Bd. 1, 62-63.

Idealismus, von dem sich der reife Aristoteles dann gelöst habe. Diese Hypothese ist unrichtig, da sich bei Aristoteles ‚Idealstaatsdenken' und Reform existierender Staaten nicht ausschließen.[1] Wie E N X 10 und P o l. IV 1 zeigen, hielt Aristoteles an dem Wert einer Konstruktion eines besten Staates auch dann noch fest, als er über die Verbesserung bestehender Staaten schrieb.[2] Nach den Hinweisen, die Aristoteles dort gibt, ist dies aber nicht der beste Staat der Bücher VII/VIII. Aristoteles scheint auch seine Konzeption vom besten Staat geändert zu haben.

Thema dieses Bandes ist das Verständnis der beiden Bücher P o l. VII/VIII über den besten Staat, und dies betrifft dann auch ihre Rolle im Verhältnis zu den anderen Büchern der P o l. Alles deutet darauf hin, dass Aristoteles in jenen anderen Büchern seine politischen Konzeptionen, einschließlich derer über den besten Staat, entscheidend über P o l. VII/VIII hinaus weiterentwickelt hat. Nach meiner Deutung hat Aristoteles zu einigen Themen wie der sozialen Gliederung der polis und deren Bedeutung für die Erklärung der Vielzahl der Verfassungen und ihre politische Dynamik während des langen Zeitraums seines philosophischen Nachdenkens über diese Probleme eine Reihe verschiedener Lösungen vertreten, sodass er auf die gleichen Fragen eine je modifizierte und vertiefte Antwort bietet.[3]

[1] S.o. 167 mit Anm. 1; Rowe 1991, 60f.: die Behandlung des besten Staates in P o l. VII/VIII bildet „the natural complement" zu der Erörterung der anderen Verfassungen in IV–VI – es ist sicherlich die Erörterung des besten Staates, aber nicht dessen von P o l. VII/VIII, die die der übrigen Verfassungen ergänzt, s.o. 154 Anm. 3.

[2] Vgl. Gadamer 1983, 277.

[3] S. Schütrumpf 1980, 264–280; hier Bd. 1, 47–63. Wians in: Wians 1996, xii erkennt eine plausible Benutzung des Entwicklungsgedankens an: „we may … find the continuous unfolding of a theme over his entire career."

Literaturverzeichnis

A. Textausgaben der Politik des Aristoteles

Aristoteles Graece ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, volumen alterum, Berlin 1831 (ND 1960), S. 1252–1342

Aristotelis De Re Publica libri octo, ed. I. Bekker, Berlin ²1855

Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione G. de Moerbeka, rec. F. Susemihl, Leipzig 1872

Aristotelis Politica, tertium edidit F. Susemihl, Leizig 1882 (= Susemihl³)

Aristotelis Politica, nova impressio correctior, ed. F. Susemihl, Leipzig 1894

Aristotelis Politica, post Fr. Susemihlium recognovit O. Immisch, Leipzig 1909 (editio altera corr., Leipzig 1929)

Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxford 1957 (OCT)

Aristoteles' Politik. Eingeleitet, kritisch hrsg. und mit Indices versehen von A. Dreizehnter, München 1970 (Studia et Testimonia Antiqua VII)

B. Kommentierte Ausgaben der Politik

Aubonnet, J., Aristote *Politique*, Texte établi et traduit, Paris 1960ff. (Bd. 3, Teil 1: P o l. VII, 1986; Teil 2: P o l. VIII, 1989)

Congreve, R., The Politics of Aristotle, with english notes, London ²1874

Eaton, J.R.T., The Politics of Aristotle, Oxford 1855

Goettling, C., Aristotelis politicorum libri octo, Jena 1824

Keyt, D., Aristotle *Politics* Books V and VI, translated with a Commentary, Oxford 1999

Kraut, R., Aristotle *Politics* Books VII and VIII, Translated with a Commentary, Oxford 1997

Newman, W.L., The Politics of Aristotle, with an Introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory, Vol. I–IV, Oxford 1887–1902

Schneider, J.G., Aristotelis Politicorum Libri octo superstites, Frankfurt a.O. 1809

Schütrumpf, E., Aristoteles Politik Buch I, übersetzt und erläutert, in: Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung Bd. 9, Teil I, Berlin - Darmstadt 1991; Buch II-III, Bd. 9, Teil II, 1991; Buch IV–VI Übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, erklärt von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Bd. 9, Teil III, Darmstadt 1996

Simpson, P.L.P, A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle, Chapel Hill - London 1998

Stahr, A., Aristotelis Politicorum Libri octo ad recensionem I. Bekkeri recogniti, Leipzig 1839

Susemihl, F., Aristoteles' Politik, Griechisch und Deutsch, Teil I, Text und Übersetzung. Teil II, Inhaltsübersicht und Anmerkungen, Leipzig 1879 (= Susemihl Anm.)

Susemihl, F.-Hicks, R.D., The Politics of Aristotle. A Revised Text with Introduction, Analysis and Commentary, Books I–V, London 1894

C. Übersetzungen der Politik

Barker, E., The Politics of Aristotle, Translated with an introduction, notes and appendixes, Oxford 1946, [2]1948

Barthélemy-Saint-Hilaire, J., Politique d'Aristote. Traduite en Français, [3]Paris 1874

Costanzi, V., Aristotele Politica. Traduzione Note e Proemio, [3]Bari 1948

Gigon, O., Aristoteles: Politik, übersetzt und herausgegeben, München [2]1973

Jowett, B., The Works of Aristotle Translated into English, ed. W.D. Ross, Vol. X, Oxford 1921; Neudr. in S. Everson, Aristotle. *The Politics* and *The Constitution of Athens*, Cambridge 1996

Lord, C., Aristotle The Politics, Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary, Chicago-London 1984

Pellegrin, P., Aristote Les Politiques. Traduction inédite, Introduction, bibliographie, notes et index, Paris 1990

Prélot, M., Politique d'Aristote. Texte français présenté et annoté, Paris 1950

Rackham, H., Aristotle Politics, London 1932

Rolfes, E., Aristoteles Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen, Hamburg [3]1958

Saunders, T.J., Aristotle, The Politics, translated by T. A. Sinclair, revised and re-presented, Harmondsworth 1981

Sinclair, T.A., Aristotle, The Politics, with an Introduction, Harmondsworth 1962

Siegfried, W., Aristoteles, Aufzeichnungen zur Staatstheorie [sog. Politik], übersetzt Köln 1967

Simpson, P.L.P., The Politics of Aristotle, translated, with introduction, analysis, and notes, Chapel Hill - London 1997

Schwarz, F.F., Aristoteles Politik. Schriften zur Staatstheorie, übersetzt und herausgegeben, Stuttgart 1989

Stahr, C. - Stahr, A., Aristoteles' Politik, übersetzt und erläutert, [3]Berlin (Langenscheidt) o.J.

Stalley, R.F., Aristotle. The Politics, translated by Sir Ernest Barker, revised with an introduction and notes, Oxford 1995

Susemihl, F., Aristoteles Politik. Nach der Übersetzung von F. Susemihl bearbeitet von N. Tsouyopoulos und E. Grassi, 1965 (= Susemihl 1965); neu hrsg. von U. Wolf; mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von W. Kullmann, Reinbek 1994 (= Susemihl 1994)

Tricot, J., Aristote. La Politique, Nouvelle Traduction avec introduction, notes et index, 2 Bde., Paris 1962 ([4]1982)

Viano, C.A., Politica e Costituzione di Atene di Aristotele, Torino 1955

Welldon, J.E.C., The Politics of Aristotle translated, with an analysis and critical notes, London 1883

D. Ausgaben und Kommentare anderer Werke des Aristoteles

Rose, V., Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta, Leipzig 1886 (ND 1967) (= Rose[3])

Ross, W.D., Aristotelis Fragmenta Selecta, recogn. brevique adnotat. instruxit, Oxford 1955

Laurenti, R., Aristotele. I frammenti dei dialoghi, 2 Bde, Neapel 1987

Düring, I., Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction, Göteborg 1961 (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XII)

Plezia, M., Aristotelis Privatorum Scriptorum Fragmenta, Leipzig 1977

Bielawski, J., Lettre d' Aristote à Alexandre sur la politique envers les cités. Texte arabe établi e traduit; commentaire de M. Plezia, Wrocław 1970

Burnet, J., The Ethics of Aristotle, edited with an introduction and notes, London 1900 (ND 1988)

Chambers, M., Aristoteles ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, Leipzig 1986

Cope, E.M.-Sandys, J.E., The Rhetoric of Aristotle with a commentary, Cambridge 1877

Dirlmeier, F., Aristoteles. Nikomachische Ethik, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, Berlin und Darmstadt [10]1999 (= Dirlmeier zu E N)

Dirlmeier, F., Aristoteles. Eudemische Ethik, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 7, Berlin und Darmstadt [4]1984 (= Dirlmeier zu E E)

Dirlmeier, F., Aristoteles Magna Moralia, in: Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 8, Aristoteles, Berlin und Darmstadt [5]1983 (= Dirlmeier zu (M M)

Flashar, H., Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 19, Aristoteles Problemata Physica, Berlin und Darmstadt [4]1991

Greenwood, L.H.G., Aristotle: Nicomachean Ethics Book Six, with essays, notes, and translation, Cambridge 1909

Hicks, R.D., Aristotle De Anima, with translation, introduction and notes, Cambridge 1907

Hose, M., Aristoteles. Die historischen Fragmente, in: Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 20 Teil III, Berlin-Darmstadt 2002

Joachim, H.H., Aristotle. The Nicomachean Ethics. A Commentary, ed. by D.A. Rees, Oxford 1955, ND 1962

Lucas, D.W., The Poetics of Aristotle. Introduction, commentary and appendices, Oxford 1968

Rapp, Ch., Aristoteles Rhetorik, übersetzt und erläutert, in: Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, 2 Halbbände, Berlin 2002

Rhodes, P.J., A Commentary on the Aristotelian *Athenaion Politeia*, Oxford 1981

Ross, W.D., Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary, 2 Bde., Oxford 1924

Stewart, J.A., Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle, 2 Bde., Oxford 1892

Waitz, Th., Aristotelis Organon Graece, 2 Bde, Leipzig 1844/1846

Walzer, R.R.-J.M. Mingay, Aristotelis Ethica Eudemia, Oxford 1991

E. Lexika, Indices, Hilfsmittel

Ast, Fr., Lexicon Platonicum, [2]Berlin 1908 (3 Bde)

Bonitz, H., Index Aristotelicus. Aristotelis opera ex recensione I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Bd. 5, Berlin 1870, ND 1961

Liddell, H.G.-Scott, R.-Jones, H.S., A Greek-English Lexicon, [9]1940, with a revised supplement 1996 (= LSJ)

Passow, F., Handwörterbuch der griechischen Sprache, neu bearb. v. V.C.F. Rost-F. Palm, 4 Bde Leipzig 1841

Talbert, R.J.A., Barrington Atlas of the Greek and Roman World, Princeton 2000

Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung hrsg. von G. Wissowa u.a., Stuttgart 1893-1978

Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, hrsg. v. H. Cancik-H. Schneider, Stuttgart-Weimar 1966-2003

Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von Th. Klauser, Stuttgart 1950-

The Cambridge Ancient History, Bd. VI: The Fourth Century B.C., hrsg. v. D.M. Lewis et al. [2]1994 (= CAH VI)

Kühner, R.-Gerth, B., Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache, Zweiter Teil: Satzlehre, Hannover und Leipzig [3]1898 (ND Darmstadt 1966)

Smyth, H.W. (rev. G.M. Messing), Greek Grammar, Cambridge, Mass. 1956

Touloumakos, J., Aristoteles' „Politik" 1925-1985, Lustrum 32, 1990, 177-282; 35, 1993, 182-289; 39, 1997, 7-305; 40, 1998, 7-197; 261-278

F. Untersuchungen und Abhandlungen

(aufgenommen sind mehrfach oder abgekürzt zitierte Titel)

H. Abert, Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik, Leipzig 1899 (²Tutzing 1968)

Ackrill, J.L., Aristotle on *Eudaimonia*, PBA 60, 1974, 339-359, auch in: Dunn-Harris (Hrsg.) I 426-446

Ackrill, J.L., Aristotle the Philosopher, Oxford 1981

Adam, J., The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary and appendices, with an introduction by D.A. Rees, 2 Bde., Cambridge ²1965

Alexander, L.A., The best regimes of Aristotle's *Politics*, HPTh 21, 2000, 189-216

Allan, D.J., Individual and State in the Ethics and Politics, in: Entretiens XI, 1965, 63-85

Ammann, A.N., — ΙΚΟΣ bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammung, Freiburg (Schweiz) 1953

Anderson, W.D., Ethos and Education in Greek Music. The Evidence of Poetry and Philosophy, Cambridge, Mass. 1966

Anderson, W.D., Music and Musicians in Ancient Greece, Ithaca 1995

Annas, J., An Introduction to Plato's *Republic*, Oxford 1981

Annas, J., The Morality of Happiness, New York - Oxford 1993

Aubenque, P., Théorie et pratique politiques chez Aristote, in: Entretiens XI, 1956, 99-114

Aubenque, P., Politique et éthique chez Aristote, Ktèma 5, 1980, 211-221

Aubenque, P. - Tordesillas, A. (Hrsg.), Aristote Politique. Etudes sur la *Politique* d'Aristote, Paris 1993

Balme, D.M.-Gotthelf, A., Aristotle. History of Animals, Books VII-X, Cambridge, Mass. 1991

Balme, D.M., Ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. Human is Generated by Human, in: Dunstan (Hrsg.) 1990, 20-31

Barker, A., Greek Musical Writings, Bd. 1: The Musician and his Art, Cambridge 1984; Bd 2: Harmonic and Acustic Theory, Cambridge 1989

Barker, A., Music and Musicians in Ancient Greece, Ithaca-London 1994

Barker, E., Greek Political Theory: Plato and his Predecessors, London 1918

Barnes, J.-Schofield, M.-Sorabji, R. (Hrsg.), Articles on Aristotle, 2. Ethics and Politics, London 1977

Barnes, J., Aristotle and the methods of ethics, RIPh 34, 1980, 490-511

Barnes, J., Aristotle and Political Liberty, in: Patzig (Hrsg.) 1990, 249-263

Bartels, Das Techne-Modell in der Biologie des Aristoteles, Diss. Tübingen 1963 (erschienen 1966),

Bartlett, R. C., The 'Realism' of Classical Political Science. An Introduction to Aristotle's Best Regime, in: Bartlett-Collins (Hrsg.), 293-313

Bartlett, R.C.-Collins, S.D. (Hrsg.), Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle, Albany 1999
Belfiore, E., Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion, Princeton 1992
Bendixen, J., Uebersicht über die neueste des Aristoteles ethik und politik betreffende litteratur, Philologus 11, 1856, 544-582
Bérard, J., La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité, Paris 1957
Bernays, J., Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama, Berlin 1880 ([2]Darmstadt 1968)
Bernays, J., Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berlin 1863 (Ndr. Darmstadt 1968)
Bernays, J., 1872, siehe unter C
Bertelli, L., La scholé aristotelica tra norma e prassi empirica, in: Poetica e politica fra Platone e Aristotele, AION 6, 1989, 97-129
Berti, E., Studi Aristotelici, L'Aquila 1975
Berti, E., La notion de société politique chez Aristote, SSRStSozP 6, 1988, 80-96
Berti, E., *Phrónēsis* et science politique, in: Aubenque- Tordesillas (Hrsg.) 1995, 435-459
Berti, E., Il Pensiero Politico di Aristotele, Roma 1997 (= Berti 1997)
Berti, E., La Filosofia del «primo» Aristotele, Mailand [2]1997 (= Berti [2]1997)
Bleicken, J., Die athenische Demokratie, Paderborn u.a. [2]1994
Bodéüs, R., De quelques prémisses de la Politique, in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 331-349
Bodéüs, R., The Political Dimensions of Aristotle's *Ethics*, Übersetzung von: Le philosophe et la cité, Paris 1982, durch J.E. Garrett, Albany 1993
Bodéüs, R., The Natural Foundations of Right and Aristotelian Philosophy, in: Bartlett - Collins (Hrsg.) 1999, 69-103
Bonitz, H., 1870, siehe unter I e
Bonitz, H., Aristotelische Studien, Fünf Teile in einem Band, Hildesheim 1969
Boudouris, K. (Hrsg.), Aristotelian Political Philosophy, Bd. 1, Athen 1995
Bringmann K., Studien zu den politischen Ideen des Isokrates, Hypomnemata 14, 1965
Brunschwig, J., Dialectique et Philosophie chez Aristote, à nouveau, in: N.-L. Cordero (Hrsg.), Ontologie et Dialogue. Mélangés en hommage à Pierre Aubenque, Paris 2000, 107-130
Burkert, W., Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stutgart 1977
Burnyeat, M.F., Aristotle on Learning to Be Good, in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 69-92
Burnyeat, M.F., The practicability of Plato's ideally just city, in: K. Boudouris (Hrsg.), On Justice. Greek Philosophical Society IV, Athen 1989, 95-104
Busse, A., Zur Musikästhetik des Aristoteles, RhM 77, 1928, 34-50

Cambiano, G., La Pace in Platone e in Aristotele, in R. Uglione (Hrsg.), Atti del Convegno Nazionale di Studi su La Pace nel mondo antico, Torino 1991, 97-114

Carter, L.B., The Quiet Athenian, Oxford 1986

Cartledge, P., Agesilaos and the Crisis of Sparta, Baltimore 1987

Case, T., Aristotle, Encyclopedia Britannica, Cambridge [11]1910, Bd. 2, 501-522

Caven, B., Dionysius I: War-Lord of Sicily, New Haven-London 1990

Charles, D., Comments on M. Nussbaum, in Patzig (Hrsg.) 1990, 187-201

Classen, J.-Steup, J., Thukydides, erklärt, 8 Bde., Berlin-Zürich [7]1966

Cole, Th., Democritus and the sources of Greek anthropology, Chapel Hill 1967

Cooper, J.M., Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge, Mass. 1975

Cope, E.M.-Sandys, J.E., siehe unter D

Corcella, A., Su Aristotele, *Politica* VII. 2, 1324 a 23-25, in: Elenchos 14, 1993, 19-32

Davies, J.K., Athenian Propertied Families 600-300 B.C., Oxford 1971

Day, J.-Chambers, M.H., Aristotle's History of Athenian Democracy, Berkeley-Los Angeles 1962

Demont, P., Le loisir (σχολή) dans la *Politique* d'Aristote, in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1993, 209-230

Denniston, J.D., Greek Particles, Oxford [2]1954

Depew, D.J., Politics, Music, and Contemplation in Aristotle's Ideal State, in: Keyt-Miller (Hrsg.) 1991, 346-380

Detel, W.-Becker, A.-Scholz, P. (Hrsg.), Ideal and Culture of Knowledge in Plato, Philosophie der Antike 15, Stuttgart 2003

Devereux, D.T., Aristotle on the Essence of Happiness, in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 247-260

Diels, H.-Kranz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Zürich [11]1964

Dirlmeier, F., Κάθαρσις παθημάτων, Hermes 75, 1940, 81-92

Dodds, E.R., Plato Gorgias. A revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1959

Dodds, E.R., The Greeks and the Irrational, Berkeley-Los Angeles 1964

Dover, K.J., Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle, Berkeley-Los Angeles 1974

Dunbabin, T.J., The Western Greeks. The history of Sicily and South Italy from the foundation of the Greek colonies to 480 B.C., Oxford 1968

Dunn, J.- Harris, I. (Hrsg.), Aristotle, 2 Bde., Cheltenham-Lyme 1997

Dunstan, G.R. (Hrsg.), The human embryo. Aristotle and the Arabic and European traditions, Exeter 1990

Düring, I., Aristotle in the Ancient Biographical Traditio, Acta Universitatis Gothoburgensis LXIII, Göteborg 1957

Düring, I.- Owen, G.E.L. (Hrsg.), Aristotle and Plato in the Mid-fourth Century, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia XI, Göteborg 1960
Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966
Düring, I., Aristoteles, RE Suppl. XI, 1968, 159-336
Erdmann, W., Die Ehe im alten Griechenland, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, H. 20, 1934
Eucken, R., Über den Sprachgebrauch des Aristoteles. Beobachtungen über die Präpositionen, Berlin 1868
Evans, J.D.G., Aristotle's concept of dialectic, Cambridge 1977
Eyben, E., Family Planning in Graeco-Roman Antiquity, AncSoc 11/12, 1980/81, 5-82
Festugière, A.J., La Révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 2: Le Dieu Cosmique, Paris 1949
Fiedler, W., Analogiemodelle bei Aristoteles. Untersuchungen zu den Vergleichen zwischen den einzelnen Wissenschaften und Künsten, Amsterdam 1978 (Studien zur Antiken Philosophie 9)
Finley, M.I., The Use and Abuse of History, Harmondsworth 1975
Flashar, H., Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik, Hermes 84, 1956, 12-48
Flashar, H., Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet v. F. Ueberweg, Die Philosophie der Antike, Band 3, Ältere Akademie, Aristoteles-Peripatos, Basel-Stuttgart 1983
Föllinger, S., Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4. bis 1. Jahrhunderts v. Chr., Hermes ES 74, Stuttgart 1996
Forschner, M., Dialektik und Ethik. Zu Begriff und Methode der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: W. Baumgartner (Hrsg.), Gewißheit und Gewissen. Festschrift für F. Wiedmann zum 60. Geburtstag, Würzburg 1987, 41-61
Fortenbaugh, W.W., Aristotle's Rhetoric on Emotions, AGPh 52, 1970, 40-70
Fortenbaugh, W.W., On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology, GRBS 11, 1970, 233-250
Fortenbaugh, W.W., Aristotle on Emotion, [2]London 2002
Fortenbaugh, W.W.-Huby, P.M.-Sharples, R.W.-Gutas, D., Theophrastus of Eresus, Sources for his Life, Writings, Thought and Influence, Leiden u.a. 1992 (= Theophr. FHSG)
Fragstein, A. v., Die Diairesis bei Aristoteles, Amsterdam 1967
Friedrich, W.H., Sophokles, Aristoteles und Lessing, Euphorion, 57, 1963, 4-27
Fuchs, H., Augustin und der antike Friedensgedanke, Neue philologische Untersuchungen 3, Berlin 1926
Fuchs, H., Der Friede als Gefahr. Zum zweiten Einsiedler Hirtengedicht, HSPh 63, 1958, 363-385

Gadamer, H.-G., Plato und die Dichter (1934), jetzt in: H.-G. G., Gesammelte Werke Bd. 5, Tübingen 1985, 187-211 (= Gadamer 1934)
Gadamer, H.-G., Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (1978), jetzt in: H.-G. G., Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991, 128-227 (= Gadamer 1978)
Gadamer, H.-G., Platos Denken in Utopien (1983), jetzt in: H.-G. G., Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991, 270-289 (= Gadamer 1983)
Gadamer, H.-G., Aristoteles und die imperativische Ethik (1989), jetzt in: H.-G. G., Gesammelte Werke Bd. 7, Tübingen 1991, 381-395 (= Gadamer 1989)
Garlan, Y., War in the ancient World. A Social History, übers. v. L.J. London, New York 1975
Gauthier, Ph., Un commentaire historique des *Poroi* de Xénophon, Paris 1976
Gehrke, H.J., Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt, Zetemata 64, 1977
Gerson, L.P., On the scientific character of Aristotle's Politics, in: Boudouris (Hrsg.) 1995, 35-50
Giannantoni, G., Socratis et Socraticorum Reliquiae, 4 Bde., Neapel 1990 (= SSR)
Gigante, M., I frammenti di Polemone academico, in: RAAN 51, 1976-1977, 91-144
Gomme, A.W., A Historical Commentary on Thucydides, 5 Bde, Oxford 1956ff.; Bd. IV-V zusammen mit A. Andrewes-K.J. Dover
Gomperz, Th., Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie, Bd. 3, Leipzig ²1909
Halliwell, S., Aristotle's Poetics, London-Chapel Hill 1986
Hansen, M.H., The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology, Oxford 1991
Hansen, M.H., Die Athenische Demokratie im Zeitalter des Demosthenes. Struktur, Prinzipien und Selbstverständnis, deutsch v. W. Schuller, Berlin 1995
Hansen, M.H., The Ancient Athenian and the Modern Liberal View of Liberty as a Democratical Ideal, in Ober-Hedrick (Hrsg.) 1996, 91-104
Hansen, M.H., The Polis as an Urban Centre. The Literary and Epigraphical Evidence, CPCActs 4, 1997, 9-86
Hanson, V.D. (Hrsg.), Hoplites: The Classical Greek Battle Experience, London-New York 1991
Hardie, W.F.R., Aristotle's Ethical Theory, Oxford ²1980
Heinimann, F., Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, SBAlt 1, 1945
Hentschke, A.B., Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der „NOMOI" im Platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles, Frankfurt a.M. 1971

Neschke-Hentschke, A.B., Die uneingeschränkt beste Polisordnung (VII-VIII), in: O. Höffe (Hrsg.) 2001, 169-185

Hester, F., Aristoteles und die siegerlisten von Olympia, Gymnasium 52, 1941, 29-38

Hölscher, *T.*, The city of Athens: Space, Symbol, Structure, in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 355-380

Hölscher, T., Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten, Heidelberg 1998 (SchriftHeid 7)

Hoepfner, W.-Schwandner, E.-L., Haus und Stadt im klassischen Griechenland. Neubearbeitung, München-Berlin 1994

Höffe, O. (Hrsg.), Aristoteles. Die Nikomachische Ethik, Klassiker Auslegen Bd. 2, Berlin 1995

Höffe, O., Aristoteles, [2]München 1999

Höffe, O. (Hrsg.), Aristoteles Politik, Klassiker Auslegen Bd. 23, Berlin 2001

Holzhausen, J., Paideía oder Paidiá. Aristoteles und Aristophanes zur Wirkung der griechischen Tragödie, Stuttgart 2000

Hunt, P., Slaves, Warfare, and Ideology in the Greek Historians, Cambridge 1998

Huxley, G.L., On Aristotle and Greek Society, Belfast 1979

Huxley, G.L., On Aristotle's best state, in: HistPolTh 6, 1985, 139-149

Immisch, O., Der Epilog der Nikomachischen Ethik, RhMus 84, 1935, 54-61

Irwin, T.H., Moral Science and Political Theory in Aristotle, HistPolTh 6, 1985, 150-168

Isnardi Parente, M., Senocrate-Ermodoro, Edizione, traduzione e commento, Neapel 1982

Ivánka, E. v., Die aristotelische Politik und die Städtegründungen Alexanders des Großen, Budapest 1938

Jaeger, W., Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912

Jaeger, W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923; [2]1955 (mit Nachträgen S. 435 ff.)

Jaeger, W., Paideia. Die Formung des griechischen Menschens, Bd. 3, Berlin 1947

Joly, R., Le Thème Philosophique des Genres De Vie dans l'Antiquité Classique, Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques 51, 3, Brüssel 1956

Jowett, B., siehe unter C

Kahn, Ch.H., The Normative Structure of Aristotle's "Politics", in: Patzig (Hrsg.), 1990, 369-384

Kaibel, G., Stil und Text der ΠΟΛΙΤΕΙΑ ΑΘΗΝΑΙΩΝ des Aristoteles, Berlin 1893

Kamp, A., Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung, Freiburg-München 1985

Kamp, A., Aristotele e l'ottima *polis:* Leggi, *politeia,* aristocracia o regno? ASNP Ser. III, Bd. 17, 1987, 337-387

Kapp, E., Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik, (Phil. Diss. Freiburg), Berlin 1912

Keil, B., EIPHNH. Eine philologisch-antiquarische Untersuchung, AbhSächs Bd. 68, 1916, 4. Heft

Kenny, A.J.P., Aristotle on the Perfect Life, Oxford 1992

Keyt, D., Aristotle's Theory of Distributive Justice, in: Keyt-Miller (Hrsg.) 1991, 238-278

Keyt, D.-Miller, F.D., Jr. (Hrsg.), A Companion to Aristotle's *Politics*, Oxford 1991

Kienzle, E., Der Lobpreis von Städten und Ländern in der älteren griechischen Dichtung, Diss. Basel 1936

Kneissl, P.-Losemann, V. (Hrsg.), Imperium Romanum. Studien zu Geschichte und Rezeption. Festschrift für K. Christ zum 75. Geburtstag, Stuttgart 1998

Kolb, F., Die Stadt im Altertum, München 1984

Koller, E., Muße und musische Paideia. Über die Musikaporetik in der aristotelischen Politik, MusHelv 13, 1956, 1-37; 94-124

Kraut, R., Aristotle on the Human, Good: An Overview, in: N. Sherman (Hrsg.) 1998, 79-104

Kraut, R., Aristotle Political Philosophy, Oxford 2002

Krohn, A., Zur Kritik Aristotelischer Schriften, Programm der Ritterakademie Altenburg 1872

Kullmann, W., Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin-New York 1974

Kullmann, W., Der Mensch als politisches Lebewesen bei Aristoteles, Hermes 108, 1980, 419-443

Kullmann, W., Aristoteles und die moderne Wissenschaft, Stuttgart 1998

Kunsemüller, O., Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden (Phil. Diss. München 1934), Erlangen 1935

Lana, I., L'idea della pace nell' antichità, Turin 1991

Landels, J.G., Engineering in the ancient World, London 1980

Landels, J.G., Music in ancient Greece and Rome, London - New York 1999

Laurenti, R., Polemologia del «Corpus Aristotelicum», GIF 39, 1987, 19-38

Lawrence, A.W., Greek Aims in Fortification, Oxford 1979

Lengen, R., Form und Funktion der aristotelischen Pragmatie: die Kommunikation mit dem Rezipienten, Stuttgart 2002

Leschhorn, W., „Gründer der Stadt". Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte, Palingenesia 20, 1984

Lesky, E., Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken, AAMW 1950, Nr. 19,

Leszl, W., Politica, in: E. Berti (Hrsg.), Guida ad Aristotele, Rom-Bari 1997, 283-325

Leutsch, E.L.-Schneidewin, F.G., Corpus Paroemiographorum Graecorum, 2 Bde., Göttingen 1839/1851 (ND 1958)

Lipsius, J.H., Das attische Recht und Rechtsverfahren, Leipzig, Bd. 1, 1905; Bd. 2, 1912 (Ndr Darmstadt 1966)

Lloyd, G.E.R., Aristotelian explorations, Cambridge 1996

Lord, C., On Damon and music education, Hermes 106, 1978, 32-43

Lord, C., Education and Culture in the Political Thought of Aristotle, Ithaca 1982

Lord, C.-O'Connor, D.K. (Hrsg.), Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991

Maas, M.-Snyder, J.M., Stringed Instruments of Ancient Greece, New Haven-London 1989

MacIntyre, A., After Virtue. A Study in moral theory, Notre Dame ^{2}1984

Malkin, I., Religion and colonization in ancient Greece, Leyden 1987

Marsden, E.W., Greek and Roman Artillery. Historical Development, Oxford 1969

Mathiesen, Th.J., Apollo's Lyre. Greek music and music theory in antiquity and the Middle Ages, Lincoln (Neb.)-London 1999

Marrou, H.I., Geschichte der Erziehung im klassischen Altertum, hrsg. v. R. Harder, Freiburg 1957

Meier, Ch., Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung, Schriften des Historischen Kollegs 6, München 1991

Mesk, J., Die Buchfolge in der aristotelischen Politik, WS 38, 1916, 250-269, jetzt in Steinmetz [Hrsg.] 1973, 1-20

Migeotte, L., Les souscriptions publiques dans les cités grecques, Genf-Quebec 1992

Miller, F.D., Jr., Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics, Oxford 1995

Molho, A. - Raaflaub, K. - Emlen, J. (Hrsg.), City States in Classical Antiquity and Medieval Italy, Stuttgart 1991

Moraux, P., Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote, Louvain 1951

Moraux, P., Quelques apories de la politique et leur arrière-plan histo-rique, in: La <Politique> d'Aristote, in: Entretiens XI, 1956, 127-158

Morgan, C.-Coulton, J.J., The *Polis* as a Physical Entity, in: CPCActs 4, 1997, 87-144

Morrow, G.R., Platos' Cretan City. *A Historical Interpretation of the* Laws, Princeton 1960 (^{2}1993)

Müller, E.W. (Hrsg.), Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung, Freiburg-München 1985

Mulgan, R.G., Aristotle and the Democratic Conception of Freedom, in: B.F. Harris (Hrsg.), Auckland Classical Studies, presented to E.M. Blaiklock, Auckland-Oxford 1970, 95-111 (Mulgan 1970)

Mulgan, R.G., Aristotle's Political Theory. An Introduction for Students of Political Theory, Oxford 1977
Müller-Wiener, W., Griechisches Bauwesen in der Antike, München 1988
Lewis, D., Public Property in the City, in: Murray-Price (Hrsg.) 1990, 245-263
Linforth, I.M., The Corybantic Rites in Plato, UCPClPh 13, 1946, 121-162
Murray, O.-Price, S. (Hrsg.), The Greek City: from Homer to Alexander, Oxford 1990
Natali, C., The Wisdom of Aristotle, Albany 2001 (übers. von G. Parks)
Neschke-Hentschke, A.B., s.o. *Hentschke, A.B.*
Nestle, W., Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Philologus Suppl. 31, 1938
Neu, J., Plato's Analogy of State and Individual. The Republic and the organic theory of the State, Philosophy 46, 1971, 238-254
Neubecker, A.J., Altgriechische Musik. Eine Einführung, Darmstadt 1977
Nichols, M.P., Citizens and Statesmen. A Study of Aristotle's *Politics*, Lanham 1992
North, H., Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Cornell Studies in Classical Philology 35, 1966
Nussbaum, M.C., Aristotle's *De motu animalium.* Tetxt with Translation, Commentary and Interpretive Essays, Princeton 1978
Nussbaum M.C., The fragility of goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge ^{2}2001
Nussbaum M.C., Nature Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution, in: Patzig (Hrsg.) 1990, 152-186
Ober, J., Mass and elite in democratic Athens: rhetoric, ideology, and the power of the people, Princeton 1989
Ober, J.-Hedrick, Ch. (Hrsg.), Dēmokratia: a conversation on democracies, ancient and modern, Princeton 1996
Ober, J., Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule, Princeton 1998
Oksenberg Rorty, A. (Hrsg.), Essays on Aristotle's Ethics, University of California Press, Berkeley 1980
Ollier, F., Le mirage spartiate, Bd. I, Etude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux cyniques, Paris 1933 (ND 1973)
Olshausen, E., Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt, Darmstadt 1991
O'Meara, D., (Hrsg.), Studies in Aristotle, Washington 1981
Osborne, R., Classical Landscape with Figures. The Ancient Greek City and its Countryside, London 1987
Owens, E.J., The City in the Greek and Roman World, London-New York 1991

Patzig, G. (Hrsg.), Aristoteles' „Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee 25. 8.-3. 9. 1987, Göttingen 1990

Pellegrin, P., On the „Platonic" Part of Aristotle's *Politics*", in: W. Wians (Hrsg.) 1995, 347-357

Pfister, F., Ekstasis, in: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums, F.J. Doelger zum 60. Geburtstag dargeboten, hrsg. v. Th. Klausen-A. Rücker, Münster 1939, 178-191

Pohlenz, M., Furcht und Mitleid? Ein Nachwort, Hermes 84, 1956, 49-74

Pöhlmann, R., Gattungen musikalischen Fachschrifttums im Altertum, in: W. Kullmann et al. (Hrsg.), Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike, Altertumswissenschaftliche Reihe Bd. 22, Tübingen 1998, 239-251.

Pomeroy, S.B., Xenophon's *Oeconomicus*. A Social and Historial Commentary, Oxford 1994

Popper, K.R., Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1: Der Zauber Platons, übers. v. P.K. Feyerabend, Bern 1957

Rackham, H. siehe unter C

Rapp, Ch., War Aristoteles ein Kommunitarist? IntZPhilos 1, 1997, 57-75

Rebenich, St., Xenophon, Die Verfassung der Spartaner, herausgegeben, übersetzt und erläutert, Texte zur Forschung 70, Darmstadt 1998

Rees, D.A., Comments on C. Lord, in Patzig (Hrsg.) 1990, 216-219

Rehdantz, C. - Blass, F., Demosthenes neun Philippische Reden, Leipzig [6]1881

Riedel, M., Metaphysik und Metapolitik, Frankfurt 1975

Ridley, R.T., The Hoplite as Citizen: Athenian Military Institutions in their social Context, AC 48, 1979, 508-548

Rohde, E., Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, [2]Freiburg 1898 (ND Darmstadt 1961)

Romeyer-Dherbey, G., Aristote et la Poliorcétique (*Politique*, VII, 11, 1330 b 32-1131 a 18), in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.), 119-132

Rose, V., De Aristotelis Librorum ordine et auctoritate commentatio, Berlin 1854

Rose, V., siehe unter D

Ross, D., Aristotle, London-New York 1923 ([5]1949)

Ross, D., The Development of Aristotle's Thought, in: I. Düring - G.E.L. Owen (Hrsg.) 1960, 1-17

Rowe, C., Reality and Utopia, Elenchos 10, 1989, 317-336

Rowe, C., The Good for Man in Aristotle's *Ethics* and *Politics*, in: A. Antonina (Hrsg.), Studi sull' etica di Aristotele, Neapel 1990, 193-225 (= *Elenchos 19*)

Rowe, C., Aims and Methods in Aristotle's *Politics*, CQ 27, 1977, 159-172; mit Änderungen jetzt in Key-Miller [Hrsg.] 1991, 57-74 - danach zitiert

Rybicki, P., La notion de société chez Aristote, in: Aristote aujourd'hui, Paris 1988, 153-163

Salkever, S.M., Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy, Princeton 1990

Santosuosso, A., Soldiers, Citizens, and the Symbols of War. From Classical Greece to Republican Rome, 500-167 B.C., Boulder 1997

Saunders, T.J., 1981, siehe unter C

Schadewaldt, W., Furcht und Mitleid? Zur Deutung des aristotelischen Tragödiensatzes, Hermes 83, 1955, 129-171 (NDr in Hellas und Hesperien, Zürich-Stuttgart ^{2}1970, I 194-236)

Schall, J.V., The best form of Government: the continuity of Political Theory, Review of Politics 40 (1978) 97-123

Schmidt, M., Hephaistos lebt - Untersuchungen zur Frage der Behandlung behinderter Kinder in der Antike, Hephaistos 5/6, 1983/1984, 133-161

Scholz, P., Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jh. v. Chr., Stuttgart 1998

Schütrumpf, E., Die Bedeutung des Wortes ethos in der Poetik des Aristoteles, Zetemata H. 49, 1970 (= Schütrumpf 1970)

Schütrumpf, E., Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruches von Hippias in Platons Protagoras 337 c ff., in: Hermes 100, 1972, 5-29

Schütrumpf, E., Die Analyse der polis durch Aristoteles, Amsterdam 1980 (Studien zur Antiken Philosophie 10) (= Schütrumpf 1980)

Schütrumpf, E. Platon Politeia 401 e, Rheinisches Museum 123, 1980, 181-186

Schütrumpf, E., Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der Aristotelischen <Politik>, AZPh 1981, Heft 2, 26-47

Schütrumpf, E., Xenophon Poroi, Vorschläge zur Beschaffung von Geldmitteln oder Über die Staatseinkünfte, eingeleitet, herausgegeben und übersetzt, Darmstadt 1982

Schütrumpf, E., Form und Stil aristotelischer Pragmatien, Philologus 133, 1989, 177-191

Schütrumpf, E., Platonic Methodology in the Program of Aristotle's Political Philosophy *Politics* IV 1, TAPA 119, 1989, 209-218

Schütrumpf, E., Aristotle on Slavery - a Platonic dilemma, AncPhilos 13, 1993, 111-123

Schütrumpf, E., Some observations on the introduction of Aristotle's *Rhetoric*, in D. Furley-A. Nehamas (Hrsg.), *Aristotle's Rhetoric*. Philosophical Essays. Proceedings of the XII International Symposium Aristotelicum, Princeton 1994, 99-116

Schütrumpf, E., Aristotle on Sparta, in: L. Powell-S. Hodkinson (Hrsg.), The Shadow of Sparta, London-New York 1994, 323-345 (= Sparta)

Schütrumpf, E., Philosophical Concepts in the System of Constitutions in Aristotle's *Politics*. Plato's Influence, in: K. Boudouris (Hrsg.) 1995, 177-188

Schütrumpf, E., Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung, in O. Höffe (Hrsg.), Platon Politeia, Berlin 1997, 29-53 (= Schütrumpf 1997)

Schütrumpf, E., Die Depravierung Roms nach den Erfolgen des imperiums bei Sallust, Bellum Catilinae Kap. 10 - philosophische Reminiszenzen, in: Kneissl - Losemann (Hrsg.) 1998, 674-689 (= Schütrumpf 1998)

Schütrumpf, E., Dicaearchus of Messene. Texts, Translation and Discussion, edited by W.W. Fortenbaugh - E. Schütrumpf, RUSCH 10, 2001

Schütrumpf, E., Dikaiarchs *Βίος* 'Ἑλλάδος und die Philosophie des vierten Jahrhunderts", RUSCH 10, 2001, 255-277

Schütrumpf, E., Eric Voegelin's Deutung der Aristotelischen *Politik* in *Order and History*, Occasional Papers XXIV, Eric-Voegelin-Archiv, München 2001 (= Voegelin 2001)

Schütrumpf, E., Slaves in Plato's Political Dialogues and the Significance of Plato's Psychology for the Aristotelian Theory of Slavery, in: W. Detel et al. (Hrsg.) 2003, 245-260

Schwab, O., Historische Syntax der Griechischen Comparation in der Klassischen Literatur, 1. Heft, Würzburg 1893 (in: M. Schanz, Beiträge zur Historischen Syntax der Griechischen Sprache, Bd. IV)

Sherman, N. (Hrsg.), Aristotle's Ethics. Critical Essays, Lanham 1999

Shorey, P., Selected Papers, with an introduction by L. Tarán, 2 Bde., New York-London 1980

Schwartz, E., Ethik der Griechen (hrsg. v. W. Richter), Stuttgart 1951

Simpson, P., Making the citizens good: Aristotle's city and its contemporary relevance, PF 22, 1990-91, 149-166

Skemp, J.B., Plato's Statesman. A Translation of the *Politicus* of Plato with introductory essays and footnotes, London 1952

Smarczyk, B. Timoleon und die Neugründung von Syrakus, AbhGoett 3. Folge, Bd. 251, 2003

Snodgrass, A.M., Wehr und Waffen im antiken Griechenland, übers. v. A. Büsing-Kolbe, Mainz 1984,

Solmsen, F., Leisure and Play in Aristotle's Ideal State, RhM 107, 1964, 193-220

Sorabji, R., Aristotle on the Role of Intellect in Virtue, in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 201-219

Sorabji, R., Comments on J. Barnes, in Patzig 1990, 264-276

Spahn, P., Aristoteles, in: I. Fetscher-H. Münkner (Hrsg.), Pipers Handbuch der politischen Ideen, Bd. 1, München 1988, 397-437

Spengel, L., Ueber die Politik des Aristoteles, AbhMünch 5. Bd., 1. Abt. 1849

Stark, R., Der Gesamtaufbau der aristotelischen Politik, in: Entretiens XI, 1965, 3-35

Stark, R., Aristotelesstudien, Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik, Zetemata 8, [2]1972

Ste. Croix, G.E.M. de, The Origins of the Peloponnesian War, London 1972

Ste. Croix, G.E.M. de, The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests, Ithaca 1981

Stein, H., Herodotos, erklärt, 5 Bde., Berlin [6]1901 (ND 1969)

Steinmetz, P. [Hrsg.], Schriften zu den Politika des Aristoteles, Hildesheim-New York 1973

Taylor, C.C.W., *Politics*, in: J. Barnes (Hrsg.), The Cambridge Companion to Aristotle, Cambridge 1995, 233-258

Theiler, W., Bau und Zeit der aristotelischen Politik, MusHelv 9, 1952, 65-74

Thiemer, H., Der Einfluß der Phryger auf die altgriechische Musik, Bonn-Bad Godesberg 1979

Thompson, W.J., Aristotle: Philosophy and Politics, Theory and Practice, PACPHA 68, 1994, 109-124

Tod, M.N., A Selection of Greek Historical Inscriptions, 2 Bde., Oxford 1933/1948

Touloumakos, J., Die Politisierung des Eudaimoniebegriffs in der Klassischen Zeit, in: FAS 12 (= Symposion für A. Heuss), Kallmünz 1986, 19-37

Trampedach, K., Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Hermes EZ 66, Stuttgart 1994

Trüdinger, K., Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie, Basel 1918

Vahlen, J., Über ein Kapitel aus Aristoteles' Politik, Sb. Wien Akad., Phil-Hist. Cl. 1872, Bd. 72, wieder abgedruckt in Vahlen 1911, 177-226 (= Vahlen 1872)

Vahlen, J., Gesammelte philologische Schriften, I, Leipzig - Berlin 1911 (NDr Hildesheim - New York 1970) (= Vahlen 1911)

Vahlen, J., Beiträge zu Aristoteles' Poetik, Neudruck bes. von H. Schöne, Leipzig-Berlin 1914

Vlastos, G., Platonic Studies, [2]Princeton 1981

Voegelin, E., Order and History, Bd. 3, Plato and Aristotle, Baton Rouge, Louisiana State U.P. 1957 (= Voegelin)

Voigtländer, H.-D., Der Philosoph und die Vielen. Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilosophischen Menge zu den Philosophen (und das Problem des Argumentum e consensu omnium) im philosophischen Denken der Griechen bis auf Aristoteles, Wiesbaden 1980

Volpi, F., The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism, in Bartlett - Collins (Hrsg.) 3-25

Walbank, F.W., A historical Commentary on Poybius, 3 Bde, Oxford 1957-1979

Wallace, R.W., Law, Freedom, and the Concept of Citizen's Rights in Democratic Athens, in: Ober-Hedrick (Hrsg.) 1996, 105-119

Weber, M. Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. v. J. Winckelmann, ^{5}Tübingen 1972

Wehrli, F., Die Schule des Aristoteles, 10 Bde, Basel ^{2}1967ff. (Aristoxenos, Heft 2; Herakleides Pontikos Heft 7; Chamaileon Heft 9)

Wehrli, F., Zur politischen Theorie der Griechen, Gewaltherrschaft und Hegemonie, MH 25, 1968, 214-225

Weil, R., Aristote et l'histoire. Essai sur la «Politique», Paris 1960

Weil, R., Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote, in: Entretiens XI, 161-189

West, M., Ancient Greek Music, Oxford 1992

West, M., Hesiod Works & Days. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1978

Wians, W. (Hrsg.), Aristotle's Philosophical Development. Problems and Prospects, Lanham 1996

White, N.P., Goodness and Human Aims in Aristotle's Ethics, in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 225-246

Whitehead, D., Norms of Citizenship in Ancient Greece, in: Molho et al. (Hrsg.) 135-154

Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Aristoteles und Athen, 2 Bde., Berlin 1893

Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Euripides Herakles, 3 Bde., ^{2}1909, ND 1959

Williams, B., The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*, in: E.N. Lee-A.P.D. Mourelatos et al. (Hrsg.), Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos, Phronesis Suppl. 1, 1973, 196-206

Wilson, P., The Aulos in Athens, in: S. Goldhill-R. Osborne (Hrsg.), Performance culture and Athenian Democracy, Cambridge 1999, 58-95

Winterling, A., Polisübergreifende Politik bei Aristoteles, in: Ch. Schubert et al. (Hrsg.), Rom und der griechische Osten, Festschr. H.H. Schmitt z. 65. Geburtstag, Stuttgart 1995, 313-328

Witt, Ch., The Evolution of Developmental Interpretations of Aristotle, in W. Wians (Hrsg.) 1996, 67-82

Wöhrle, G., Studien zur Theorie der antiken Gesundheitslehre, Hermes ES 56, Stuttgart 1990

Wokalek, A., Griechische Stadtbefestigungen, Studien zur Geschichte der frühgriechischen Befestigungsanlagen, Bonn 1973

Wolf, U., Aristoteles' >Nikomachische Ethik<. Werkinterpretationen, Darmstadt 2002

Wolff, H.J., Eherecht und Familienverfassung in Athen (1944), jetzt in: H.J. Wolff, Beiträge zur Rechtsgeschichte Altgriechenlands und des Hellenistisch-Römischen Ägypten, Weimar 1961, 155-242

Wycherley, R.E., How the Greeks built Cities, ^{2}New York 1976

Yack, B., The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought, Berkeley-Los Angeles-London 1993

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, II 2, Aristoteles und die Peripatetiker, Leipzig ^{5}1921, ND 1963

ANMERKUNGEN

BUCH VII

Kapitel 1

Ar. beginnt seine Untersuchung des besten Staates mit der Bestimmung seiner Leistung: er ermögliche es Menschen, das beste Leben zu führen, d.h. in Glück zu leben. Ar. argumentiert also, wie man es erwartet, mit der Funktion (vgl. 4, 1326 a 13) bzw. dem telos der polis (vgl. III 9, 1280 b 39) - die polis existiert, wie jedes andere naturgemäße Gebilde (die polis ist naturgemäß: VII 8, 1328 a 21), um eines Zweckes willen (D e a n. III 12, 434 a 31f.). Damit setzt Ar. hier bei der Behandlung des besten Staates fast in der gleichen Weise ein wie zu Beginn des ersten Kap.s von P o l. I, wo er die polis, die nach dem höchsten aller Güter strebt, im Rang über untergeordnete Gemeinschaften stellte und diesen Vorrang vom Rang der Ziele her, die diese Gemeinschaften verfolgen, begründete (I 2, 1252 a 28; a 31; b 16; b 29ff., vgl. III 9, 1280 b 33-1281 a 4) - das der polis ist das Glück ihrer Mitglieder (s.o. 77; 110). Ar. gab aber dort keine Bestimmung des besten Lebens; was das höchste Gut konkret ist, wurde nicht erörtert. Diese Bestimmung des besten Lebens gibt Ar. in VII 1, zunächst für das Individuum; denn man könne nicht Klarheit über die beste Staatsordnung gewinnen, solange man nicht bestimmt habe, welche Lebensform am meisten erstrebenswert ist.

Zusätzlich muss man nach VII 1 klären, ob das beste Leben für die Gemeinschaft das gleiche wie das für den Einzelnen ist - dies trägt aber nichts zur Beantwortung der ersten Frage bei, weil man dafür nur klären musste, was das Glück für den Einzelnen ist, denn die beste Verfassung ermöglicht dieses. Mit der zweiten Fragestellung ist die Gemeinschaft wenn auch nicht als eine eigene Substanz (s.u. Vorbem. zu VII 4), so doch als Kollektivsubjekt vorausgesetzt (s.o. 77-81). Mit der Frage, ob das *beste Leben* für den Einzelnen identisch mit dem der *Gemeinschaft* ist, bestimmt Ar. im Grunde den Charakter der Verfassung, denn diese ist die *Lebensform des Staates* (s.u. zu 3, 1325 b 15). Beide hier in VII 1 zur Untersuchung vorgestellten Themen sind auch R h e t. I 5, 1360 b 4-8 verbunden, ihre Behandlung bildet, wie Ar. hier (1323 b 37) sagt, das Proömium dieser Untersuchung.

Die erste Frage, die Ar. hier aufwirft, nämlich die Klärung des erstrebenswertesten Lebens, ist die gleiche, die er sich in den Eingangskapiteln der ethi-

schen Schriften stellt (vgl. E E I 1, 1214 a 30ff.; 3, 1215 a 4ff.; a 26ff.; E N Buch I passim). Und die abschließenden Sätze von E N X 10 leiten direkt zur P o l., darunter auch Darlegungen zum besten Staat (1181 b 21), über, damit so die „Philosophie der menschlichen Angelegenheiten" ihren Abschluss finde (1181 b 15, s. Bd. 1, 80ff., bes. 89–93). Aber der Beginn von P o l. VII setzt keine der Vorstellungen zur Ethik voraus, an die Ar. anknüpfen könnte. Die Konzeption der „Philosophie der menschlichen Angelegenheiten" von E N X 10, nach der die Erörterungen der Ethik denjenigen der P o l. vorausgehen und diese vorbereiten, existierte offensichtlich zum Zeitpunkt der Niederschrift von P o l. VII/VIII (noch) nicht, s.u. zu 1324 a 2. Ein Zusammenhang von Ethik und Politik, nach dem diese zu Ende führt, was jene unerledigt ließ, besteht hier im Eingangskap. von P o l. VII nicht. Ganz im Gegenteil, in einem thematischen Kontext, nämlich der Bestimmung des Glücks, in dem sich eine Bezugnahme auf die Ethiken geradezu aufdrängte, verweist Ar. nicht auf diese, sondern die exoterischen Schriften, s. Schütrumpf 1980, 2 Anm. 6.

Dieser Verweis auf die exoterischen Schriften bedeutet, dass Ar. Kenntnis dieser Vorstellungen beim Leser nicht als bekannt oder akzeptiert voraussetzt, sondern er rekapituliert sie hier kurz; die Benutzung der dort vorgetragenen Einteilung der Güter hat ‚Entlastungsfunktion' (Flashar 1983, 181), da Ar. diese Einteilung hier nicht noch neu entwickeln muss. Ein Grund dafür, hier nicht gründlicher die Bestimmung von Glück des Einzelnen zu geben, mag darin liegen, dass er sie nicht zum Gegenstand politischen Denkens rechnet (2, 1324 a 19–21), mit dieser Ausgrenzung der Frage nach dem individuellen Glück von der hier unternommenen politischen Erörterung zeigt er deren Selbständigkeit. Dies wird in der zweiten in VII 1 aufgeworfenen Frage, nämlich ob das beste Leben für die Gemeinschaft und den Einzelnen das gleiche ist, bestätigt. Ar. mag aus anderen Erörterungen Vorstellungen über das beste Leben übernehmen, aber damit ist noch nicht geklärt, was das beste Leben der polis ist und wie es sich zu dem des Individuums verhält. Hier tritt selbständig neben die ethische Fragestellung nach dem besten Leben die politische, die die Übertragbarkeit der dort erzielten Ergebnisse auf die politische Gemeinschaft problematisiert. Die zweite hier aufgeworfene Frage zeigt so die gegenüber der Ethik zusätzliche und eigenständige Dimension der politischen Untersuchung von P o l. VII, weiteres o. 76ff.; u. zu 1, 1323 a 21.

In P o l. VII 1 entwickelt Ar. wenige Grundbegriffe, die für das Verständnis von Glück unerlässlich sind. Er geht davon aus, dass zwei Annahmen nicht bestritten werden: einmal eine Klassifizierung von ‚Teilen' des Glücks in äußere, körperliche und seelische, dann die Tatsache, dass man zum Glück alle diese Güter braucht. Ar. begründet nur die zweite These, und diese wiederum nur für eine Gruppe von Gütern: er legt nicht dar, dass man ohne äußere oder körperliche Güter nicht glücklich sein könne, sondern konzentriert sich aussschließlich auf die seelischen. Er beschreibt (1323 a 27ff.) ganz extreme Verhaltensweisen, in denen sich das Fehlen ethischer oder intellektueller Eigenschaften verrät, und erwartet beim Leser Zustimmung dafür, dass

niemand Menschen dieser Art glücklich nennen dürfte. Diese Argumentation ist ganz ad hominem. Diese Beobachtung wird von anderer Seite gestützt.

Weder E E noch E N beginnen die Untersuchung von Glück mit einer Klassifizierung von Gütern - obwohl diese dann dort gegeben wird (s.u. zu 1323 a 25. P o l. VII 1 stimmt mit E E darin überein, dass die Gütereinteilung vor der Glücksdefinition gegeben wird, s. Dirlmeier zu M M Anm. 11, 13). Diese Einteilung der drei Arten von Gütern war aber sonst verbreitet, das auf sie bezogene Verständnis von Glück begegnet in Xen. K y r. VIII 2, 23: *ὃς ἂν κτᾶσθαί τε πλεῖστα δύνηται σὺν τῷ δικαίῳ καὶ χρῆσθαι πλείστοις σὺν τῷ καλῷ, τοῦτον ἐγὼ εὐδαιμονέστατον νομίζω*; bei Ar. in einem eher populären Zusammenhang, in R h e t. I 5, wo er vier Definitionen von Glück gibt - mit dem Zusatz, alle seien sich darüber einig, dass eine oder alle von ihnen Glück sei (1360 b 14-30). Eine Definition lautet: Selbstgenügsamkeit des Lebens; als in der höchsten Weise selbstgenügsam wird jemand bezeichnet, wenn ihm die äußeren, körperlichen und seelischen Güter zur Verfügung stehen, vgl. Plat. E u t h d. 279 a 2 *πῶς ἂν εὖ πράττοιμεν; ἆρ' ἂν εἰ ἡμῖν πολλὰ κἀγαθὰ εἴη*; 280 b 5 *Ὡμολογήσαμεν γάρ, ἔφην, εἰ ἡμῖν ἀγαθὰ πολλὰ παρείη, εὐδαιμονεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν*; S y m p. 205 a 1 *κτήσει γὰρ ... ἀγαθῶν οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες*, vgl. 194 e 6f.; 202 c 10f.; A l k. I 116 b 7; L e g. II 661 b 1-3. Es ist m.E. bezeichnend, dass sich diese Vorstellung von Glück in Ar.' R h e t. findet, wo ja auch die beiden am Eingang von P o l. VII 1 genannten Themen formuliert waren. Auch die Auffassung, aretē oder eine bestimmte aretē sei Glück (ohne das Element Handeln), identifiziert Ar. E N I 9, 1098 b 30ff. als Meinung anderer (s.u. zu 1323 b 22). Es sind diese populären Vorstellungen von Glück, die den Ausgangspunkt und Kern der Argumentation in P o l. VII 1 bilden.

Wenn Ar. somit meint, Einigkeit darüber erzielt zu haben, dass man *alle Güter* zum Glück braucht, so bleibt doch die Bedeutung der *seelischen Güter*, von aretē, unter mehr als einem Gesichtspunkt umstritten: Hier in VII 1 bezieht sich der Streit auf ihren Rang im Verhältnis zu dem der anderen Güter, in Kap. 2 dann auf ein verwandtes Problem, wieder den Vorrang, aber jetzt unter den verschiedenen seelischen Vermögen selber zueinander, d.h. konkret den Vorrang des politischen vor dem theoretischen Leben oder umgekehrt - in beiden Fällen zielt Ar. auf eine Präzisierung der vorläufig gewonnenen Position. Nach VII 1 herrscht die Meinung vor, dass seelische Güter in geringem Umfang genügen, während man äußere im Höchstmaße besitzen müsse. Dem widerspricht Ar., indem er u.a. darlegt, dass größerer Besitz von äußeren Gütern nicht größeren *Nutzen* bedeutet (1323 b 2-12), dass der beste Zustand der Seele *wertvoller* (*τιμιώτερον*) als der der anderen Güter ist (b 13-18) und dass sie *hierarchisch* als Mittel und Zweck einander zugeordnet sind (b 18-21). Zusätzlich führt er als Element der Bestimmung des besten Lebens das Erfordernis von Handeln ein (b 21ff.). Als Ergebnis formuliert er schließlich, dass das beste Leben, d.h. Glück, das Leben ist, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit geführt wird, die mit Gütern soweit ausgestattet ist, dass man nach

dem Maßstab charakterlicher Vorzüglichkeit handeln kann. Diese Bestimmung gilt genau so für Individuen und Staaten - dies war die zweite Frage, die Ar. zu Beginn des Kapitels aufgeworfen hatte.

Pol. VII 1 ist nach Ar. ein Proömium, es setzt keine Vertrautheit mit irgendwelchen Vorstellungen aristot. Philosophie voraus. Aber die Klärung des Konzepts: Glück des Einzelnen - bzw. des Staates - verlangte eine Vielzahl philosophischer Argumente - als Ar. dies schrieb, war dieses Thema von Plat. und anderen (vgl. Xen. Mem. I 6, 10; Xenokrates schrieb zwei Bücher ‚Über Glück': Diog. Laert. IV 12) eingehend erörtert worden (s.u. zu 1323 a 20). In Pol. VII 1 führt Ar. die beschriebenen Elemente des Glücksbegriffs nur kurz ein (er ist sich dessen bewusst und artikuliert dies selber: 1323 b 37): während er z.B. auf die Darstellung des Unterschieds von glücklichen Umständen und Glück (*εὐτυχία* - *εὐδαιμονία*) in E E ein ganzes Kapitel verwendet (VIII 2), tut er dies hier in Pol. VII 1 in vier Zeilen ab (1323 b 26-29). Und nachdem Ar. hier doch wenigstens mit Beispielen nahegelegt hatte, dass Glück die seelischen Qualitäten voraussetzt, hängt er ohne jede Begründung die Bemerkung an, dass man auch im Einklang damit *handeln* müsse (b 21-23) - dies ist aber ein wichtiger Zusatz, der z.B. in E N ausführlich erörtert wird, was in VII 1 völlig fehlt - die Auseinandersetzung mit Vertretern des Lebens der Theorie, das sich von politischer Aktivität abwendet, in VII 2-3 könnte die Funktion haben, nachträglich die Berechtigung dieses Elements ‚Handeln' in der Glücksdefinition zu begründen (s.u. zu 1323 b 22). Und die Vorstellung, dass Glück *Ziel* (*τέλος*) ist, fehlt hier zunächst - im Unterschied zu E N I 1; 4, 1096 a 7ff., in Pol. VII begegnet diese Vorstellung zuerst 2, 1325 a 6-15, vgl. 8, 1328 a 36 *ἕνεκεν*. Es gibt in Pol. VII 1 auch keine Definition von aretē (s. dagegen E N II 6); dies hat Pol. VII 1 mit E E gemeinsam, wo aretē „ganz zurücktritt" und es keine Erörterung der Mitte gibt (Dirlmeier zu E E II 2, 1220 a 39) - genauso wenig wie in Pol. VII 1.

Generell wird in Pol. VII 1 jedes Element der Glücksdefinition - wenn überhaupt (es fehlt eine Erörterung von Handeln und aretē) - nur einmal in der knappsten Form hergeleitet. Ar. tut dies in einer Weise, so dass das Ergebnis unmittelbar plausibel erscheint, akzeptiert werden und die Zustimmung des Lesers finden kann (Betonung der Übereinstimmung mit anderen bzw. der Übereinstimmung, die hier erzielt werden soll: 1323 a 20, die besteht: a 24; a 27; b 23, bzw. erzielt wurde: a 34). So genügen hier schon einige wenige drastische Beispiele des Fehlens charakterlicher oder intellektueller Eigenschaften (a 27ff.), um diese Eigenschaften der Seele als unverzichtbare Bestandteile von Glück zu erweisen. Dies ist ein geradezu ‚diatribenhafter' Stil, bei dem in höchst elementarer und geradezu populärer Weise die extremen und bisweilen übertriebenen Beispiele abstoßenden Verhaltens das geschilderte Betragen lächerlich machen (s.u. zu 1323 a 29 „die vorbeischwirrenden Fliegen fürchtet") und sofortige Zustimmung zur Position des Ar. sichern sollen. Nach An. Post. I 1, 71 a 1-11 ist die Benutzung von Beispie-

len (epagogē) eines der Überzeugungsmittel der Rhetorik, vgl. R h e t. I 2, 1356 b 2-6 (Definition des Beispiels ebd. 1357 b 26-36) - Ar. argumentiert in P o l. VII 1 in einer rhetorischen Weise.

Ein Grund dafür, dass Ar. sich hier auf eine tiefgreifende Erörterung dieser Fragen nicht einlassen wollte, mag darin liegen, dass sie in einen anderen Zusammenhang gehören (P o l. VII 1, 1323 b 39, s. Anm.), die Ethik, die als verschieden von der politischen Theorie verstanden wird (2, 1324 a 19-22). So bietet er stattdessen eine ad hominem Protreptik - mit deutlicher Polemik gegen andere - etwa zur Überlegenheit der seelischen Güter. Kaum eines der Argumente zum Vorrang des Seelischen ist originell, sie finden sich vielmehr schon in ähnlichem Zusammenhang bei Plat. - häufig in den ‚sokratischen' Dialogen - und auch bei Xenophon.

Insgesamt hat die Behandlung in P o l. VII 1-3 etwas Vorläufiges, Ar. tastet sich an die gesuchte Antwort heran: Die Vorläufigkeit der Argumentation von VII 1 zeigt sich z.B. im Offenlassen eines bestimmten mit dem Hauptthema verknüpften Problems, das Ar. aber dann später in P o l. VIII klärt (s.u. zu 1323 b 1). Das Vorläufige der Argumentation dieser Eingangskapitel wird auch dadurch bestätigt wird, dass Ar. in VII 2, 1325 a 14 für später eine Untersuchung dazu ankündigt, auf welches Ziel die beste Verfassung ausgerichtet sein soll - die Definition von Glück in Kap. 1, die für Individuum wie polis gültig ist, hat offensichtlich diese Frage nicht vollständig geklärt, sie beansprucht ja auch nur, eine Grundlage (*ὑποκείσθω*, 1323 b 40) zu bilden, womit nahegelegt wird, dass er darauf später aufbauen wird. Dies geschieht in 13, 1332 a 7-25 (a 3-7 nimmt 1, 1323 a 14-20 auf), jetzt unter Hinweis auf die ethischen Erörterungen; dort wird auch zum ersten Mal ausgeführt, für *wen* die hier nach ihrer *Quantität* behandelten äußeren Güter (1323 a 37ff.) tatsächlich Güter sind (s. zu 13, 1332 a 19); s. auch u. zu 3, 1325 b 16. Der Eingang zu P o l. VII enthält eine vorläufige Erörterung einiger Themen dieses Buches (s. Schütrumpf 1980, 10), die z.T. später in einem weiter gefassten Zusammenhang und auf einer höheren Argumentationsebene wieder aufgenommen werden (s.o. 103ff.) - ein solches Vorgehen findet sich auch in P o l. III (s. Bd. 2, S. 110f.).

J. Bernays 1863, 69-91, ging in seiner Behandlung von VII 1 von dem Verweis auf die ‚exoterikoi logoi', denen seine Studie gilt, aus. Er machte Beobachtungen zu stilistischen und inhaltlichen Motiven in VII 1 und erklärte beides daraus, dass Ar. in dem ganzen Kap. auf die ‚exoterikoi logoi' (in denen er den Dialog Νηρίνθιος sehen wollte) zurückgreife. Vahlen 1872 hatte dann in einer minutiösen Analyse des Texts jede von Bernays als Echo des Dialoges behauptete Besonderheit als sonst überall in den Pragmatien vorkommende Ausdrucksweise dokumentiert und damit Bernays' These, dass P o l. VII 1 einen Dialog wiedergebe, erheblich erschüttert. Auch Jaeger 1912, 137 Anm. 2, weist Bernays' These zurück; die von Bernays beobachtete Besonderheit des Stils dieses Kap.s erkennt Jaeger zwar an, erklärt sie aber nicht aus Abhängigkeit von der exoterischen Quelle, sondern: „Dem erhabeneren Ge-

genstand ... folgt der Ausdruck" (137, vgl. Anm. 1 Hinweis auf Diels). Dagegen würdigt Jaeger 1923, 290, Bernays' „bleibendes Verdienst", er glaubt jetzt auch selber, dass die Einleitung von P o l. VII, d.i. die Kapitel 1-3, und mehr (297 Anm. 1), „auf exoterischer Vorlage" beruhe (290f.), die er (291-294) als den P r o t r. identifizieren möchte (so auch Bignone, Importanti Conferme all' Aristotele Perduto, A & R 1937, 227-229). Nicht nur dem Inhalt nach sei diese Vorlage geeignet gewesen, als Einleitung des Idealstaatsentwurfs zu dienen, sondern die protreptische Absicht habe hier wie dort auch diese stilistische Form nahegelegt (Jaeger 1923, 291). Jaeger benutzt diese Zusammenhänge zur Stütze seiner Frühdatierung von P o l. VII/VIII.

Inhaltliche Zusammenhänge zwischen P o l. und dem P r o t r. bestehen zweifellos, Düring 1961, 254-255, hat sie zusammengestellt. Aber wenn der P r o t r. das Vorbild gewesen ist, dann hat Ar. den Hauptgedanken des P r o t r., die Wahl des Lebens der Theorie, ausgeschieden (s.u. zu 1323 b 1). Und während nicht bestritten werden kann, dass P o l. VII 1 vom Stil her mehr Beispiele gesuchten Ausdrucks aufweist als die meisten Partien der P o l. sonst, stützt dies nicht die Auffassung der Übernahme dieses Kap.s aus dem P r o t r., da gerade solche Formulierungen sich in verwandtem Zusammenhang auch bei anderen Autoren finden (s.u. zu 1323 b 3). Richtiger sah dies Jaeger 1912 (s.o.), wenn er damals Argumentation und Stilhöhe in Zusammenhang brachte, vgl. auch Schütrumpf 1980, 295 Anm. 30.

Die Argumentation, die von allgemein hochgeschätzten äußeren bzw. körperlichen Gütern ausgeht, und ihren Nutzen nur für den Fall gelten, lässt (s. hier b 8ff.), wenn die seelischen die Leitung haben, zeigt Verwandtschaft mit platon. Protreptik, z.B. M e n. 78 b ff.; 87 e 5ff.; E u t h y d. 278 e ff. - dieser Zusammenhang verdient, näher untersucht zu werden, vgl. einstweilen Dirlmeier zu M M, Anm. 10, 17; K. Gaiser, Protreptik und Paränese bei Platon; Untersuchungen zur Form des Platonischen Dialogs, Stuttgart 1959. Ein eher äußerlicher Vergleich der Argumentationsstruktur von P o l. VII 1-3 mit E N I und R h e t. I 5 bei Lengen 171-190.

11, 1 (1323 a 14) „Wer ... untersuchen will, muss zuerst". Das Thema wird in der Weise in Angriff genommen, dass zuerst ein anderer Gegenstand untersucht werden muss - ein Gedankenkenfortschritt wie III 1, 1274 b 33f., eine Variation der gewöhnlichen Ankündigung: zuerst werde ich A behandeln, bevor ich zu B fortschreite, z.B. Thuk. II 36, 4. Der Eingangssatz von P o l. VII (*Περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης τὸν μέλλοντα ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν ζήτησιν ἀνάγκη διορίσασθαι πρῶτον*) hat eine auffällige Entsprechung in demjenigen der hippokrat. Schrift A ë r.: *Ἰητρικὴν ὅστις βούλεται ὀρθῶς ζητεῖν, τάδε χρὴ ποιεῖν· πρῶτον μὲν* ... „Wer der ärztlichen Kunst in der richtigen Weise nachgehen will, muss folgendes tun: zuerst ..." Ar. folgt dem Schritt für Schritt, die Übereinstimmungen betreffen: am Anfang steht das *Thema* als grammatisches Objekt; es folgt die *Person*, die das wissenschaftliche Unterfangen durchführt (*τὸν μέλλοντα* Hippokr. / *ὅστις βούλεται* Ar.);

die *Qualität* dieser Untersuchung (*προσήκουσαν* / *ὀρθῶς*); die Angabe des *Untersuchens* selber, im Infinitiv, mit Worten des gleichen griech. Stammes (*ζήτησιν ποιήσασθαι* / *ζητεῖν*); schließlich die *Notwendigkeit* (*ἀνάγκη* / *χρή*), *zuerst* (*πρῶτον*) einen bestimmten Schritt zu tun. Die Entsprechungen können nicht zufällig sein, u. werden weitere Beispiele des Nachwirkens dieser hippokrat. Schrift behandelt.

Der Nachweis dieser Übereinstimmungen ist wichtig für ein Textproblem: der Anfangssatz von P o l. VII 1 findet sich mit geringfügigen Änderungen, die hauptsächlich die Wortstellung betreffen, am Ende von III 18, 1288 b 5f. (*ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν σκέψιν*), wo aber die letzten fünf Worte des Eingangs von VII 1 (*διορίσασθαι πρῶτον τίς αἱρετώτατος βίος*) ausgelassen sind. Spengel 1849, 20, argumentierte, dass P o l. mit den überlieferten Worten vom Ende von III 18 geendet habe, während P o l. VII mit *διορίσασθαι πρῶτον* ... begann, diesen unvollständigen Satz in VII 1 habe dann ‚jemand' nach dem Schluss von P o l. III ergänzt. Danach ist der Hauptteil des Anfangssatzes von VII 1 Interpolation, so auch Aubonnet III 11. Susemihl-Hicks; Newman III 34 gehen darin weiter, wenn sie den unvollständigen Schlusssatz von III 18 an den Anfang von P o l. VII versetzen und die dort in allen Handschriften überlieferten Eingangsworte für Streichung markieren. Danach müsste ein Abschreiber (‚copyist', Welldon 161 Anm. 1) den ihm als Vorlage dienenden Schlußsatz von III 18 am Anfang von P o l. VII so umformuliert haben, dass er nun dem Eingang von Hippokr. A ë r. nicht nur in der Folge der Satzteile, sondern auch einzelnen Worten (er müsste aristot. *σκέψιν* 1288 b 6 durch *ζήτησιν* - welches *ζητεῖν* bei Hippokrat. aufnimmt - ersetzt haben) näher kam als das, was Ar. selber in III 18 geschrieben hatte - eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Es spricht vielmehr alles dafür, dass der Autor des unvollständigen Satzes am Ende von III 18 den Eingangssatz von VII 1 kannte, aber die Wortstellung und einzelne Worte änderte, da ihm unbekannt war, dass der Eingangssatz von VII 1 bewusst Hippokrat. *Aër.* 1, 1 nachgestaltet war.

Dafür dass Ar. es war, der den Eingang von P o l. VII nach diesem Vorbild formulierte, spricht, dass er Vertrautheit mit der Klimatheorie des Hippokr. in P o l. VII 7 verrät; dass er 11, 1330 a 38-b 14 mit den drei Begriffen von A ë r.: *Winde* (a 39; b 14), *Wasser* (b 4; b 6; b 13), *Plätze* (b 9) operiert und b 12 *πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγιείην* Hippokr. *Aër.* 7, 1 *πλεῖστον γὰρ μέρος ξυμβάλλεται ἐς τὴν ὑγιείην* wörtlich zitiert. Und schließlich wenn er in VII 4 die Größe eines Staates an der Größe - nicht der Körpergröße, sondern der Bedeutung eines Experten - erläutert, dann nennt er als Beispiel den Arzt Hippokrates (1326 a 14-16). Wenn eine dieser Versionen, der Schluss von III 18 bzw. Eingang von VII 1, interpoliert ist, dann der Schlusssatz von P o l. III, so Bekker ^{2}1855, der diesen Satz nicht druckt, vgl. Immisch; Ross OCT. Die Annahme, dass der Schlusssatz von III 18 eine Interpolation ist, wird dadurch gestützt, dass die am Schluss von P o l. III beschriebene Konzeption eines besten Staates nicht mit derjenigen von P o l.

VII/VIII vereinbart werden kann (s.o. 110f.; 148-151; Bd. 1, 50f.; 2, 577-581; Schütrumpf 1980, 274-275), sodass eine Verbindung nicht begründet werden kann.

War P o l. VII/VIII einmal eine selbständige Untersuchung (s.o. 159; 158 Anm. 4), so wie Hippokr. A ë r., auf die Ar. Bezug nimmt? Zwar bietet der griech. Text 1323 a 14 als zweites Wort die (hier nicht übersetzte) Adversativpartikel *δὲ* (ausgelassen von Bekker [2]1855). Dieses *δὲ* muss nicht gedeutet werden, als setze Ar. hier eine frühere Erörterung, und schon gar nicht den in der überlieferten Buchordnung vorausgehenden Satz von VI 8, 1323 a 9 (*μὲν οὖν* - so Göttling ad loc.), fort. Auch dass Ar. hier an P o l. III 18 anknüpfte, ist zweifelhaft, da die am Schluss von P o l. III beschriebene Konzeption eines besten Staates ganz verschieden von derjenigen von P o l. VII/VIII ist. P o l. VII/VIII kann durchaus einmal eine selbständige Abhandlung gewesen sein. Auch sonst werden Schriften so eingeleitet, vgl. Xen. O i k. 1, 1 *ἤκουσα δέ*; A p o l. 1, 1 *Σωκράτους δὲ*, vgl. Denniston 172 (iii). Allenfalls kommt zum Ausdruck, dass diese Abhandlung in einen größeren Rahmen von Schriften politischen Inhalts gehört - sicherlich das jetzige Buch II, wohl auch I (s.o. 147f.; 154) - ohne dass diese schon zu einer Monographie zur ‚Politik' zusammengefasst waren (s.o. 159f.). Dafür dass P o l. VII/VIII einmal eine selbständige Untersuchung war, könnte - abgesehen vom Stil, s.o. 86f. - sprechen, dass der Eingangssatz nicht einfach die zuvor in III 18 entwickelten Gegenstände weiter auszuführen verspricht und - anders als der Schlusssatz von III 18 (*περὶ αὐτῆς*) - das Thema ‚bester Staat' (*Περὶ δὲ πολιτείας ἀρίστης*) vollständig und ganz unabhängig von einer anderen Behandlung ankündigt.

„die beste Verfassung" (*πολιτεία ἀρίστη*). Vgl. 2, 1324 a 23; 9, 1328 b 34; Michael von Ephesus C o m m. i n E N, CIAG XXII pars III, 48, 23: *ἥτις δέ ἐστιν αὕτη* (i.e. *ἀρίστη πολιτεία*) *εἴρηκεν ἐν ταῖς Πολιτείαις*; zur besten Verfassung in P o l. s.o. 146ff., zum ‚Wunschstaat' s.u. zu 4, zu 1325 b 36.- *ἄριστος* zur Chrakterisierung der Bestform der drei verglichenen Verfassungen: Her. III 82, 1; Ergebnis: Alleinherrschaft ist *ἄριστον* (30; *κράτιστον* (4). *πόλις βελτίστη* begegnet in attischer Prosa zuerst bei Ps.-Xen. A t h. 1, 8, in einem Zusammenhang, der eine solche Verfassungsform als zwar wünschenswerte, aber - wie der Autor zeigen möchte - unter den athenischen Verhältnissen unrealistische Alternative kennzeichnet. Plat. R e p. VI 497 b 7 *ἀρίστη πολιτεία*, vgl. V 462 d 7 *ἄριστα πολιτευομένη πόλις*, vgl. L e g. V 739 b 8f. für eben den Staat der R e p. und IV 712 a 2 bei Vereinigung größter Macht und intellektueller und ethischer Tugend.- Zu ‚Verfassung' (*πολιτεία*) s. hier Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29, weiterhin E. Berti, La notion de société politique chez Aristote, in: O. Gigon-M. Fischer (Hrsg.), SRSozPh 6, 1988, 86-90.

„untersuchen" (*ποιήσασθαι τὴν ζήτησιν*), so auch Plat. R e p. II 368 d 2; *ζητεῖν* Ar. II 1, 1260 b 33 bei der Ankündigung *dieses* Themas (s.u. zu VII 13, 1332 a 4), vgl. Lengen 22f. Dieser Ausdruck in der Naturwissenschaft,

s.u. zu 10, 1329 b 34. Hier in VII 1 sicherlich nach Hippokr. A e r. 1, 1; der Schlusssatz von III 18, 1288 b 6 benutzt *σκέψιν* – der Interpolator kannte nicht die hippokrat. Vorlage, s.o. zu 1323 a 14 S. 195.

11, 2 (a 15) „muss zuerst bestimmen, welche Lebensform am erstrebenswertesten ist." Ar.' Wiedergabe der besten Staaten eines Phaleas (II 7) und Hippodamos (II 8) lässt nicht erkennen, dass diese zunächst, oder überhaupt, die erstrebenswerteste Lebensform behandelten, vgl. Ar.' Kritik II 7, 1266 b 28ff.; für Ar. hatte Plat. in R e p. die Wächter der Glücks beraubt und besaß überhaupt keine klare Vorstellung vom Glück der Mitglieder des Staates: 5, 1264 b 15–24; ihr Leben ist nicht nur nicht am erstrebenswertesten, sondern gänzlich unmöglich: 1263 b 29.

„Lebensform ... am erstrebenswertesten" (*αἱρετώτατος βίος*). Eigentl. ‚am ehesten verdient, gewählt zu werden', s.u. a 20; 2, 1324 a 26; 3, 1325 a 17; a 20; a 40; b 1; III 18, 1288 a 37; vgl. E E I 5, 1215 b 17; E N I 5, 1097 a 25–b 6; b 16–20.– Dies ist nicht das gleiche wie ‚den Wünschen entsprechend leben', wie dies Susemihl (Anm. 685 und Verweise) versteht, wenn er hier auf diese Vorstellung (z.B. II 1, 1260 b 28f.) verweist; aber ‚Wünsche' beziehen sich bei Ar. auf die äußeren Bedingungen, s.u. zu VII 4, 1325 b 36.

Für die Wahl des Lebens vgl. 2, 1324 a 5 mit Anm.; a 14; a 26f.; a 30f.; 3, 1325 a 16ff.; P r o t r. B 99. Zur Wichtigkeit der Wahl des richtigen Lebens vgl. Plat. G o r g. 500 c 3ff.; 512 e 4ff.; P h a i d r. 249 a 3ff.; R e p. I 344 e 1ff.; 352 d 5; IX 578 c 6f.; X 619 a; L e g. V 734 c 1; Isokr. e p. 6, 9. Man *wählt* (*αἱρούμεθα*) einige *Ziele* um eines anderen willen, schlechthin vollkommen ist nur dasjenige *Ziel*, das um seiner selbst willen *gewählt* wird (*αἱρετόν*), dies ist das *Glück*, das man immer um seiner selbst willen, nie um eines anderen Zieles willen *wählt*: Ar. E N I 5, 1097 a 25–b 1, vgl. 1, 1094 a 14f.; T o p. III 1, 116 a 29; R h e t. I 5, 1360 b 4–7: für jeden Einzelnen und alle gemeinschaftlich ist Glück das Ziel, das man anstrebt, wenn man seine Wahl trifft; 6, 1362 b 10–12; P r o t r. B 42. ‚Wählen', ‚Vorziehen' ist eine der zentralen Vorstellungen von P o l. VII, vgl. 2, 1324 a 18; a 20f.; 3, 1325 b 25; 14, 1333 a 28–30 (s. zu a 28; a 34); VIII 3, 1337 b 34 und passim; vgl. P r o t r. B 98f.; E E VII 12, 1244 b 27; b 34f.; R h e t. I 6, 1362 b 10–12; 9, 1366 a 33; b 36; 1367 a 2, s.u. zu 1323 a 32. Zu den durch Dialektik zu klärenden Fragen gehört, was man *wählen* oder meiden soll: T o p. I 11, 104 b 5–7. Vgl. schon Her. I 87, 4 (zitiert u. zu 14, 1333 a 35). Für die platon. Vorbereitung dieser Vorstellung s. P h l b. 21 d 3 (*αἱρετὸς βίος*); 22 b 1; 61 a 1; Jaeger, Paideia III 394 Anm. 15 (Hinweis u.a. auf G o r g. 499 e); vgl. Xenokrates nach Ar. T o p. VII 1, 152 a 7–12.– Eine alternative Formulierung ist: ‚das beste Leben', hier 1323 b 40; 8, 1328 a 36; VIII 2, 1337 a 38, oder: ‚Glück', hier 1323 b 1; b 21 und passim. Vgl. für den Zusammenhang von (bestem) Leben und Glück: VII 13, 1331 b 39; VIII 3, 1338 a 2; E N I 2, 1095 a 18f.; X 6, 1177 a 8; P o e t. 6, 1450 a 17.

„Obviously, all general expositions of Aristotle's ethics contain a section

on happiness“: Natali 2001, 215 Anm. 4, z.B. in Hardie 1980, 12-27; A.J.P. Kenny 1992; Höffe 1999, 220-230; Natali 2001, 111-176; Wolf 23-56.

11, 4 (a 17) „Den Menschen, die unter der nach den gegebenen Bedingungen besten politischen Ordnung leben, sollte es am besten gehen.“ ‚am besten gehen‘ (ἄριστα πράττειν), s.u. zu b 31. Dies ist allerdings vage: in II 6, 1265 a 28-31 wendet Ar. gegen die platon. Bestimmung des Besitzumfangs („so dass man maßvoll davon leben kann“) ein, dies sei zu allgemein, man hätte dafür auch sagen können: sodass man gut leben kann“ (ζῆν εὖ). Ar. gibt dort eine genauere Bestimmung, vgl. hier 1323 a 19ff.

Individuelles Glück ist hier von der Qualität der staatlichen Verhältnisse bedingt, vgl. Demokrit 68 B 252 (Vors.), vgl. in Ar. VII 2, 1324 a 23; 1325 a 8-10; vgl. I 2, 1252 b 30; III 9, 1280 b 33. Die beste Verfassung besteht zum Zwecke von Glück: VII 8, 1328 a 36f. Die Frage, ob man das beste Leben auch außerhalb der staatlichen Gemeinschaft erreichen könnte, ist damit eigentlich schon entschieden - und zwar negativ, vgl. explizit I 2, 1253 a 2ff.: der Mensch ist von Natur ein Lebewesen ist, das zum staatlichen Verband gehört; wer aufgrund seiner Natur außerhalb des staatlichen Verbandes steht, ist minderwertig - oder übermenschlich; vgl. auch E N X 10, 1180 a 30ff., s. Bd. 1, 81ff., s. aber Bd. 3, zu P o l. IV 7, 1293 b 12, s. dort S. 153f.- ‚Den *Menschen* sollte es am besten gehen‘, s.u. zu VII 2, 1324 a 23: ‚jemand, wer es auch sei‘ - erst in 9, 1328 b 33 leitet Ar. her, dass Glück auf die eigentlichen Mitglieder des Staates, die Bürger, begrenzt ist.

Der Zusatz „nach den gegebenen Bedingungen“ (*ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*) schränkt die Geltung des Superlativs ein, vgl. Plat. L e g. VI 753 b 2; anders Rowe 1991, 59 „best without qualification“. *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* das Beste tun bedeutet z.B., Schicksalsschläge zu meistern: E N I 11, 1100 b 35ff., unter schwierigsten Umständen zu siegen versuchen: Xen. A n. III 2, 3; unter schwierigen Bedingungen die würdigste Bestattung versuchen, ebd. VI 4, 9; Thuk. V 40, 3, vgl. Ar. T o p. I 3, 101 b 5-10.

Welcher Superlativ wird durch „nach den gegebenen Bedingungen“ eingeschränkt, *ἄριστα* bei *πράττειν* oder bei *πολιτευομένους*? Es folgt unmittelbar letzterem und ist von einigen (Bernays 1863, 74; Newman; Susemihl-Hicks) darauf bezogen worden - in IV 1, 1288 b 26; b 32f. ist ähnlich die Qualität *der Verfassung* so eingeschränkt. Da Ar. für den besten Staat keine Zugeständnisse bei der Qualität der Bürger macht (VII 9, 1328 b 33-39; 14, 1333 a 11f.), muss sich diese Einschränkung auf die äußeren Bedingungen, die der völligen Verwirklichung des besten Staates im Wege stehen können, beziehen (s.o. 69), z.B. das Vorhandensein von Nachbarstaaten: 2, 1325 a 10-14; Abstriche muss man u.U. auch bei der wünschenswerten Lage der Stadt machen: 11, 1330 a 34-36; bei der Wasserversorgung: 1330 b 4-7.

Stahr, dem Congreve folgt, bezieht die Einschränkung dagegen auf *ἄριστα πράττειν*, s. jetzt Nussbaum 1990, 154 mit Anm. 4: der beste Staat wolle das beste Leben seiner Mitglieder „insofar as their circumstances admit“ herstellen. Aber das suggeriert eine Variationsbreite in den *äußeren Verhältnissen*,

die den Grad von Glück bestimmen, wie es sie bei den Bürgern des besten Staates nicht gibt: den Bürgern gehört der Besitz in reichlichem Umfang (*εὐπορία*): 9, 1329 a 17-25 - dies wird aus der Voraussetzung, dass *alle* Bürger - und nur sie - *glücklich* sein müssen, abgeleitet. Diese Deutung bringt Glück in eine Abhängigkeit von äußeren Bedingungen, die Ar. zurückweist (u. 1323 b 21-29; 13, 1332 a 25-27). Allenfalls gibt es bei den Bürgern geringfügige Unterschiede in den äußeren Verhältnissen (s. auch u. zu 10, 1330 a 6), aber diese beeinträchtigen nicht das Glück (vgl. hier 1323 a 35-b 10, generell E N X 9, 1178 b 33-1179 a 16), nur schwerwiegende und tiefgreifende *Wechsel* in den äußeren Verhältnissen haben einen Einfluss auf das Glück (I 11, 1100 b 22ff.), geringfügige mindern nicht die Fähigkeit, nach aretē zu handeln (b 8ff.). So deutet Ar. Unterschiede im Grade von Glück nur nach dem Besitz von aretē und phronēsis an (hier 1323 b 21f.), aber erlaubt sie nicht für die Bürger des besten Staates. In ihm bildet die Fähigkeit, Glück zu erreichen, das Kriterium, wer Bürger sein darf, und dabei sind nicht die *äußeren Verhältnisse*, sondern die dafür notwendige *aretē* berücksichtigt, und diese in einer einzigen, der anspruchsvollsten, Form (ἁπλῶς): 9, 1328 b 33-1329 a 2; 13, 1332 a 7ff., s.o. 110. U. 8, 1328 a 37-39 (s. Anm. zu a 39) zeigt dass Ar. keine größere Variationsbreite erlaubt, bei der man noch von Glück sprechen kann; wenn die Bedingungen nicht erfüllt sind, erreicht man es vielmehr nur in geringem Maße oder überhaupt nicht und dies ist die Ursache für die Vielzahl von Verfassungen - nicht für unterschiedliches Glück in einem Staat. Allenfalls mögen Einzelne im Verfolgen des theoretischen Lebens über das Glück der Bürger *hinausgehen*: 14, 1333 a 23-30; E N X 6, 1177 a 4-6.

Ar. will hier begründen, warum er zunächst das beste Leben bestimmen muss - was er hier tut, jedoch nicht unter Berücksichtigung von möglichen Beschränkungen. In der Tat, wenn Ar. in P o l. VII von der besten Verfassung spricht, fügt er hinzu, dass unter ihr der Staat *im höchsten Grade* (*μάλιστα*) glücklich sein kann: 8, 1328 a 36 *ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης*; 9, 1328 b 34f.; 13, 1332 a 6 - dies gibt die höchst mögliche Steigerung von Glück an und betont, dass man *anderswo* Glück nicht im gleichen Grade verwirklichen kann.

Ich beziehe die Einschränkung *ἐκ τῶν ὑπαρχόντων* grammatisch auf *ἄριστα πολιτευομένους* und sachlich auf äußere Bedingungen, die dem besten Zustand eines *Staatswesens* im Wege stehen können, etwa wenn man nicht in Frieden leben kann, weil es dem bösen Nachbarn nicht gefällt (VII 2, 1325 a 10-14), was eine mehr auf Krieg ausgerichtete *Verfassung* erfordert, als dies anderswo möglich wäre - in dem Vorhandensein von äußeren Voraussetzungen, die die Verfassung beeinflussen, gibt es die Bandbreite, die so bei denjenigen der *Bürger* nicht besteht. Die damit vorausgesetzte Anpassung der Staaten an die Realität (Schütrumpf 1980, 15) unterscheidet den besten Staat von einer Utopie (s.o. 65-74), einem Wunschstaat, bei dem man sich vorstellen kann, „es stünden keine *äußeren Umstände* hindernd entgegen" (IV 1, 1288 b 23f.), vgl. II 1, 1260 b 27 *τοῖς δυναμένοις ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐ-*

χήν. Der beste Staat von P o l. VII entspricht aber unter den Verfassungsmöglickeiten in den Kategorien von IV 1 nicht dem absolut besten (so Eaton), sondern dem nach den gegebenen Umständen besten: *ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην*: 1288 b 26, vgl. b 32 *τὴν ἐνδεχομένην ἐκ τῶν ὑπαρχόντων*, s. Bd. 3, Anm. zu b 23 s.f.; b 24; b 26; b 32, vgl. 8, 1294 a 7-9; Alexander, HPTh 21, 2000, 213 mit Anm. 58. Beide Aspekte, der Grad der Vollkommenheit der Erfüllung der Bedingungen des Glücks des Staates und das seiner Mitglieder, können aber nicht voneinander getrennt werden, da eine in gewissen Beziehungen nicht vollkommene Verfassung auch das Glück ihrer Bürger beeinträchtigen muss: wenn man z.B. nicht in Frieden leben kann, weil es dem bösen Nachbarn nicht gefällt, dann mindert das für alle Betroffenen die vollkommene Erfüllung des höchsten Zieles, da sie sich notwendigen Aufgaben widmen müssen (14, 1333 a 30ff.). Glück ist aber nur im Staat möglich (I 2, 1252 b 30ff.), und es gibt kein größeres als in einem Staat, der sich das richtige Ziel setzt und die gegebenen Verhältnisse am besten nutzt.

„unter der besten politischen Ordnung leben" (*ἄριστα πολιτευομένους*). Dagegen Nussbaum 1990, 154: „if people are governed best", das ist die moderne Situation des - abgesehen vom Wahlrecht - relativ einflusslosen Bürgers, aber nicht die bei Ar., wo *πολιτεύεσθαι* häufig „gerere, administrare rem publicam" bedeutet (Bonitz 613 b 29ff.), vgl. u. 2, 1324 b 1 *τοῖς τὰ κοινὰ πράττουσι καὶ πολιτευομένοις*; Plat. G o r g. 500 c 5-7. Dies schließt Bewohner, die nicht zur Bürgerschaft gehören, aus - dies ist wichtig für 2, 1324 a 23, s. Anm., vgl. a 15.

11, 6 (a 19) „wider Erwarten" (*παράλογον*). Dies gilt für tychē: E E VIII 2, 1247 a 32f.; P h. II 5, 197 a 18; R h e t. I 13, 1374 b 6; E N V 10, 1135 b 16 - vgl. schon Thuk. I 140, 1; *παρὰ λόγον* ist schon häufig von Thuk. gebraucht (s. Classen-Steup zu I 65, 1), es braucht gerade in diesem Zusammenhang nicht philosophische Vorstellungen wiederzugeben. Hier ist wohl gemeint, dass die beste politische Ordnung nicht gegen Missgeschick, das das Glück beeinträchtigen muss, z.B. Angriffe eines überlegenen Feindes (Ar. VII 11, 1330 b 37-39, vgl. bei Individuen E N I 10, 1100 a 5ff.), schützen kann.

11, 7 (a 20) „was für ein Leben im großen und ganzen allen am erstrebenswertesten ist". Ar. will hier wohl nicht empirisch feststellen, welches Leben so ziemlich alle erstreben (so Lengen 174), sondern wie die Worte „man muss Einigkeit erzielen" verraten, will er erst eine akzeptierbare Vorstellung darüber *entwickeln*. Das erstrebenswerteste Leben ist Glück: b 1. Ar. muss klären, was Glück ist, denn es ist die Leistung des Staates, das Glück seiner Bürger zu ermöglichen - es gibt kein Glück der Gesamtheit, dem die Bürger ihr Wohlergehen unterordnen müssten, s.o. 122.

„im großen und ganzen" (*ὡς εἰπεῖν*). Dies ist eine Abschwächung von „alle", wie M e t. Γ 5, 1009 b 16 (vgl. Dodds zu Plat. G o r g. 450 b 7) - Qualifizierung von ‚alle' im gleichen Zusammenhang: R h e t. I 5, 1360 b 17. Für Einzelne ist ja nicht das im Folgenden beschriebene Leben ethischen Handelns, sondern das der Theorie am erstrebenswertesten; nicht alle sind

sich über das beste Leben einig: P o l. VII 2, 1324 a 7-12; a 25-32, auch 5, 1326 b 36-39; vgl. den Streit um das Verständnis von Glück E E I 4, 1215 a 25-b 14; E N I 2, 1095 a 20-22.

11, 8 (a 21) „ob dies für die Gemeinschaft und den Einzelnen (für sich) das gleiche oder ob es je verschieden ist." Dass es Glück des Staates gibt, gilt nicht als umstritten. Glück als Qualität eines Staates: u. b 30 (s. Anm.); Glück als Qualität der Verfassung: *τρόπος πολιτείας εὐδαίμων* P o l. VII 2, 1324 b 3.- Die Frage nach dem Glück der *Gemeinschaft* (wiederholt 2, 1324 a 5-7) ist von der vorausgehenden, was für ein Leben *allen* am erstrebenswertesten ist, unterschieden, weil die zweite Frage das beste Leben des Kollektivsubjekts Staat anspricht (s. Schütrumpf 1980, 5 Anm. 16). Ar. versteht die Gemeinschaft damit hier nicht als die Summe ihrer Mitglieder, sondern ihr bios wird zunächst als etwas selbständig Existierendes gedacht (s.u. zu 2, 1324 a 19; 4, 1326 a 12), dessen Verhältnis zum Leben des Individuums erst bestimmt werden muss - die Erfahrung, dass das erstrebenswerteste Leben bei Individuum und Gemeinschaft sich widersprechen können (s.u. zu 1323 b 33), bietet wohl den Hintergrund dieser Fragestellung. Ar.' Antwort: die gleiche Definition von Glück gilt für den Einzelnen und den Staat: b 30f. (s. 2, 1324 a 7-13; a 33-35; 3, 1325 b 14-16; b 30-32; 14, 1333 b 37; 15, 1334 a 11; vgl. III 6, 1278 b 23; ebenso am Eingang von E N: I 1, 1094 b 7 (zitiert o. 63 Anm. 6), vgl. R h e t. I 5, 1360 b 4-7, vgl. Plat. L e g. I 636 d 6-e 2. Verwandt mit der vorliegenden Frage ist die von Ar. III 4, ob die aretē des guten Mannes identisch mit der des guten Bürgers ist, d.h. ob der ethisch gute Mann in einer Weise handelt, wie der Bürger, dessen Aufgabe der Erhalt der Verfassung ist - in der Aristokratie fallen beide aretai zusammen.

Ar. spricht hier von der Identität des besten Lebens bei Individuum und Staat, da es in beiden Fällen auf den gleichen aretai beruht (1323 b 29-36, s.u. zu b 33). Er verrät jedoch bisweilen, dass das Individuum nicht den Werten der Gemeinschaft folgen soll, z.B. wenn diese in der Erziehung versagt: E N X 10, 1180 a 30ff., s. Bd. 1, 81-86, vgl. P o l. IV 7, 1293 b 12f.

11, 8 (a 22) „vieles, das auch in den exoterischen Erörterungen über das beste Leben bemerkt wurde, dem Gegenstand hinreichend gerecht wird" (*ἱκανῶς πολλά λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις*). *ἱκανῶς* ist nicht zu *πολλά* zu beziehen (Jowett u.a.), sondern zu *λέγεσθαι* (vgl. 16, 1335 a 41), wie öfters bei solchen Hinweisen: VIII 7, 1341 b 27; P o e t. 15, 1454 b 17f.; E N I 3, 1096 a 3; 13, 1102 a 26; X 2, 1174 a 11; Plat. L e g. VIII 843 e 5. Dass Ar. mit „dem Gegenstand hinreichend gerecht wird" (*ἱκανῶς λέγεσθαι*) eine weniger wissenschaftliche Erörterung bezeichne (Bernays 1863, 73), hat Vahlen 1872, 180, mit Verweis u.a. auf M e t. A 3, 983 a 33 *τεθεώρηται μὲν οὖν ἱκανῶς περὶ αὐτῶν ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ φύσεως* und E 4, 1027 b 18, vgl. hier P o l. VII 3, 1325 a 30f. widerlegt.- *ἐν τοῖς* .. hängt ab von *τῶν* scil. *λεγομένων*, dieser Genitiv wird regiert von *πολλά* (Göttling).

H. Diels, Über die exoterischen Reden des Aristoteles, AbhBerl 1883, 1, 477-494, behandelte S. 478-482 P o l. VII 1; er verglich die Gütereinteilung

in E N I 8, 1098 b 9ff., die sich auf Äußerungen (λεγόμενα) beruft, mit dem Hinweis auf die exoterischen logoi von P o l. VII 1 und sieht in diesen „außerhalb der peripatetischen Schule übliche Erörterungen“ (492). Aber die Berufung auf λεγόμενα in E N I 8 gehört zum dialektische Verfahren (s.o. 94) und kann nicht zur Klärung der exoterischen logoi benutzt werden, vgl. Laurenti 1987, 77. Nach Jaeger 1923, 290, „spricht (Ar.) unmißverständlich von *einer bestimmten Schrift* (kursiv, E.S.) *περὶ ἀρίστης ζωῆς*, also dem Protreptikos, den er zugrundelegt“, vgl. 297 Anm. 1. Düring 1961, 254, sieht eine „striking similarity in argument“ zwischen P o l. VII 1 und P r o t r. B 93-95 und hält es für wahrscheinlich, dass Ar. in P o l. VII 1 den P r o t r. benutzt habe; er nimmt (S. 139f.) P o l. 1323 a 21-b 23 unter die „Related Texts“ (C 93:1) auf und gibt S. 254f. eine Aufstellung der einzelnen Übereinstimmungen, s. aber u. zu b 1; Schütrumpf 1980, 1 Anm. 3. Sowohl Bernays 1863 wie Jaeger (1923) nehmen an, dass Ar. sich nicht nur für die Gütereinteilung und ihre Bedeutung für das Glück, sondern für die Eingangskapitel VII 1-3 auf diese Vorlage berufe, s. aber o. Vorbem. S. 194.

Nach dem Zusammenhang in P o l. VII 1 wurde in den exoterischen Erörterungen (s. dafür Bd. 2, zu III 6, 1278 b 31; hinzuzufügen: A.P. Bos, *Exoterikoi logoi* and *enkyklioi logoi* in the *Corpus Aristotelicum* and the origin of the idea of the *enkyklios paideia*, in: JHI 50, 1989, 179-198) eine Dihairese (s.u. zu a 24) von Gütern entwickelt und diese in ihrer Rolle als Voraussetzungen von Glück betrachtet. Ein solcher Verweis auf die *exoterischen Erörterungen* findet sich im gleichen Zusammenhang einer *Dihärese* (*διαιρούμεθα*) von Gütern auch E E II 1, 1218 b 32ff.; der Verweis kann nicht auf E N I 8, 1098 b 12-20 gehen, vgl. Bernays 1863, 70f. gegen Zeller. Diese exoterischen Erörterungen, die eine hinreichende Erläuterung des besten Lebens enthielten, waren der *locus classicus* für die entsprechenden Behandlungen bei Theophrast, Dikaiarch und späteren Autoren: D. Frede, Cicero's knowledge of the Peripatos, RUSCH 4, 1989, 96 Anm. 31.

Warum Ar. sich in P o l. VII 1 nicht auf seine Ethiken beruft, die er doch sonst, z.B. 13, 1332 a 8ff.; a 22, voraussetzt, kann man nicht mehr entscheiden, da wir den Text der exoterischen Erörterung, die er stattdessen benutzt, nicht haben. Ich erkläre diesen Verweis aus der aristot. Strategie der Argumentation in P o l. VII: Ar. beginnt mit einer Vorrede, einem ‚Proömium‘, in dem er elementare Grundsätze über das beste Leben, ohne irgendwelche Vorstellungen vorauszusetzen, entwickelt - wie diese Situation wohl der Darstellungsweise der exoterischen logoi entsprach. Das Zurückgreifen auf die ‚exoterikoi logoi‘ in P o l. VII 1 ist dem Charakter der ersten Einführung in die Thematik dieses Buches völlig angemessen, vgl. Laurenti 1987, 78-81. Erst im weiteren Verlauf seiner Ausführungen vertieft Ar. seine Argumentation und verweist auf die Schriften, die sich ausschließlich und in philosophisch strengem Sinne (vgl. den Gegensatz E E I 8, 1217 b 22f.) mit diesem Gegenstand beschäftigten.

11, 13 (a 23) "benutzt werden". Für eine ‚Benutzung‘ der exoterischen Er-

örterungen s. ebenso E N I 13, 1102 a 26f. ‚Benutzen' in vergleichbarem Zusammenhang Her. II 120, 3; II 146, 1 (und Stein zu V 72, 4) ist mehr als nur ‚zitieren', es meint etwa „als verlässlich ansehen, Glauben schenken". Vahlen 1872, 181 zitiert Ar. E N VI 4, 1140 a 2 *πιστεύομεν δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις* und verweist auf M e t e o r. III 2, 372 b 9–11 *ἔστω δὲ περὶ τούτων ἡμῖν τεθεωρημένον ἐν τοῖς περὶ τὰς αἰσθήσεις δεικνυμένοις· διὸ τὰ μὲν λέγωμεν, τοῖς δ' ὡς ὑπάρχουσι χρησώμεθα αὐτῶν*, vgl. D e c a e l. II 13, 294 b 34f.; Isokr. 15, 55; 74.

11, 13 (a 24) „Wenigstens gegen eine Einteilung wird ja wohl wahrhaftig niemand Einwände vorbringen". Die Formulierung wie Plat. R e p. VII 533 b 1. Nach Bernays 1863, 77, scheint Ar. anzunehmen, dass nicht alle seine Einteilungen Zustimmung fanden, „als wenn er den Vorwurf unnöthiger Begriffsspaltereien erfahren hätte", aber diese Einteilung war ganz traditionell (s.u.); umstritten war dagegen, ob man *alle* ‚Teile' für das Glück benötige – ist dies ein Echo von Plat. E u t h d. 279 b 7f.? Die verbreitete Gleichsetzung von günstigen Bedingungen (*εὐτύχια*) und Glück (s.u. zu b 26) legt nahe, dass manche glaubten, Glück könne man auch ohne die seelischen Qualitäten genießen, vgl. Xen. H e l l. IV 1, 36: wenn man frei und reich ist, was fehlt dann noch, um völlig glücklich zu sein? Wegen solcher Vorstellungen weist Ar. wohl im folgenden nur die Notwendigkeit der seelischen Güter nach, vgl. das Ergebnis hier 1323 b 21.

„eine Einteilung". U. 14, 1333 a 20 verweist Ar. auf eine andere seiner Einteilungen. Dirlmeier zu E E 1218 b 32 führt die Einteilung der Güter in E E II 1, wo sich ebenfalls ein Verweis auf exoterische Erörterungen findet, auf die ‚Diäresen' zurück; so dann v. Fragstein 116–118. Die Fragmente der Schrift *Διαιρέσεις* R^3 113–115, die auch eine Einteilung von Gütern (*τῇ τῶν ἀγαθῶν διαιρέσει*) enthielt (113), bieten allerdings nicht diese Dreiteilung. Dirlmeier zu E E 1234 a 25 betont, dass Ar. „Teile der Ethik durch dihäretische Untersuchungen vorskizziert hat"; dies sind Werke, die „fertig" sind und benutzt werden können (ebd. S. 112), vgl. Zeller II 2, 119 Anm. 2.

11, 15 (a 25) „drei Bestandteile" (*μερίδων*). Ich füge „(des Glücks)" hinzu, da die *Glücklichen* sie besitzen müssen. Zu *Teilen* von Glück vgl. P r ot r. B 68; B 93; R h e t. I 5, 1360 b 6ff.; b 19; E E I 1, 1214 b 26; E N V 3, 1129 b 18; auch Isokr. 8, 32; schon Xenokrates fr. 232 Isnardi Parente, der aber ‚Teile' auf gute Handlungen und Haltungen beschränkte und die körperlichen und äußeren Bedingungen als *sine quibus non* (*ἄνευ ὧν οὐκ*) gegenüberstellte (auch Ar. u. VII 8, 1328 a 22ff. ist ‚Bestandteil' in terminologisch engerem Sinne gebraucht, da dort Besitz *nicht* als Teil gilt, s. zu a 23). In VII 1 werden die ‚Teile' später (b 4; b 10; b 25; b 27) ‚Güter' genannt.– „drei Bestandteile". Drei Gütergruppen: Seele-Körper-Äußeres schon Plat. A p. 30 a 8–b 3; G o r g. 466 e 4f.; 477 b 8–c 1; R e p. II 366 c 2, weiteres Dirlmeier zu E N Anm. 16, 5. Ar. übernimmt die – scheinbare – Dreiteilung von Plat. L e g. III 697 b ff. (nach Rang): v. Fragstein 112f., vgl. E u t h d. 279 a 7–c 1; R e p. IX 591 c,d; P h i l. 48 e; L e g. I 631 c; IV 717 c 2f.; 724 a 8; V

727 d,e; 743 e; e p. 7, 331 a 7; 8, 355 b 2-6; Ar. R h e t. I 5, 1360 b 25-28; 6, 1362 b 12-19; E N I 8, 1098 b 12; vorausgesetzt P r o t r. B 2; B 4: Güter der Seele; Reichtum; Schönheit; B 98-99; B 103-104; M M I 3, 1184 b 2-4. Ausdruck ‚Güter der Seele' (τὰ ψυχῆς ἀγαθά) schon Demokrit 68 B 37 (Vors.). Weder E E noch E N beginnen die Untersuchung von Glück mit einer Klassifizierung von Gütern - für E E s. II 1, 1218 b 32-34 (Verweis auf exoterische Erörterungen), s.o. 202.

11, 17 (a 26) „diese alle besitzen müssen." Vgl. E N VII 14, 1153 b 17-19: „Der Glückliche braucht die Güter des Körpers, die äußerlichen und der Glücksfügung", damit sein Handeln nicht behindert ist, vgl. I 11, 1101 a 19f.; X 9, 1179 a 2f., schon Xenokrates fr. 232 Isnardi Parente. Gemeinhin meinte man, dass Glück ohne körperliche und äußere Güter wie Schönheit, Besitz, Ruhm unmöglich sei (Xen. M e m. IV 2, 34) - man ließ dabei die seelischen aus. Umgekehrt dürften nur wenige den Beitrag äußerer Güter zum Glück abstreiten, wie es die sokratische Position war: ἀγαθὸς γὰρ ὢν ἀνὴρ εὐδαιμονεῖς (über Kyros): Xen. O i k. 4, 25; ebd. 11, 8 ist phronēsis Bedingung von Glück, vgl. Plat. G o r g. 470 e: Sokrates könnte nur dann entscheiden, ob der Großkönig glücklich ist, wenn er wüsste, wie es um seine Bildung und Gerechtigkeit bestellt ist; denn darin bestehe das gesamte Glück, wie er auf Polos' Frage hin erklärt; vgl. Antisthenes SSR V A 134: aretē reiche zum Glück aus und bedürfe nichts weiter außer der Stärke eines Sokrates, vgl. Plat. L e g. II 660 e 2-5; Polemon fr. 123 Gigante, s.u. zu 1323 b 23 über Gott; zu 13, 1332 a 19.- Auch der Besitz der intellektuellen Güter gehört zum Glück: E N VI 13, 1144 a 3-6.- ὡς gehört zu ἀληθῶς, vgl. LSJ ὡς Ab III a.- ‚keine Einwände vorbringen', s.u. zu 1323 a 34.

Eher haben aber Menschen geglaubt, auf die seelischen Güter verzichten zu können, wie Polos (s.o.), und Glück mit dem Besitz äußerer Güter (P o l. VII 13, 1332 a 25) oder Lust (Plat. P h i l. 21 b) gleichgesetzt; deswegen wird im Folgenden zunächst nur die Unerlässlichkeit von ethischen und intellektuellen Qualitäten aufgezeigt: 1323 a 27-34, aber die der äußeren ist vorausgesetzt, wenn nach a 35ff. deren Beitrag zum Glück im allgemeinen Bewusstsein als zu hoch angegeben wird - dass man sie überhaupt braucht, ist nicht strittig, sie gehen in Ar.' Glücksdefinition ein: b 41, s. Anm.

„die wirklich Glücklichen" (μακάριος). S.u. zu b 24. Zu den äußeren Gütern s.u. zu b 41; zu den seelischen s. a 28ff.; in Zusammenfassung b 21ff.

11, 17 (a 27) „Niemand kann einen Mann völlig glücklich nennen, der ..." Ar. gibt vier Beispiele für das Fehlen bestimmter seelischer Qualitäten und beschreibt diese eher drastisch; das wird deutlich, wenn man damit die inhaltlich verwandte, aber stilistisch zurückhaltende, mit weniger extremen Fällen operierende Darstellung P r o t r. B 98; E N II 2, 1104 a 18ff.; Plat. P h i l. 21 a 8ff. vergleicht. Ar. sucht Variation im Ausdruck, z.B. der Stellung des Partizips, er befolgt das Gesetz der steigenden Glieder.- ‚Niemand kann einen Mann völlig glücklich nennen', Ar. appelliert an die endoxa, s.o. 94, wie auch P r o t r. B 98 im gleichen Zusammenhang.

11, 18 (a 28) „Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit oder Vernunft". Die vier platon. ‚Kardinaltugenden', G o r g. 492 a–c (vorausgesetzt in den vier negativen Eigenschaften: ungerecht, zügellos, feige, unwissend 477 d 4f.); P h a i d. 69 a 10–b 3; c 1f.; R e p. IV 427 e 10f.; 433 b 4–8; d 7–11; VI 487 a 5 u.ö.; L e g. I 630 a 8–b 1; 631 c 6–d 1; XII 964 b 5f., vorausgesetzt II 667 a 3: Tapferkeit nimmt den vierten Rang ein, s. insgesamt Kunsemüller.

Auf diese vier Tugenden bezieht sich Ar. u. 1323 b 33f.; 15, 1334 a 22–24; III 4, 1277 b 16–25, einem Abschnitt, der durch Plat. R e p. IV angeregt ist, s. Bd. 2, z.St., bes. S. 433f.; Ar. I 13, 1260 a 12–22; Jaeger 1923, 291 (mit Anm. 2), vergl. P r o t r. 52 R^3 = B 40 Dü. und folgert: diese „vier platonischen Tugenden ... beweisen allein schon das Alter dieser Stelle", so dann Theiler MH 9, 1952, 66; Düring 1961, 206, erkennt an: „Aristotle refers to Plato's four virtues". Diese vier Qualitäten begegnen auch außerhalb dieser philosophischen Tradition, vgl. Schwartz 52; sie sind die bei Xen. (A g e s. Kap. 4–6) gepriesenen Eigenschaften des spartanischen Königs Agesilaos und „allein" beweisen sie nichts über das Alter dieser Stelle, denn man würde auch nicht E N VI 13, 1144 b 5–9; X 7, 1177 a 30–32, wo sie vorkommen, in Ar.' Frühzeit setzen. Aber Ar. beschränkt sich sonst nicht auf diese vier Tugenden (North 198), und es ist unbestritten, dass er sich hier, wie bes. durch 1323 b 32–37 deutlich wird, ganz im Rahmen platon. Vorstellungen bewegte; zusammengenommen mit den anderen Bezügen auf Plat. spricht doch vieles dafür, dass diese Erörterung früh verfasst wurde, s.o. 167ff.

Zu ‚Tapferkeit' wichtig Wolf 81–86; s. M. Deslauriers, Aristotle ond *Andreia*, Divine and sub-human virtues, in: R.M. Rosen - I. Sluiter (Hrsg.), Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity, Mnemosyne Suppl. 138, 2003, 187–211. Zur Rolle von Tapferkeit im besten Staat s.u. VII 15, 1334 a 20ff.; VIII 4, 1338 b 13–24.– ‚Selbstbeherrschung'. S. Susemihl-Hicks Anm. 206 b; bei Ar.: North 197–211 (zu P o l.: 205–208). Selbstbeherrschung als Bedingung von Glück: Isokr. 7, 53.– ‚Gerechtigkeit', s. Wolf 93–115.– ‚Vernunft' (φρόνησις), s. Natali 2001 passim; u. VII 9, 1329 a 9; 14, 1333 a 24 jeweils mit Anm.

11, 19 (a 29) „die vorbeischwirrenden Fliegen fürchtet". Eine beinahe groteske Übertreibung, wie bei „für Pfennige ... ins Verderben stürzen", beruhend auf dem Widerspruch von trivialem Anlass oder niedrigem Preis und unverhältnismäßiger Handlung, vgl. hier auch den niedrigen Anlass, die Begierde nach Essen oder Trinken, die einen vor dem Schlimmsten nicht Halt machen lässt. In E N VII 6, 1149 a 6–9 gibt Ar. als Beispiel für übertriebene Feigheit die Furcht beim Pfeifen einer Maus (von Natur) oder vor einem Wiesel (krankhaft) an. Wahnsinnige fürchten sich vor Dingen, die nicht furchterregend sind: Xen. M e m. I 1, 14, vgl. das Beispiel H e l l. IV 4, 17: wie Kinder sich vor Gespenstern fürchten, vgl. Herakleides Pontikos fr. 60 W über den Samier Artemon (πρὸς τοὺς φόβους μαλακόν). Gegen Bernays' (1863, 78) These, dieser Abschnitt sei „aus dem Dialog ... unverändert unse-

rem Capitel eingefügt", hat Vahlen 1872, 184 eine Reihe hyperbolischer Ausdrücke aus dem aristot. Corpus zitiert (übernommen von Susemihl Anm. 692), aber diese Beispiele sind weder so drastisch, noch findet man sie so gehäuft wie hier.

11, 20 (a 30) „vor dem Schlimmsten nicht Halt macht." Vgl. die Formulierung im gleichen Zusammenhang E N II 2, 1104 a 22f., vgl. Plat. Rep. IX 574 e 1ff.: tyrannisch von Eros beherrscht *οὔτε τινὸς φόνου δεινοῦ ἀφέξεται οὔτε βρώματος οὔτε ἔργου*; Ar. Protr. B 98: niemand dürfte wohl ein Leben wählen, in dem er zwar den größten Reichtum und Macht besitzt, aber ihm Vernunft fehlt und er von Sinnen ist, auch wenn er die gewalttätigsten Genüsse mit Vergnügen verfolgte ..." Newman vergleicht Plat. Leg. VIII 831 d 6–e 2; ep. 7, 335 b 3–5. Enthält „vor dem Schlimmsten nicht Halt macht, wenn ihn die Begierde nach Essen ... überkommt" eine Anspielung auf Phalaris, der Kinder verzehrte: Ar. E N VII 6, 1149 a 13, vgl. 1148 b 19–24; Pol. VIII 4, 1338 b 20–23?– ‚Vor dem Schlimmsten nicht Halt macht', eigentl. ‚vor keiner der schlimmsten (Handlungen)', vgl. Plat. Rep. II 378 b 2 *ἀδικῶν τὰ ἔσχατα*. Zur Sperrung von *μηδενός ... τῶν ἐσχάτων* aus rhetorischen Gründen s. Waitz 1844, T. 1, zu An. Pr. II 27, 70 b 9. Mit *ἂν ἐπιθυμήσῃ τοῦ φαγεῖν* vgl. *τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ φαγεῖν* Xen. Mem. II 1, 4 über Tiere, die fressen – in Sokrates' Protreptikos zur Selbstbeherrschung.

„für Pfennige ... ins Verderben stürzen". Dies müsste Verletzung von Gerechtigkeit sein – Ungerechtigkeit als Gier, *πλεονεκτεῖν*: E N V 4, 1130 a 19–b 4; vgl. Plat. Leg. VIII 831 d 3–6: jedes Mittel, selbst das unschicklichste, anwenden, um reich zu werden.– „Pfennige". Wörtlich: ein Viertelobol (*τεταρτημόριον*), die kleinste Unterteilung eines Obol.

11, 23 (a 32) „geistig so unvernünftig und voller Irrtümer lebt wie ein Kind." Vgl. Plat. Gorg. 464 d 6 *ἐν ἀνδράσιν οὕτως ἀνοήτοις ὥσπερ οἱ παῖδες*, vgl. 497 e 6–8. S.u. zu 14, 1333 a 28. Ein Kind ist nicht glücklich: Ar. E N I 10, 1100 a 2; M M I 4, 1185 a 3f., vgl. E E I 5, 1216 a 7–10. Niemand dürfte wählen, lebenslang die geistige Fähigkeit eines Kindes zu haben: E N X 2, 1174 a 1ff., vgl. Protr. B 100; niemand, der bei Sinnen ist, wählt, in den Zustand des Kindes zurückversetzt zu werden: E E I 5, 1215 b 22–24; Auffassungen von Kindern, Kranken und Wahnsinnigen sollte niemand ernst nehmen: I 3, 1214 b 28–32. Die naturgegebenen Qualitäten, die Kinder und Tiere ohne nous besitzen, schaden ihnen: E N VI 13, 1144 b 8–12; ‚unvernünftig' (*ἄφρων*), Ar. bereitet das Erfordernis von *phronesis* (1323 b 22) vor.

„oder ein Wahnsinniger" (*μαινόμενον*). Protr. B 98: „niemand dürfte wohl ein Leben wählen, in dem ... ihm Vernunft fehlt und er von Sinnen ist (*μαινόμενος*), s.o. zu a 30. In Plat. Rep. I 331 c 6 ist Wahnsinn der Fall, der normales Verhalten außer Kraft setzt. Cic. De fin. I 18, 61 *neque stultorum quisquam beatus ...*

11, 25 (a 34) „so gut wie alle zustimmen." Ar. bezieht sich auf *ἔνδοξα*, verbreitete bzw. anerkannte Auffassungen, s.o. 94; vgl. Rhet. I 5, 1360 b

17 zu Definitionen von Glück, vgl. Düring 1961, 258. Grundsätzlich K. Oehler, Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik, A&A 10, 1961, 103–129; Voigtländer 1980, 417–616 zu Ar. In philosophischem Zusammenhang vgl. Plat. Rep. VI 491 a 8 *πᾶς ἡμῖν ὁμολογήσει*.– „so gut wie alle" (*ὥσπερ πάντες*). Auch Rhet. I 6, 1363 a 11, vgl. Bonitz 872 b 51ff.; Vahlen 1872, 187f.

„uneins ist man sich." In Pol. VII werden viele Themen als Erörterung von bzw. Antwort auf kontroverse Erörterungen eingeführt, vgl. 2, 1324 a 25; 3, 1325 a 17; 5, 1326 b 36; 6, 1327 a 12, s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 7; Bd. 2, zu III 1, 1274 b 40. Ar. wirft die mit einem Thema verbundenen Aporien auf, vergleicht ihr Für und Wider (VII 3, 1325 a 16ff.) und versucht sie so zu lösen, indem er versucht, „alle dazu zu bringen, dem Gesagten zuzustimmen" (E E I 6, 1216 b 26–29); vgl. Nussbaum 1986, 240f. Umgekehrt kann auch Einigkeit über ein Problem Ausgangspunkt der Erörterung sein: Pol. VII 10, 1330 a 3–5.– Der Übergang von der *Zustimmung* aller oder der meisten zur Darstellung der Punkte der Uneinigkeit auch E N I 2, 1095 a 17ff., ebenfalls über Glück.– „uneins ist man sich über das Ausmaß." Zur Strategie vgl. E E I 1, 1214 a 30ff.: Glück scheint in Vernunft, aretē und Lust zu bestehen, aber man ist sich „über die Größenordnung" (*περὶ τοῦ μεγέθους*) uneinig, s.u. In E N wird die Problematik der Quantität der zum Glück nötigen äußeren Güter erst in X 9, 1179 a 1ff. aufgeworfen.

„d.h. darüber, wie weit man jeweils im äußersten Falle gehen soll" (*ὑπεροχαί*). Ich deute „Übermaß" als die übertriebene Ausprägung im Vergleich mit einer richtigen des *gleichen* Gutes (vgl. E N I 6, 1098 a 10f.; X 9, 1179 a 3), da 1323 a 36 der *größte Betrag* an Besitz eingeführt wird, mit „jeweils" gebe ich den Plural wieder, vgl. Bonitz 793 a 40 „*ὑπεροχαί* i e varia *τῆς ὑπεροχῆς* genera", vgl. ebd. a 7ff.: Gegensatz zu *ὑπεροχή* ist *ἔλλειψις* (vgl. hier b 6). Dann wäre *ὑπεροχή* hier durch *ὑπερβολή* aufgenommen: a 38 (so Bonitz 793 a 46f.); b 3; b 8, vgl. b 11, vgl. 4, 1326 b 12; b 22. Zur Sache vgl. Protr. B 4: je mehr man äußere Güter *καθ' ὑπερβολήν* besitzt, um so mehr schaden sie. Diesem Zusammenhang nach ist die Deutung von *ὑπεροχαί* als „Rangverhältnis", d.h. die Überlegenheit eines Gutes verglichen mit dem Rang anderer (vgl. Welldon; Jowett „relative superiority"; vgl. Susemihl-Hicks; Newman; vgl. mutatis mutandis so Pol. IV 3, 1290 a 12; 4, 1291 b 11) weniger wahrscheinlich. Das wäre das Argument von E E I 1, 1214 a 30–b 4: man ist sich „über die Größenordnung (*περὶ τοῦ μεγέθους*) uneinig, da man sagt, das eine trage mehr als das andere zum Glück bei" – aber dies wird hier erst 1323 b 13ff. (*ὑπεροχή* b 14), bes. b 16ff., angesprochen.

11, 27 (a 36) „man glaubt, bei guter Charakterqualität reiche ein noch so geringer Anteil aus, während man bei Reichtum … den größten Umfang ohne jegliche Beschränkung sucht." ‚gute Charakterqualität' bzw. ‚charakterliche Vorzüglichkeit' (*ἀρετή*), *aretē*. Ich vermeide die Übersetzung ‚Tugend'. Wolf 2002, 39 Anm. 27 hält selbst die Übersetzung ‚Vortrefflichkeit' für zu stark. aretē wird hier zum ersten Mal genannt, Ar. gibt hier keine Definition (s.o.

Vorbem. S. 192), mehr bietet u. 14, 1333 a 16-19. Für das hier formulierte Missverhältnis von Streben nach äußeren bzw. seelischen Gütern vgl. Xen. Symp. 4, 55: der Syrakusaner betete zu den Göttern, dass sie ihm Reichtum an Ernte, aber Armut an Geist schenken, *καρποῦ μὲν ἀφθονίαν, φρενῶν δὲ ἀφορίαν*, vgl. Plat. Ap. 29 d 8-e 3; 41 e 4f.; eine ,ausreichende' (*ἱκανῶς*) Ausstattung wäre richtig: Ar. EN I 11, 1101 a 15.

„den größten Umfang ohne jegliche Beschränkung sucht". Vgl. Solon, von Ar. zitiert Pol. I 8, 1256 b 33 (s. Bd. 1, zu b 32); vgl. 1257 a 1; 9, 1257 b 23ff.; b 33f.; b 39f., weitere Belege Bd. 1, S. 342; Bd. 2, zu II 7, 1267 b 2, hinzuzufügen: Xen. Symp. 4, 35: viele Privatleute, die sehr viel besitzen, glauben, arm zu sein, und unternehmen jede Anstrengung, um mehr zu erwerben. Dagegen Sokrates: sein (geringer) Besitz stellt ihm alles, was er braucht, zur Genüge bereit: Oik. 2, 4; 8; allgemein: 3, 2; Apol. 18. Die richtige Beurteilung gab es auf Atlantis in der idealen Frühzeit: Plat. Kriti. 120 e 6 *πλὴν ἀρετῆς πάντα ὑπερορῶντες μικρὰ ἡγοῦντο τὰ παρόντα* – *μικρὰ* gibt die *richtige Größe* an; verachtet wurde damals Gold und anderer Besitz; 121 a 8ff., bes. b 4-7 folgt dann die Umkehrung dieser Werte, die der von Ar. wiedergegebenen allgemeinen Auffassung entspricht.

„Reichtum, Geldmittel" (*πλούτου, χρημάτων*). Für diese Zusammenstellung vergl. Vahlen 1872, 187 Anm. Ar. I 9, 1257 b 7; b 30 u.a.

„Geldmittel, Macht, Ruhm". Für Reichtum und Macht vgl. EN I 9, 1099 b 1. Für Reichtum, Macht und Ruhm vgl. (in anderer Reihenfolge) Plat. Rep. X 608 b 6; Euthd. 279 a 7-b 3.– „(Güter)". S.o. zu a 25; u. zu b 3.

11, 31 (a 38) „wir werden ihnen aber entgegnen." „wir", hier wie in dem ähnlichen Zusammenhang der Überschätzung äußerer Güter Plat. Leg. II 661 b 4-7: „Ihr und ich erklären, dass dies alles für gerechte Männer der beste Besitz ist ..." (vgl. I 643 b 4; III 688 b 6f.; VIII 828 d 5; schon im gleichen Zusammenhang Gorg. 507 c 8ff.; Rep. V 466 b 7), betont, dass Ar. persönlich hinter diesem moralischen Prinzip steht, vgl. EN I 8, 1098 b 14; Dirlmeier, zu EN Anm. 219, 3 (anders 34, 2). Eine solche Frontstellung mit nachdrücklicher Betonung der eigenen Position auch Ar. VII 3, 1325 b 22, vgl. a 18; 8, 1328 b 17 (s. Anm.); 10, 1329 b 41; 13, 1332 a 7f.; a 34; 14, 1333 a 5; a 12; a 18; a 24; a 27; VIII 7, 1341 b 36, s. Bd. 3, zu IV 2, 1289 b 9 (sie fehlt in Pol. III: Newman I 295). Düring 1961, 254, verweist u.a. auf Anal. Post. I 3, 72 b 18; Phys. I 8, 191 a 34, und meint, Ar. benutze diese Formel gewöhnlich, um eine Auffassung anzugeben, die beträchtlich von der Doktrin der Akademie abweiche, aber dies ist gerade hier nicht der Fall. Von dieser emphatischen Betonung der eigenen Auffassung ist der Verweis auf Äußerungen, die er anderswo gemacht hat, zu unterschieden, z.B. Pol. VII 14, 1333 a 20; a 24. Dagegen zu bescheidener Abschwächung der eigenen Äußerung: Vahlen 1911, I 276f.

12, 1 (a 39) „aus der Erfahrung" (*διὰ τῶν ἔργων*). Ergänzt durch „theoretische Betrachtung" (*κατὰ τὸν λόγον*) b 6, wie auch 4, 1326 a 25-29 (s. zu a 28); 14, 1333 b 14-16, vgl. EE I 6, 1216 b 26-28; Met. Λ 7, 1072 a 22, s.o. Bd. 1, zu I 5, 1254 a 20. Zur Berufung auf die Erfahrung: Pol. VII 4, 1326 b 12; 11, 1330 b 34; VIII 5, 1340 a 21; II 8, 1268 b 38f.; als Einwand

gegen eine (platon.) Theorie 5, 1264 a 5f. - vielleicht angeregt durch Plat. Rep. V 473 a 5-b 1. Die Erfahrungstatsachen werden bisweilen geradezu personifiziert (wie sonst die Natur: Ar. I 5, 1254 b 27), wenn ihnen zugesprochen wird, dass sie bestimmte Prinzipien bestätigen: VII 14, 1334 a 5; E N II 1, 1103 b 2; Meteor. I 13, 349 b 35 - dies begegnet auch sonst, vgl. Plat. Leg. III 683 e 9; VII 814 d 1. Ar. ist normalerweise sparsam mit Lob, aber in VIII 5, 1340 b 6 hat er nur Gutes über Musiktheoretiker zu sagen, weil sie die Bestätigung für ihre Darlegungen aus den tatsächliche Vorgängen (*ἐκ αὐτῶν τῶν ἔργων*) nehmen; dieses Vorgehen wurde also auch von anderen befolgt, vgl. Xen. An. VII 7, 43 *ἐκ τῶν ἔργων καταμανθάνειν*.- Bisweilen hat *λόγοι* die Bedeutung ‚Äußerungen' (vgl. *τὰ λεγόμενα*: E N I 8, 1098 b 10): wenn sie wahr sind, stimmen sie mit den Erfahrungen überein: X 1, 1172 b 3-7; aber Äußerungen über Emotionen und Handlungen sind generell weniger überzeugend als die Erfahrungen und widersprechen ihnen bisweilen: a 34-36, vgl. 9, 1179 a 21; IX 8, 1168 a 35, vgl. Gegensatz *λόγοι* - *πράγματα* De gen. et corr. I 8, 325 a 17f.

Auch mit der Berufung auf die Erfahrung macht Ar. deutlich, dass sein bester Staat keine Utopie sein soll, Ar. stellt sich nicht nur der Realität, sondern analysiert sie, um daraus Schlüsse zu ziehen, s.o. 67f. Er glaubte an die „normative Kraft des Faktischen". D. Hume, A Treatise of Human Nature, Part II, Book 3, sect. 1 hat den in Moralsystemen unbemerkten Übergang von Sätzen mit der Kopula „is" zu solchen mit der Kopula „ought" bloßgestellt - das sogen. „Hume's Law". Dieses machte „eine Ethik als Wissenschaft vom eigentlichen Lebensziel des Menschen ... unmöglich": G. Patzig, Ethik ohne Metaphysik, Göttingen ²1983, 42. Argumente gegen die Anwendung auf Ar.: J. Owens, The KALON in Aristotelian Ethics, in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 274f.; gegen die uneingeschränkte Gültigkeit von Hume's Law: Lloyd 1996, 201-204.

12, 1 (a 40) „dass man charakterliche Vorzüglichkeit nicht durch die äußeren (Güter) erwirbt und bewahrt, sondern diese durch jene". Mit ‚erwerben und erhalten', präzisiert Ar. die vieldeutige Angabe ‚größten Umfang' (a 38) und erweitert sie über den offensichtlich zunächst damit assoziierten Aspekt ‚Besitzen' hinaus.

Erwerb charakterlicher Vorzüglichkeit: 1323 b 28f.; u. 14, 1333 a 14f. (s. Anm.); vgl. Plat. Rep. IV 444 e 4; zum Thema s. Thuk. I 123, 1 *πάτριον γὰρ ὑμῖν ἐκ τῶν πόνων τὰς ἀρετὰς κτᾶσθαι* (Rede der Korinther, *ὑμῖν* sind die Spartaner).- Erwerb von Gütern durch charakterliche Vorzüglichkeit: Ar. II 9, 1271 b 7-9 (über Spartaner); Erwerb von Reichtum, vgl. VII 13, 1332 a 15f.; 15, 1334 b 2 (s. dort Anm. und zu b 5); Plat. Apol. 30 b 2-4; Leg. I 631 b 4-d 2; Isokr. 8, 32, vgl. 2, 32: *δόξῃ μὲν χρήματα κητά, δόξα δὲ χρημάτων οὐκ ὠνητή*. ‚erhalten' gesteigert zu ‚vermehrt': Plat. Kriti. 121 a 5: Reichtümer *μετὰ ἀρετῆς αὐξάνεται*.

Ar. hätte die negative Seite des Arguments, dass man die äußeren Güter durch charakterliche Vorzüglichkeit erwirbt und erhält, hinzufügen können: und man verliert sie oder leidet anderen Schaden ohne diese, vgl. Protr. B 3-4: Wertlose Menschen, die äußere Güter bekommen, halten sie für wertvol-

ler als die Güter der Seele; aber je mehr sie diese äußeren Güter besitzen, ohne über phronēsis zu verfügen, umso mehr Schaden leiden sie, vgl. E N IV 1124 a 26–b 5; Plat. Leg. II 661 b 4ff.; III 688 b 6–c 1; vgl. Eythd. 281 b 4ff.: wer viel besitzt, aber keinen Verstand hat, kann davon keinen Nutzen ziehen, vgl. Men. 88 a; Demokrit 68 B 77; Ar. VII 15, 1334 a 26–34: im Überfluss von Gütern braucht man viel Gerechtigkeit, s. Anm.

Dieser zweite Teil des Arguments, nämlich dass Menschen die äußeren Güter durch charakterliche Vorzüglichkeit erwerben und erhalten, wird durch 1323 b 12 in Frage gestellt, wo Ar. das Problem aufwirft, ob man den Gütern der Seele auch Nutzen zuschreiben soll; er steht in gewissem Widerspruch zu b 27 (vgl. auch 13, 1332 a 29–32), wonach die Güter außerhalb der Seele durch Zufall und glückliche Fügung – und nicht die seelischen Qualitäten – hervorgebracht werden; er ignoriert, dass – wie Ar. später ausführen wird – ein solcher Gebrauch seelischer Qualitäten zum Erwerb äußerer Güter ein tiefgreifendes und folgenreiches Missverständnis ist, vgl. die Kritik an Sparta 15, 1334 b 2f., vgl. E E VIII 3, 1249 a 14–16: wer glaubt, man müsse aretai um der äußeren Güter willen haben, tut in akzidenteller Weise das Vollkommene. Diese Bedenken gegen Ar.' Argument in 1323 a 40 verraten den stark rhetorischen Charakter dieses Einleitungskapitels: sentenziös ist hier ein Gegensatz formuliert, wo in Wirklichkeit Differenzierungen am Platz sind.

Die Verbindung von ‚erwerben' und ‚erhalten' ist auch in anderen Zusammenhängen gebräuchlich, generell für Güter: Pol. III 4, 1277 b 25; Thuk. II 62, 3; Xen. Mem. II 4, 2; [Ar.] Rhet. ad Alex. 2, 1422 a 4f.; Ar. Rhet. I 8, 1366 a 37; bei Glück: E N I 1, 1094 b 9; vgl. V 3, 1129 b 17; Plat. Leg. VIII 846 d 6; Polit. 287 e 5f.

12, 5 (b 1) „glücklich .. sind eher die Menschen, die .. sich im Glanz von Charakter und Vernunft auszeichnen, aber im Besitz äußerer Güter Maß halten." Diese Belehrung erteilte Solon dem Kroisos: Her. I 32, 5-6; vgl. hier Bd. 2, zu II 7, 1266 b 24. Plat. Leg. V 742 e 6: man kann nicht *sehr* reich und gut sein; VIII 836 a 1: das Verbot übermäßigen Besitzes trägt zu besonnener Mäßigung (*σωφροσύνη*) bei; IX 918 d: die Menge wählt unersättlichen statt maßvollen Gewinn. Statt ‚Maß halten' vertritt Plat. eine radikalere Position, die dem Glücklichen äußere Güter verweigert: die wirklich Reichen erfreuen sich *nicht* des Besitzes von Gold, sondern eines guten und vernünftigen Lebens, Rep. VII 521 a 2ff.

„einerlei ob das glückliche Leben in Lustempfindung (*χαίρειν*) oder charakterlicher Vorzüglichkeit oder beidem besteht". Vgl. schon die Gegenüberstellung der beiden Lebensformen, von denen die eine Jagd nach dem Vergnügen (*ἡδύ*), die andere dem Guten (*ἀγαθόν*) ist: Plat. Gorg. 500 d 6ff., vgl. Leg. II 662 d 4ff. Gigon zu a 38–b 6 vergleicht SVF III 21. Zur Auffassung, Glück sei Lustempfindung s. Ar. E N I 2, 1095 a 22f. (und Reichtum, Ansehen); vgl. II 6, 1113 a 34: Lust erscheint gut, obwohl sie es nicht ist; man wählt das Lustvolle als sein es gut; vgl. die Auffassung von Eudoxos: X 2, 1172 b 9ff.; Aristipp 225 M; in der krassen Form als Triebbefriedigung:

Kallikles bei Plat. G o r g. 494 c 2f.: „dass man alle anderen Begierden hat, sie befriedigen kann und im Genuss von Lust glücklich ist“, vgl. e 10f.; 495 b 3f.; d 3: Kallikles von Acharnai erklärt, dass das Lustvolle und Gute identisch sei, vgl. 492 c 4ff., vgl. R e p. VI 505 c 6, vgl. die Beschreibung sizilianischen ‚Glücks‘ e p. 7, 326 b 6–c 1; wie Kallikles Polyarchos bei Aristoxenos fr. 50 W., vgl. die Darstellung der einen Frau durch Prodikos bei Xen. M e m. II 1, 23-26, die jede Lust verspricht und die ihre Freunde *Eudaimonia* nennen. Dagegen weist Ar. gleich zu Anfang von E N (I 3, 1095 b 16–22) vulgäre Lust als Inhalt von Glück zurück, vgl. X 10, 1179 b 13ff.: diejenigen, die den Affekten ergeben sind und die zu ihnen passenden Lüste verfolgen, verkennen das, was im wahren Sinne Lust gewährt. Ar.' Position: Glück ist begleitet von Lustempfindung: P o l. VIII 3, 1338 a 6 (s. Anm.); E N VII 14, 1153 b 14ff.: alle glauben, das glückliche Leben sei von Freude begleitet, vgl. 12, 1152 b 6f.: deswegen nennen sie den wirklich Glücklichen, *μακάριον*, nach ‚sich freuen', *χαίρειν* – wie hier 1323 b 1; *χαίρειν* für Lust vgl. Plat. P h i l. 21 b,c; von fleischlicher Lust (*σωματικαὶ ἡδοναί*) unterschieden: Ar. E N II 2, 1104 b 5, aber nicht VII 12, 1152 b 17.

Glück setzt aretē voraus, s.u. zu 1323 b 21. Glück besteht in aretē und Lust, vgl. Plat. L e g. II 664 b 8; Ar. VIII 5, 1339 b 17-19; E E I 1, 1214 a 7f.; E N I 8, 1099 a 7ff., bes, a 24ff.; VII 14, 1153 b 9–19. Zur Lust des Guten vgl. IX 8, 1169 a 22. Zur Vorläufigkeit dieser Argumentation von P o l. VII 1 gehört, dass Ar. die Frage hier offenlässt und erst später behandelt, s.u. zu VIII 5, 1339 b 32 und b 33. Glück besteht auch nicht eigentlich in aretē, sondern in entsprechendem Handeln: 1, 1323 b 22, s. Anm.

Hinsichtlich der These, dass P o l. VII 1 vom P r o t r. abhängt, ist zu bedenken, dass Ar. in P o l. VII 1 nicht auch die Lust, die das Leben der Theorie bringt, einschließt, wie es das Hauptanliegen des P r o t r. ist (vgl. B 91 *τὴν γιγνομένην ἀπὸ τοῦ φρονεῖν καὶ θεωρεῖν ἡδονήν*) und die häufig als die dritte Alternative genannt wird: P r o t r. B 94 (vgl. die Paralleltexte S. 141); B 95; E E I 1, 1214 a 32 (und Dirlmeier zu a 31), wo hinzugefügt wird, dass für einige Glück in allen, zwei oder einem einzigen dieser drei besteht, vgl. II 1, 1218 b 34; E N I 3, 1095 b 14–1096 a 5; 8, 1098 b 23–25; M M I 3, 1184 b 5f.; R h e t. I 5, 1360 b 14f.

12, 5 (b 2) „eher ... aber nicht“ (*μᾶλλον - ἤ*). Bei *μᾶλλον - ἤ* ist „öfter ... das 2. Glied völlig negiert“, vgl. Classen-Steup zu Thuk. I 73, 2.- Ar. hätte auch den Fall beschreiben können, dass man aretē nicht besitzt, *weil* man äußere Güter im Überfluss hat: R h e t. II 16, 1390 b 32ff.; 2, 1378 b 28f.; P o l. IV 11, 1295 b 6ff. (s. Bd. 3, z.St. und zu b 9; b 15). Reichtum und aretē vertragen sich schlecht: Solon 15 IEG.

12, 6 (b 3) „bis zum Äußersten gehen, um sich im Glanz von Charakter und Vernunft auszuzeichnen“ (*τὸ ἦθος μὲν καὶ διάνοιαν κεκοσμημένοις εἰς ὑπερβολήν*). Die richtige Verhaltensweise wäre *Übermaß* in seelischen Qualitäten und *Mitte* bei äußeren Verhältnissen – gegenübergestellt dem von vielen angestrebten Übermaß in äußeren Verhältnissen bei *Mangel* an seelischen

Qualitäten, vgl. zum Schema E N II 5, 1106 b 5ff. Vgl. P r o t r. B 90: wahres Leben ist die Lust, die vom Gebrauch der Seele stammt, vgl. B 99.

„bis zum Äußersten" (*εἰς ὑπερβολήν*). In P o l. III 17, 1288 a 27 nimmt Ar. mit diesem Wort a 17f.: „dass seine Qualität die aller anderen übertrifft" auf, vgl. Plat. L e g. V 739 d 4.

„Charakter und Vernunft" (*ἦθος - διάνοια*). *Ēthos* und *dianoia* sind die Oberbegriffe für zwei Vermögen der menschlichen (dazu s.u. zu 14, 1333 a 16) Seele; vgl. die Unterscheidung der aretai als ethisch bzw. dianoetisch, wobei ethisch die des irrationalen Seelenteils, der zugleich am logos teilhat, sind (Charakter, ēthos, als die bestimmte Ausbildung des begehrenden Teils, *ὄρεξις*: E N VII 2, 1139 a 32-35; s.u. zu P o l. VII 15, 1334 b 20; Nussbaum 1986, 307-309) und dianoetisch die des rationalen Seelenteils: E E II 1, 1220 a 4-12; E N I 13, 1102 b 30-1103 a 10, vgl. VI 2, 1138 b 35-1139 a 1 *τὰς δὴ τῆς ψυχῆς ἀρετὰς διελόμενοι τὰς μὲν εἶναι τοῦ ἤθους ἔφαμεν τὰς δὲ τῆς διανοίας*. Nach den Beispielen, die E N I 13, 1103 a 5 gegeben sind (*σοφία, φρόνησις*), sind dabei dianoetisch sowohl die Qualitäten des theoretischen wie des praktischen logos (s.u. P o l. VII 14, 1333 a 25), während Ar. im vorliegenden Zusammenhang (1323 a 32-34), mit dianoia praktische Vernunft, phronēsis, meint, s. b 22 und Anm. zu b 21; Schütrumpf 1970, 23ff. Vgl. III 11, 1281 b 7, wo *διάνοια* vorausgehendes *φρόνησις*, b 4, aufnimmt. Für die Rolle beider bei ethischem Handeln s.u. zu VII 13, 1331 b 26; P o e t. 6, 1449 b 38-1450 a 2; Schütrumpf 1970, 82-85. S.u. zu VIII 2, 1337 a 38.

„im Glanz von" (*κεκοσμημένοις*). Vgl. P r o t r. B 2 *καὶ γὰρ σῶμα οὐ τὸ λαμπρὸ κεκοσμημένον ἐσθῆτι φαίη τις ἂν εἶναι μακάριον* ... Die Gegenüberstellung von teurem äußerem Schmuck und Besitz seelischer Qualitäten, auf die es ankommt, scheint ein Topos gewesen zu sein, vgl. Anon. Jamblichi 4, 6 (Vors. II 402, 12f.) *ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός ... οὐκ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται, ἀλλὰ τῇ αὐτοῦ ἀρετῇ*; vgl. Plat. P h a i d. 114 e 4 *κοσμήσας τὴν ψυχὴν οὐκ ἀλλοτρίῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῆς κόσμῳ, σωφροσύνῃ τε καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἀνδρείᾳ καὶ ἐλευθερίᾳ καὶ ἀληθείᾳ*; Xen. K y r. VIII 1, 21 *μάλιστα κεκοσμημένον τῇ ἀρετῇ* über Kyros, der sich den Regierten so als Vorbild präsentierte, vgl. II 4, 6; A n. VII 7, 41f.; Demetr. von Phaleron 76 SOD: *ἄνθρωπος παιδείᾳ κεκοσμημένος*, noch Cic. P r o C a e l. 17 (39): wer Versuchungen widersteht und nur tut, was Preis verdient, *hunc ... divinis quibusdam bonis instructum atque ornatum puto*. Wie bei Ar. der ‚Schmuck' auf die seelischen Qualitäten übertragen ist, so findet sich diese Übertragung bei den glänzenden Edelmetallen: Plat. R e p. VII 521 a 3f.: *οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος*, vgl. III 416 e 4ff.: die Wächter haben Gold und Silber als göttliche Gabe immer in der Seele, wiederholt VIII 547 b 5. Der Grundgedanke ist: Gerechtigkeit ist wertvoller als viel Gold, I 336 e 7, vgl. Eur. P h o e n. 552ff.: man braucht nicht die Schätze des Tyrannen; für den Maßvollen reicht Mäßiges. Vgl. Reichtum soll man nicht im Haushalt, sondern in der Seele haben, Anti-

sthenes bei Xen. Symp. 4, 34; 43; 64 (= SSR V A 82; 13). Beispiel für Schmuck mit äußeren Gütern wäre der Mederkönig Astyages: Xen. Kyr. I 3, 3, vgl. II 4, 1: Kyaxares forderte, dass Kyros mit kostbaren Gewändern erscheint, Kyros glaubt, dass er ihn mehr ehre, wenn er mit Schweiß und Eifer geschmückt käme (5f.), vgl. An. I 9, 23.

„Besitz äußerer Güter“ (τὴν ἔξω κτῆσιν τῶν ἀγαθῶν). Zur Stellung von ἔξω, welches ἀγαθῶν qualifiziert (vgl. b 27), vgl. Vahlen 1872, 215-218, hier zur Hiatvermeidung?- „Güter“. Hier wird Güter zum ersten Mal anstatt von „Teile“ benutzt, s.o. a 25 mit Anm., dort auch zur Gütereinteilung.

„Maß halten.“ Zur Mitte bei Besitzverhältnissen s. diesen Komm. Bd. 3, zu IV 11, 1295 b 4, s.u. VII 4, 1325 b 37; vgl. EN X 9, 1179 a 5; a 9-13; Ps.-Plat. Def. 415 d 1 πλοῦτος κτῆσις σύμμετρος πρὸς εὐδαιμονίαν.

12, 9 (b 6) „theoretische Betrachtung“ (κατὰ τὸν λόγον). Manche Behauptungen werden dagegen auch ohne theoretische Herleitung (καὶ ἄνευ λόγου) von allen geteilt: EN V 6, 1131 a 13f. Hier ergänzt die theoretische Ableitung das Argument aus den „Tatsachen“ (διὰ τῶν ἔργων, 1323 a 40).

12, 11 (b 7) „Begrenzung“. Vgl. die Erörterung der Begrenzung (ὅρος) des Ausmaßes von Gütern wie Besitz EE VIII 3, 1249 a 24-b 3; EN VII 14, 1153 b 21-25, vgl. Met. α 2, 994 b 13; Begrenzung der Zahl der Freunde (die ja gleichsam Werkzeuge zum Handeln sind: EN I 9, 1098 b 33f.) für Glück: IX 9, 1170 b 22-28. Verknüpfung der Bestimmung ‚für etwas‘ (ἕνεκά του) und Begrenzung: De anim. I 3, 407 a 23-25; bei Handlungen s. Met. Θ 6, 1048 b 18ff. Das Argument, dass das Überschreiten solcher Grenzen schadet, begegnet auch sonst: Xen. Poroi 4, 5: Man kann angeben, wieviele Gespanne und Arbeitskräfte zur Bearbeitung des Landes ausreichen; wenn jemand aber mehr als die hinreichenden einsetzt, rechnet man dies als Verlust; vgl. Kyr. VIII 2, 21f.: Kyros erklärt Kroisos, dass er nur soviel besitzt, wie für seine Bedürfnisse genügt; man könne nicht mehr als nötig essen, sonst würde man platzen, nicht mehr als nötig Kleidung tragen, sonst würde man ersticken. Ar. geht hier durch eine Differenzierung darüber hinaus: beim *Ziel* soll man sich keine Begrenzung setzen lassen, wohl aber bei den *Mitteln*: I 9, 1257 b 25-28 (s. Bd. 1, zu b 23); auch ein Werkzeug ist so begrenzt, vgl. dazu 8, 1256 b 35 (s. Bd. 1, zu b 30), im Zusammenhang von Besitz. Warum hat Ar. in VII 1 nicht auf I 8/9 verwiesen? Jedenfalls setzt die Kürze in VII 1 eine frühere Behandlung voraus, Düring 1961, 255 verweist auf Protr. B 8.- Der Hinweis auf die Begrenzung ist nicht zu verwechseln mit dem Argument gegen den regressus ad infinitum Protr. B 42, unrichtig Jaeger 1923, 293.

Die Vorstellung der Begrenzung benutzt Ar. im politischen Zusammenhang Pol. VII 4, 1326 a 35ff.: bei der Bestimmung der Größe der polis verweist er u.a. auf Werkzeuge, die bei einer bestimmten Größe ihre Brauchbarkeit verlieren - die polis hat ja eine Aufgabe (ἔργον): a 13, vgl. 6, 1327 b 6 bei der *Größe* der Seemacht (σύμμετρον).

12, 12 (b 8) „alles, was nützlich ist, ist (so) für etwas.“ Überliefert ist

πᾶν δὲ τὸ χρήσιμόν ἐστιν. Newman versteht: „and everything that is useful (...) belongs to the class of things whose, etc." Aber dann würde diese letzte Bemerkung sich nur auf die nützlichen Dinge beziehen, nicht auch auf die äußeren Güter, über deren Begrenzung Ar. hier doch spricht, vgl. die Gegenüberstellung mit denen der Seele b 10. Die einfachste Änderung des überlieferten Textes hat Vahlen 1872, 201 vorgeschlagen, der ἔς τι (Immisch εἴς τι) anstatt überliefertem ἐστιν schreibt. Für χρήσιμος ἔς, εἴς vgl. I 8, 1256 b 29; V 11, 1314 a 4; E N VIII 7, 1158 a 30; De part. anim. IV 11, 691 a 32ff.; Rhet. II 1, 1377 b 30; Plat. Prot. 326 b 4, vgl. Ar. E N I 3, 1096 a 7 χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν (über Reichtum); Nutzen fällt unter die Kategorie des πρός τι: I 4, 1096 a 26; so sind Glücksgüter auf das Glück bezogen und erfahren von dort ihre Begrenzung: VII 14, 1153 b 21-25.- Das Prädikat muss aus dem Subjekt ergänzt werden, vgl. dafür Newman zu Pol. VII 4, 1326 a 34 ἧς.

„ein Übermaß dieser (Güter) muss entweder schaden oder ohne Nutzen für ihre Besitzer sein." ‚Ohne Nutzen sein', dies führt o. 1323 b 5f. fort, vgl. E N VII 14, 1153 b 21-25: Glücksgüter werden mit Glück gleichgesetzt, aber im Übermaß schaden sie eher. Vgl. De gen. anim. IV 4, 772 a 10ff. über Samen und Feuer: wenn man mehr und mehr hinzufügt, wird man nichts mehr erreichen, sondern eher zerstören. Dies war eine Erfahrungstatsache, vgl. o. zu 1323 b 7. Zum Problem, dass die äußeren Güter für ihren Besitzer gut sind, s.u. zu 13, 1332 a 21.- „ohne Nutzen" (μηθὲν ὄφελος ... αὐτῶν). Übergang vom Relativsatz zu selbständigem Satz, mit Demonstrativ- anstelle von Relativpronomen s. I 5, 1254 b 17f.; Kühner-Gerth II 434 Anm. 3.

12, 14 (b 10) „bei den Gütern der Seele: je weiter man hier bis zum Extrem geht". Vgl. E N II 6, 1107 a 23; IV 3, 1123 b 13ff. (Megalopsychia).

12, 17 (b 11) „Nützlich sein" (χρήσιμον εἶναι). Aretē nützt: Pol. VII 15, 1334 a 16, vgl. b 2ff.; II 9, 1271 b 3; E E VII 1, 1234 b 23f. „man sagt"; De part. anim. I 1, 642 a 30; E N IX 9, 1169 b 11f. ἔστιν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ εὐεργετεῖν, vgl. IV 1, 1120 a 11. Rhet. I 8, 1366 a 36ff. definiert aretē als die Fähigkeit, Güter zu beschaffen und zu erhalten, und als δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων und entwickelt eine Rangfolge der aretai: die bedeutsamsten sind diejenigen, die anderen am meisten nützen, wie Tapferkeit: b 3ff.; Probl. XXVII 5, 948 a 31-34 (außerhalb philosophischen Zusammenhangs: nichts bringt mehr Gewinn als Tapferkeit: Xen. Kyr. VII 1, 18, vgl. Symp. 4, 13; Mem. IV 6, 10) bzw. Gerechtigkeit: Ar. E N V 3, 1129 b 26-1130 a 8, vgl. Rhet. I 6, 1362 b 27ff.: Gerechtigkeit dient dem Gemeinwohl, vgl. 9, 1366 b 5-7: Tapferkeit und Gerechtigkeit nützen. Unter denjenigen, die mit aretē handeln, liebt man am meisten die Freigebigen, ὠφέλιμοι γάρ: E N IV 1, 1120 a 21f. In Pol. VII 1 geht es offensichtlich nicht um den Nutzen *für andere*, sondern für *den Handelnden selber*, vgl. VII 14, 1333 b 10, bes. 15, 1334 a 16ff.: „Nützlich [χρήσιμοι] für Muße ... sind diejenigen guten Eigenschaften ..." Es war - auch nach Ar. (De part. anim. I 1, 642 a 30) - die sokratische Position, dass aretē

nützt, vgl. Plat. P r o t. 333 d ff.; G o r g. 477 e 3ff.; 499 d; M e n. 87 e 3; H p. m a. 295 c 3; E u t h y d. 279 b 5ff.; R e p. I 345 a 3–7; IV 444 e 7ff.; IX 588 e 3ff. u.ö., vgl. V 457 b 4f. – gegenüber denjenigen, die dies in Frage stellten, vgl. Aristoph. N u b. 1061 *ἐπεὶ σὺ διὰ τὸ σωφρονεῖν τῷ πώποτ' εἶδες ἤδη ἀγαθόν τι γενόμενον;* In ihrem Nutzen zeigt aretē ihre positive Wirksamkeit (vgl. Ar. III 10, 1281 a 19f.: „es ist nicht eine positive Eigenschaft, die ihren Besitzer zugrunde richtet") – dies ist die Betrachtung von aretē in ihrer objektiven Funktion. Ar. erkennt eine Ambivalenz in dieser Hinsicht, da aretē, die um etwas anderen willen gewählt wird, auch um ihrer selbst willen gewählt werden kann, vgl. E N I 5, 1097 b 2–5: Ehre, Lust, Geist und jede aretē wählen wir auch *um ihrer selbst willen* ..., aber wir wählen sie auch *um des Glückes willen*, da wir glauben, *durch sie* glücklich sein zu können, vgl. 4, 1096 b 18–19: gewisse Güter, „wenn wir sie auch um eines anderen Zieles willen verfolgen, könnte man gleichwohl zu den Gütern an sich rechnen"; V 3, 1129 b 17, s.o. 136 Anm. 7; u. zu VII 2, 1325 a 5. Aretē um ihrer selbst willen wählen, vgl. E N II 3, 1105 a 32, d.h. man wählt sie, weil dies kalon (s.u. zu b 12) ist: E E VIII 3, 1249 a 2–6; E N I 8, 1099 a 17–22; III 10, 1115 b 12f.; IV 4, 1122 b 6f. u.ö.

12, 16 (b 12) „vollendeten Wert in sich selber" (*τὸ καλόν*). S. Bd. 2, zu III 9, 1281 a 2 (wo E E VIII 3, 1248 b 16–23; M e t. Λ 7, 1072 a 34f. hinzuzufügen ist); vgl. u. P o l. VII 2, 1325 a 5f.; 3, 1325 a 27; vgl. a 33 über Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung; Gegensatz ‚notwendig': u. 13, 1332 a 11; 14, 1333 a 32f.; IV 4, 1291 a 17, s. Bd, 3, z.St. und zu V 10, 1311 a 4, vgl. u. zu VII 3, 1325 a 25, vgl. P r o t r. B 42 und Düring S. 209. Es ist das gemeinsame Merkmal der aretai, dass man sie um des *kalon* willen ausführt: E N IV 4, 1122 b 6f.; das Kapitel über aretē R h e t. I 9, bes. 1366 b 23ff., ordnet die Erörterung weitgehend dem *καλόν* unter; danach wird das *kalon* um seiner selbst willen gewählt: 1366 a 33 *καλὸν μὲν οὖν ἐστίν, ὃ ἂν δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετὸν ᾖ;* 6, 1362 b 8 *τῶν δὲ καλῶν τὰ μὲν ἡδέα, τὰ δὲ αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ αἱρετά ἐστιν*, differenzierter P o l. VII 13, 1332 a 13 *τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν*, s. Anm. J. Owens, The KALON in Aristotelian Ethics, in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 261–277, klärt nicht alle Fragen, die sich hinsichtlich der aristot. Verwendung von *kalon* stellen.

„sofern man ..." zeigt eine gewisse Zurückhaltung, aretē Nutzen beizulegen, das ist wohl in der Möglichkeit von eigennützigem Missbrauch von aretē begründet, vgl. II 6, 1271 b 3–10: die Spartaner benutzten kriegerische aretē zum Gewinn von Macht und äußeren Gütern und stellten diese damit über aretē, vgl. VII 14, 1333 b 10 *τὰς χρησίμους εἶναι δοκούσας καὶ πλεονεκτικωτέρας (ἀρετάς);* E E VIII 3, 1249 a 14–16.

12, 18 (b 13) „der beste Zustand aller Gegenstände in ihrem Rangverhältnis zueinander ..." Angewandt auf die vorliegende Frage heißt dies, dass auch in ihrem besten Zustand, d.h. bei größtem Reichtum bzw. höchster aretē, die Hierarchie von Reichtum bzw. aretē unverändert bleibt. Zur Sache s. R h e t. I 7, 1363 b 21-26 (Umkehrung 1364 a 37–b 2); vgl. T o p. III 2, 117 b 33–

39 (Umkehrung 3, 118 b 4-9), mutatis mutandis E E II 1, 1219 a 6-11; P o l. III 12, 1282 b 31-1283 a 1.- Gesundheit, Schönheit u.ä. sind der beste Zustand (*ἀρεταί*) des Körpers: R h e t. I 5, 1360 b 21f.; 1361 a 2f.; b 3ff.; 6, 1362 b 14f.; Reichtum ist der beste Zustand des Besitzes: b 18; P o l. I 13, 1259 b 20; die Charaktertugenden sind der beste Zustand der Seele: R h e t. I 6, 1362 b 12-14.

Ross (OCT) hat den Text höchst eigenwillig geändert, wobei er das gut bezeugte Idiom der Umstellung des Beziehungswortes des Relativpronomens in den Relativsatz (s.u. 6, 1327 a 30 *ἣν δὲ ... πόλιν*; VIII 1, 1337 a 24; 3, 1338 a 22; 5, 1339 b 38, vgl. weitere Belege Vahlen 1872, 206; Kühner-Gerth II 418 d; 419.4) hier wie auch 2, 1324 a 24 *καθ' ἣν τάξιν* unnötigerweise beseitigt. Der bei *ἀκολουθεῖν* zu erwartende Dativ wäre das aus dem Relativsatz zu entnehmende *διαστάσει* (Vahlen 1872, 207); andernfalls ist *διάστασιν* Apposition zu *ὑπεροχήν*, das es in synonymer Bedeutung aufnimmt.- *ἀκολουθεῖν* vgl. Schütrumpf 1970, 47 Anm. 4; mit Präposition *κατὰ* vgl. 13, 1332 b 15 und Susemihl-Hicks zu b 16; E N II 1, 1103 b 23.

„von deren bestimmten Zuständen wir sprechen." Genauer: „von denen wir eben diese als Beschaffenheiten bezeichnen". *αὐτὰς ταύτας* (*ταύτας* nicht zu streichen, so Ross) ist Objekt, *διαθέσεις* Prädikatsnomen.

12, 21 (b 16) „die Seele wertvoller als Besitz und der Körper." S.u. 15, 1334 b 27 und Anm. Dies ordnet die 1323 a 25 unterschiedenen Klassen der Teile des Glücks nach ihrem Rang ein, s. IV 4, 1291 a 24, s. Bd. 3, Anm.; impliziert I 13, 1259 b 18-21: die Ökonomik muss sich mehr um die Seele als den Besitz kümmern. Die Seele ist *wertvoller* (*βέλτιον, τιμιώτερον*) als der Körper: T o p. III 1, 116 b 12f.; vgl. P r o t r. B 61. Isokr. 15, 290; Plat. hatte sich schon so ausgedrückt: G o r g. 512 a 5f. *ἐν τῷ τοῦ σώματος τιμιωτέρῳ, τῇ ψυχῇ*, vgl. L e g. V 731 c 5f.; 743 d 6f.; e 3-6, vgl. 726 a 6: die Sele ist das Göttlichste, nach den Göttern muss man sie am ehesten ehren (*τιμᾶν*), dort 727 a 7-728 d 2 bestreitet er einem Verhalten, das nicht der Seele den höchsten Rang einräumt, die Qualifikation ‚wertvoll'. Vgl. weiterhin zum Rang der Seele Plat. P r o t. 313 a 2ff.; C h r m d. 156 e 6ff.; e p. 8, 355 b 3f. Wie die Seele von höherem Rang als der Körper ist, so die Mitgliedschaft im Rat der Alten (in Sparta) wichtiger als der Sieg bei gymnastischen Wettkämpfen: Xen. L a c. 10, 3.

Der Rang der zugeordneten Güter entspricht dem: Plat. L e g. III 697 b 3 *τιμιώτατα μὲν καὶ πρῶτα τὰ περὶ τὴν ψυχὴν ἀγαθὰ κεῖσθαι*, danach folgen die des Körpers (vgl. S y m p. 210 b 7; Xen. S y m p. 8, 12) und zuletzt die äußeren, vgl. Plat. R e p. I 336 e 7: Gerechtigkeit viel *wertvoller* (*τιμιώτερον*) als viel Gold; vgl. IX 591 b 4-7: *wertvoller* als der Körper; e p. 8, 355 b 3f.; Ar. E E II 1, 1218 b 32f. verglichen mit den äußeren Gütern sind *αἱρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ*; vgl. E N I 8, 1098 b 14, wo die Güter der Seele als die *κυριώτατα* bezeichnet werden; entsprechend ist die Umkehrung dieses Ranges schändlich und lächerlich: P r o t r. B 3.

„ihrem Wesen nach". So übersetze ich das Neutrum *τιμιώτερον*, s.u. 4, 1326 b 3; 7, 1328 a 7; 11, 1330 b 19; vgl. Bd. 2, zu II 7, 1267 b 1.

12, 21 (b 17) „sowohl schlechthin als auch für uns." Vgl. Rhet. I 8, 1366 b 36, wo ‚schlechthin' erläutert wird: was man für das Vaterland tut, während man seine eigenen Interesssen vernachlässigt; III 19, 1419 b 16f., vgl. EE VII 2, 1237 a 1; EN I 11, 1101 b 3 *ἢ ἁπλῶς ἢ ἐκείνοις*; VIII 4, 1156 b 12–14; Top. III 1, 116 b 8; Bonitz 77 a 21ff.

12, 24 (b 18) „(Güter des Besitzes und des Körpers) ihrer Natur nach um der Seele willen erstrebenswert". Bes. nahe kommt Plat. Leg. IX 870 b 2–c 1: Reichtum ist um des Körpers willen da und der Körper um der Seele willen, Reichtum ist daher der Natur nach um zweier Güter willen da (*ἀγαθῶν μὲν οὖν ὄντων ὧν ἕνεκα ὁ πλοῦτος εἶναι πέφυκεν*); vgl. Prot. 326 b 7; Apol. 29 d 8–30 a 2; Rep. IX 591 d 6–e 4 (dort auch gegen unbegrenzte Vermehrung von Besitz: d 7–9). Ar. Protr. B 24; EE VII 15, 1249 b 16–19: die Wahl oder der Erwerb der natürlichen Güter, wie die des Körpers, von Besitz oder Freunden, die am ehesten die Betrachtung Gottes ermöglicht, ist die beste.- „erstrebenswert". S.o. zu 1323 a 15. Man muss sich um den Körper wegen der Seele kümmern: Pol. VII 15, 1334 b 27 (s. Anm.); MM II 10, 1208 a 12ff.; De part. anim. I 5, 645 b 19.

Die Mittel - Zweck Relation war o. 1323 b 7ff. im Zusammenhang der Grenze des Nutzens hinsichtlich der *Größe eines Werkzeugs* eingeführt, hier geht es dagegen um das Rangverhältnis *verschiedener* Objekte zur Abweisung einer Perversion ihrer Zuordnung: „nicht die Seele wegen der äußeren Güter." Diese Perversion fand Ar. z.B. in Sparta: 15, 1334 b 2; gegen die Perversion, zur Bereicherung, aber nicht für Erkenntnis Gefahren auf sich zu nehmen: Protr. B 53, vgl. B 3. Sokrates fordert die Athener auf, hart mit seinen Söhnen zu sein, wenn sie sich dieser Perversion schuldig machen: Plat. Apol. 41 e 3–7.

„wählen ... nicht die Seele ihretwegen." Vgl. die Erfahrung o. 1323 a 40.

„von Natur." Die Natur diktiert, was alle *vernünftigen Menschen* tun müssen, in VII 8, 1328 a 22 (s. Anm.) bezieht sich ‚naturgemäß' ebenfalls auf die Mittel - Zweck Relation.

12, 28 (b 21) „jeder erreicht soviel Glück, wie er charakterliche Vorzüglichkeit und Vernunft besitzt." S.o. zu b 1, vgl. EN I 5, 1097 b 2–5; 6, 1098 a 16–18; 9, 1099 b 8 (die Auffassung ‚einiger'); 10, 1099 b 15–26; 11, 1101 a 14; III 1, 1117 b 10: „je mehr er die gesamte aretē besitzt und glücklicher ist ...", vgl. Pol. VII 8, 1328 a 38; 9, 1328 b 36; 1329 a 22f. - in der Elegie auf Plat. hatte Ar. diesem die hier zugrunde liegende Vorstellung zugeschrieben: Carmina fr. 2, 6 (Ross) *ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ*, vgl. Plat. Gorg. 470 e 9f.; Rep. I 354 a 4; IX 580 b 9. Die Bemerkung hier, zusammen mit b 24–26, erinnert an Plat. Leg. II 660 e 2: *ὁ μὲν ἀγαθὸς ἀνὴρ σώφρων ὢν καὶ δίκαιος εὐδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος*, wo Plat. hinzufügt, dass es einerlei ist, welche *körperlichen* Qualitäten er besitzt oder ob er *reich* ist oder nicht, vgl. 662 e 8; V 742 e 4 *σχεδὸν μὲν γὰρ εὐδαί-*

μονας ἅμα καὶ ἀγαθοὺς ἀνάγκη γίγνεσθαι - sehr reich und gut könne man dagegen nicht sein, vgl. 743 c 3. Diese Indifferenz (vgl. auch Xenokrates nach Ar. Top. VII 1, 152 a 7) gegenüber äußeren Gütern teilte Ar. hier nicht, vgl. 1323 b 41 - anders Bignone A&R 39, 1937, 226-228, der hier die platonisierende strikte Auffassung ausgedrückt finden will, dass Gutsein zum Glück ausreiche.

„soviel Glück, wie" (*τοσοῦτον ὅσον*). Vgl. die Abstufung im Grade von Glück E N III 12, 1117 b 10 *ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερος ᾖ*, vgl. X 6, 1177 a 4-6; beim Glück der Theorie 8, 1178 b 28-30. Die vorliegende Äußerung darf nicht so gedeutet werden, als konzediere Ar. für den besten Staat tiefgreifende Abstufungen von Glück (s.o. zu 1323 a 17); zwar gibt es bei aretē und dem entsprechenden Handeln Unterschiede nach ‚mehr' oder ‚weniger' (E N X 2, 1173 a 18-22), aber mit phronēsis sind die Anforderungen hoch gesetzt, vgl. Volpi in Bartlett-Collins (Hrsg.) 14: „there cannot be different degrees of *phronēsis*, but it can exist only insofar as it is ... perfect"; da phronēsis hier in Pol. VII 1 nicht auch theoretisches Wissen einschließt (s.u.), kann Ar. nicht auch das über das gewöhnliche Glück hinausgehende ‚göttliche' Glück (E N X 8, 1177 b 26ff.) meinen. In Pol. VII 8, 1328 a 37-b 2 erkennt er zwar an, dass einige Glück nur in geringem Maße oder überhaupt nicht erreichen können, aber das gilt nicht für den besten Staat, Ar. begründet dort mit diesen Unterschieden vielmehr die Existenz einer größeren Anzahl von Verfassungen, d.h. diese Unterschiede bestehen nicht in einer Verfassung; Ar. nimmt vielmehr an, dass diese in ihren Wertvorstellungen homogen sind, s.o. 76-81; 162.

„charakterliche Vorzüglichkeit und Vernunft" (*ἀρετή - φρόνησις*). Da *φρόνησις* selber eine aretē ist (E N VI 5, 1140 b 24f. u.ö.), muss die ihr gegenübergestellte aretē im engeren Sinne charakterliche Vorzüglichkeit sein (Göttling zu 217, 24). Zur Verbindung *ἀρετή - φρόνησις* s.o. zu b 3; sie ist gebräuchlich, s.u. b 33, vgl. Plat. Mx. 239 a 4; Rep. VIII 586 a 1, s. Bd. 2, zu III 4, 1277 a 14; zu 11, 1281 b 4; Bd. 1, zu I 7, 1255 b 21. Vgl. schon Thuk. VI 54, 5: *ἀρετή* und *ξύνεσις* (über Peisistratiden). Als Voraussetzung von Glück: Ar. E E I 5, 1216 a 38ff.; VIII 2, 1246 b 37f.; nach I 1, 1214 a 33; E N I 9, 1098 b 23 identifizierten manche Glück entweder nur mit aretē oder nur mit phronēsis, sie gehören aber notwendigerweise zusammen, vgl. VI 13, 1144 b 30-1145 a 6: aretē bewirkt, dass man das Ziel richtig setzt (vgl. 1144 a 6-9; III 8, 1114 b 23f.), phronēsis die Mittel zum Ziel, s.u. zu Pol. VII 13, 1331 b 29. Sie sind die Bestandteile der prohairesis: E N VI 2, 1139 a 33-35. Im eigentlichen (im Gegensatz zu naturgegebenen) Sinne ist man ohne phronēsis nicht gut: 13, 1144 b 16f., vgl. b 30-32, vgl. I 11, 1101 a 1 *ἀγαθὸν καὶ ἔμφρονα*.- Definition von phronēsis: „eine von Überlegung begleitete Haltung, die auf Handeln bezüglich dessen, was für einen Menschen gut oder schlecht ist, gerichtet ist": VI 5, 1140 b 4-6. Insgesamt Natali 2001, Kap. 1.- Nach E E I 4, 1215 b 1-4 streben diejenigen, die nur aretē bzw. nur phronēsis suchen, das Leben des Politikers bzw. Philosophen an -

dabei ist phronēsis die intellektuelle Kapazität des Philosophen, anders als hier 1323 b 22, wonach man danach *handelt* - contra Jaeger 1923, 291: „die im Sinne des späten Platon anstelle der *σοφία* gesetzte *φρόνησις*."

12, 30 (b 22) „und im Einklang damit handelt." Der Aspekt *Handeln* (dann b 32; 1324 a 1) war bisher nicht genannt, er fehlt in der Glücksdefinition IV 11, 1295 a 35-37. In VII 1 hatte Ar. nur vom *Besitz* der Güter gesprochen (1323 a 25-27; b 5; b 9f.) - Ar. hält Besitzen und Handeln auseinander: E N I 8, 1098 b 31-1099 a 7; C a t. 4, 1 b 27; S o p h. E l. 24, 179 b 5. Möglicherweise verstand Ar. ‚Handeln' in dem hier ständig benutzten Begriff ‚Leben' enthalten (*ὁ μετ' ἀρετῆς βίος* - ohne das Element ‚Handeln' - in den beiden folgenden Kapiteln: 2, 1324 a 26; 3, 1325 a 16), s.o. zu a 15; Vahlen 1911, I 240 Anm. zu Z. 4. Betont wird u. 3, 1325 b 11-14 die Fähigkeit zum *Handeln* dem *Besitz* von aretē hinzugefügt. In E N I 9, 1098 b 30ff. hat Ar. eine Übereinstimmung zwischen seiner Vorstellung von Glück und der derjenigen, die *aretē* oder eine bestimmte aretē Glück bezeichnen (s.u. zu P o l. VIII 2, 1337 a 37), festgestellt, da man ja in Übereinstimmung damit handelt. Aber andere, die Ar. zitiert, verstanden *Handeln* als Bedingung von Glück: VII 2, 1324 a 40; 3, 1325 a 21.

Handeln in der Definition von Glück: 3, 1325 a 33 (s. Anm. zu a 31); b 14-16; 8, 1328 a 37f.; 13, 1332 a 9; als Fragestellung: E E I 4, 1215 a 22-25; zur Begründung s. II 1, 1219 a 6-13; E N I 2, 1095 b 30-1096 a 2; 6, 1098 a 3-18; 10, 1099 b 31-1100 a 3; 11, 1100 a 13f.; VII 14, 1153 b 10f.; X 6, 1176 b 1-9; 7, 1177 a 12; P o e t. 6, 1450 a 17ff.; P h y s. II 6, 197 b 5; zu Handeln s. Bd. 1, zu I 4, 1253 b 23, S. 240f. Hier ist das Element Handeln in der Glücksdefinition ganz äußerlich angehängt, erst die Auseinandersetzung mit Vertretern des politischen bzw. unpolitischen Lebens in VII 2-3 klärt die Rolle von Handeln im besten Leben und die Art des Handelns, das das Glück ausmacht (vgl. die Forderung 3, 1325 b 12-14). Dies legt nahe, dass Ar. bei dieser ersten, vorläufigen - und unbefriedigenden - Bestimmung von Glück schon die in Kap. 2 und 3 folgende Erörterung geplant hatte, anders Theiler MH 9, 1952, 70f.

Über diese Grundsätze soll „Einigkeit unter uns erzielt sein" (*ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν*), vgl. E N. I 8, 1098 b 17ff. *ὁμολογουμένην ὑπὸ τῶν φιλοσοφούντων* (über die Glücksdefinition - im Anschluss an die Gütereinteilung). Ar. weiß sehr wohl, dass andere Argumente umstritten sein werden: VII 1, 1324 a 2.

12, 30 (b 23) „Gott". Gott klärt am besten den Streit um den Beitrag von Gütern zum Glück, da er autark ist (I 2, 1253 a 28f.), weswegen äußere Güter überhaupt nicht zu seinem Glück beitragen (vgl. P r o t r. B 43 über die Bewohner der Inseln der Seligen), s.o. zu 1323 a 26 die sokratische Position.- Auf Gott, bzw. genauer: „unsere Vorstellung über die Götter" (VIII 5, 1339 b 7), bezieht sich Ar. in solchen Zusammenhängen (s.u. VII 3, 1325 b 28), da bei ihnen besonders deutlich wird, was konstitutiv für das Glück ist und was nicht. Nicht konstitutiv für Glück ist z.B. alles, was Menschen nur wegen

ihrer Bedürfnisse, dem Mangel an Autarkie, brauchen - z.B. Erholung, die zu Unrecht mit Glück verwechselt wird (VIII 5, 1339 b 31ff.). Gegen die Benutzung des Hinweises auf Gott als Indiz frühariistotelischer Theologie (so noch Bignone A&R 39, 1937, 228) s. Vahlen 1872, 212: Verweis auf E N VIII 9, 1158 b 35.

Verwandt ist die Charakterisierung des Glücks als „göttlicher“ E E I 3, 1215 a 15-19, da es darauf beruht, wie man sich und seine Handlungen gestaltet, und nicht auf Gaben der tychē oder Natur (vergl. *θειότερον δὲ τῷ κεῖσθαι τὴν εὐδαιμονίαν* <*ἐν*> *τοῖς αὐτοὺς παρασκευάζουσι ποιούς τινας* mit hier 1323 b 24ff. *ὃς* [scil. *θεὸς*] *εὐδαίμων μέν ἐστι ... τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*), vgl. VII 12, 1245 b 16-19; E N I 10, 1099 b 14-18.- Gott gilt als glücklich: E N I 12, 1101 b 23; X 8, 1178 b 9; Plat. Symp. 202 c 6f., vgl. Homerisches *ῥεῖα ζώοντες* Il. 6, 138; Od. 4, 805. Gottes überlegenes Leben: Ar. Met. Λ 7, 1072 b 14-30; seine Lust E N VII 15, 1154 b 26. Aber Gott ist bei Ar. nicht im strengen Sinne Zeuge für die Form von Glück, die in aretē besteht, da Gott diese nicht besitzt, s. E N X 8, 1178 b 10ff. (anders Plat. Tht. 176 b 8ff.: vollendete Gerechtigkeit Gottes).- Auf Gott verweist Ar. in Pol. sonst in I 2, 1252 b 24; 1253 a 29; III 13, 1284 a 10; 16, 1287 a 29; VII 14, 1332 b 17, vgl. I 5, 1254 b 35; IV 2, 1289 a 40.- Gegen die Überfrachtung des Ausdrucks ‚Zeuge‘ s. Vahlen 1872, 211; E E I 6, 1216 b 27.

12, 31 (b 24) „glücklich und gesegnet” (*εὐδαίμονες ... καὶ μακάριοι*). Gleiche Verbindung Eur. Ba. 72; 910; Aristoph. Vesp. 550; Ar. VIII 3, 1338 a 2; E E I 1, 1214 a 30; E N I 9, 1099 b 2f.; 12, 1101 b 24f.; Plat. Gorg. 472 d 2f.; Rep. I 344 b 7; 354 a 1; Leg. II 660 e 3; Xen. Kyr. VII 2, 27f.; Isokr. 8, 83, s. Bd. 3, zu V 11, 1314 b 32. Gesegnet (1323 a 27) ist bei Ar. häufig die Steigerung von eudaimon, vgl. VII 15, 1334 a 30f., vgl. Anm. zu 13, 1332 a 19; E N I 11, 1101 a 6f., und wird bes. - entsprechend epischer Sprache (Hom. Il. 1, 339; Od. 10, 299; s. West zu Hes. op. 171) - den Göttern zugeschrieben: E N I 12, 1101 b 23; X 8, 1178 b 9; b 22, vgl. I 10, 1099 b 17, daher mit einer gewissen Zurückhaltung oder Einschränkung bei Menschen gebraucht: E E I 4, 1215 b 13; E N I 11, 1101 a 19f.; X 8, 1178 b 25-27; Protr. B 108; E E I 3, 1215 a 9-11 bei der Frage, wodurch man das gute Leben erlangen kann, fügt Ar. hinzu, das Prädikat „gesegnet“ könnte übel aufgenommen werden; Worte vom Stamm *μακάριος* können auch das Fehlen äußerer Beeinträchtigung einschließen, vgl. E N I 11, 1100 a 16f. Insgesamt C. de Heer, ΜΑΚΑΡ - ΕΥΔΑΙΜΩΝ - ΟΛΒΙΟΣ - ΕΥΤΥΧΗΣ. A Study of the semantic field denoting happiness in Ancient Greek to the end of the 5th Century B.C., Amsterdam 1969.

„verdankt Glück keinem der äußeren Güter“. Die Äußerung von a 24ff., dass die Glücklichen alle drei Arten von Gütern besitzen müssen, ist hier - nach der Bestimmung ihres relativen Ranges (b 13ff., s.o. zu a 3) - für die Götter modifiziert, die für Glück nicht auf die äußeren Güter angewiesen sind: Götter brauchen keine Freunde (E E VII 12, 1245 b 14), die ja zu den äußeren Gütern gehören (E N I 9, 1099 a 31-b 1); sie sind wohl auch deswe-

gen nicht auf die äußeren Güter angewiesen, weil sie keine nach außen gerichteten Handlungen vollziehen: P o l. VII 3, 1325 b 28-30. Der Hinweis auf die Götter kann dem Missverständnis, der Besitz äußerer Güter bedeute Glück (vgl. 13, 1332 a 31; E N I 10, 1099 b 20ff., s.o. zu 1323 a 40), entgegentreten. Menschen bleiben zwar auf die äußeren Güter angewiesen (s.u. b 41 ‚ausgestattet'), aber deren Umfang beeinflusst nicht den Grad von Glück, anders die seelischen, s.o. zu a 17; b 21.

„sich selber und der bestimmten Beschaffenheit seiner Natur." ‚sich selber' (*δι' αὑτὸν*). *δι' ἑαυτὸν* wird auch P r o t r. B 43 dem Besitz äußerer Güter gegenübergestellt (über die Bewohner der Inseln der Seligen).- ‚Beschaffenheit' (*ποιός τις*). Vgl. E E I 3, 1215 a 15-19. Das Göttliche ist entsprechend seiner Natur (*κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν*) Ursache des Besseren: D e g e n. a n i m. II 1, 731 b 25f.

12, 33 (b 26) „glückliche Umstände etwas anderes als Glück." Zur Unterscheidung *εὐδαιμονία* - *εὐτυχία* s. E E I 3, 1215 a 12-15; VIII 2; E N I 9, 1099 b 7f.; 10, 1099 b 20-25; VII 14, 1153 b 19-25 (s.u. zu P o l. VII 13, 1332 a 19 und a 21); M M II 8, 1206 b 31ff. (da Glück aretē voraussetzt, werden glückliche Umstände und aretē unterschieden: 1207 a 20-22), vgl. Xen. M e m. III 9, 14; vgl. schon Eur. M e d. 1229-1230; Wilamowitz, Euripides Herakles, zu V. 440; s. hier Bd. 3, zu IV 11, 1295 b 39. Bei der von vielen vorgenommenen Gleichsetzung von Glück, *εὐδαιμονία*, mit günstigen Umständen, *εὐτυχία* (vgl. P h y s. II 6, 197 b 4; E E VIII 2, 1246 b 38f.) gibt man fälschlich Besitz äußerer Güter als (Grund von) Glück an: P o l. VII 13, 1332 a 25-27, vgl. E E I 1, 1214 a 24f.; 2, 1214 b 26; E N I 9, 1099 b 7f.; VII 14, 1153 b 21-25; die Definition von Glück in R h e t. I 5, 1360 b 15; b 39 reflektiert diese populäre Anschauung, vgl. Plat. E u t h d. 279 c 7; Isokr. 4, 187 ruft zu einem Feldzug gegen Asien auf, damit von dort das ‚Glück' hole - nach § 182 würden sie große Reichtümer erwerben, statt Glück, *εὐδαιμονία*, hätte er *εὐτυχία* sagen sollen. Vgl. Diod. XIII 62, 3: nach der Eroberung von Himera (405 v. Chr.) wurden alle Wertgegenstände aus den Häusern davongetragen (*εὐδαιμονία διεφορεῖτο*).

12, 34 (b 28) „durch Zufall und glückliche Fügung". ‚Zufall' (*αὐτόματον*). Etymologische Erklärung P h y s. II 6, 197 b 29f.: was allein (*αὐτό*) ohne Zweck (*μάτην*) eintritt. Zusammenstellung der beiden Begriffe auch P o e t. 9, 1452 a 5, vgl. P h y s. II 4, 196 b 3ff.; 5, 197 a 33f., wobei Zufall (*τύχη*) der weitere Begriff ist: jede glückliche Fügung beruht auf Zufall, aber nicht jeder Zufall ist eine glückliche Fügung: 6, 197 a 36. Definition von Zufall: 5, 197 a 5f.: die Ursache, die akzidentell in Handlungen wirkt, die aufgrund einer Entscheidung um eines (anderen) Zweckes willen ausgeführt wurden. *τύχη* ist für äußere Güter verantwortlich: P o l. IV 11, 1295 a 28 *χορηγία τυχηρά*; R h e t. I 5, 1361 b 39-1362 a 2; Demetrius von Phaleron fr. 1 SOD: nicht nur ist Reichtum blind, sondern auch der Zufall, der ihn leitet (*τὴν ὁδηγοῦσαν αὐτὸν* [scil. *τὸν πλοῦτον*] *τύχην*), aber Glücksfügung, tychē, bringt nicht ethische Qualität hervor: P o l. VII 1, 1323 a 40; 13, 1332 a 30-

32 - im Gegenteil: glückliche Umstände enthalten den Keim von Unrechttun: IV 11, 1295 b 6-11, s. Bd. 3, zu b 4, vgl. VII 15, 1334 a 26-34. In der Behandlung von Zufall und glücklicher Fügung Phys. II 6, 197 b 1ff. wird tychē auf den Bereich des Geschehens (vgl. den herabfallenden Stein, der jemanden traf: b 30ff.) oder Handelns eingeengt, *Qualitäten* wie die des Charakters werden nicht einmal erwähnt. Tychē ist nicht für sie und damit auch nicht für Glück verantwortlich: E E VIII 2, vgl. die Gegenüberstellung Plat. Prot. 323 c 5ff. Während *Zufall* auf Handeln eingeengt ist, gibt es *glückliche Fügung* bei dem, was Tiere tun, auch bei Leblosem: Ar. Phys. II 6, 197 b 14ff. Zur Gegenüberstellung mit Zufall s. Ross zu Met. K 8, 1065 a 31.

„gerecht oder maßvoll." S.u. zu Pol. VII 3, 1325 a 32.

„durch Zufall und glückliche Fügung". Variation der Präpositionen, *ἀπό* und *διά*. Eucken 9 zu *ἀπό* „fast adverbial gebraucht", er vergl. Phys. II 8, 199 a 1ff.; Pol. III 12, 1274 a 12; V 6, 1306 b 6 *ἀπὸ συμπτώματος*, hinzuzufügen: Poet. 9, 1452 a 5.

12, 38 (b 29) „In engem Zusammenhang hiermit steht ... keine andere Begründung verlangt." Die Voraussetzung für Glück beim *Einzelnen* (b 21 *ἑκάστῳ*): ‚Vorhandensein der seelischen Güter und im Einklang mit diesen handeln' überträgt Ar. jetzt auf den *Staat* und beantwortet damit bejahend die Frage von a 21, ob Glück für den Einzelnen und Staat identisch ist, vgl. dann 2, 1324 a 34f.; 15, 1334 a 11-13; III 6, 1278 b 23f., m.a.W.: das Gleiche ist für den Einzelnen und die Gemeinschaft am besten: VII 14, 1333 b 37. Ar. stellt nicht auch eine Analogie von herrschendem Element in Individuum und Staat her wie Plat. Leg. III 689 b 2ff.; XII 964 d 5ff.; Rep. IX 592 b 2f., s.o. 77.- ‚Begründung verlangt' (*λόγων δεόμενον*), zum Ausdruck vgl. Plat. Rep. VI 487 e 4 *ἐρώτημα δεόμενον ἀποκρίσεως*, vgl. Men. 79 c 3.

Wenn Ar. hier (und 2, 1324 a 8-13, vgl. V 10, 1310 a 18) von den Bedingungen des Glücks beim Einzelnen ausgeht, um sie dann auch beim Staat als gültig aufzuweisen (vgl. 4, 1326 a 14-16: aus dem Verständnis, was als Größe bei einem Mann gilt, wird das Merkmal der Größe beim Staat erschlossen), dann verfährt er umgekehrt wie Plat. Rep., der die staatlichen Bedingungen als evident voraussetzte, um aus ihnen die Beschreibung der analogen Bedingungen in der Seele zu gewinnen. Bei Ar. reflektiert das *heuristische* Prinzip, von den Bedingungen beim Einzelnen auf die des Staates zu schließen, den *sachlichen*, politischen Ausgangspunkt, s.o. 1323 a 14-20; die Vorstellung eines Glücks der Gesamtheit, das von dem der Bürger verschieden oder ihm gar übergeordnet ist, gibt es bei Ar. nicht, s.o. 78; 123. Abgesehen von der Wahl des unterschiedlichen Ausgangspunktes und damit der je verschiedenen Annahme, was man als bekannt voraussetzen dürfe, stimmen Plat. und Ar. - bei Unterschieden im Einzelnen - darin überein, dass es jeweils die gleichen *Qualitäten* sind, die bei Individuen und Staat Glück hervorbringen, vgl. auch Leg. VIII 828 d 7-829 a 8 (s.u. zu 1323 b 33). Bei der Analogie der *Handlungen* von Einzelnem und Staat muss man aber die jeweils unterschiedlichen Bedingungen berücksichtigen, s.o. 79-81; u. zu 3, 1325 b 30.

Das heißt aber nicht, dass Ar. sich hier hinsichtlich der *Qualität* des Staates, d.h. der Gemeinschaft Gleicher in der Befähigung zum Glück (VII 8, 1328 a 35ff.), nur ‚metaphorisch' ausdrücke (Natali 2001, 166) - 13, 1332 a 31-34 spricht dagegen. Für die Auffassung vgl. Cic. R e p. III 18, 28 *quod in singulis, idem est in populis*, vgl. 15, 24; J. Bodin, De la République (1576), deutsch: Sechs Bücher über den Staat, übers. von B. Wimmer, hrsg. von P.C. Mayer-Tasch, Buch I-III, München 1981, S. 101: „wenn nun aber die wahre Glückseligkeit des Staates gleichzusetzen ist mit der des einzelnen Menschen ..."

So als gäbe es diesen Nachweis nicht, beginnt Ar. Kap. 2 mit der Ankündigung, er wolle darlegen, ob man das Glück eines jeden Einzelnen als identisch mit dem des Staates angeben muss oder nicht. Jaeger, 1912, 20 Anm. 2 hat 1, 1323 b 29ff. als Dublette von 2, 1324 a 5f. gedeutet. Es ist nicht auszuschließen, dass die Anfangskapitel von P o l. VII in überarbeiteter Form vorliegen (vgl. Theiler MH 9, 1952, 70f.). Dafür spricht, dass Ar. Kap. 1, 1323 b 37 mit der Bemerkung beendet, er habe damit sein Proömium abgeschlossen, während nach 4, 1325 b 33 „mit diesen Ausführungen", d.h. Kap. 1-3, das Proömium abgeschlossen ist. Dies würde nahelegen, dass Kap. 2-3 eine *Erweiterung* der ursprünglichen Einleitung bilden, s. aber o. zu b 22.

12, 39 (b 30) „der beste Staat ..., der glücklich ist und dem es gut geht." Glück des Staates oder seiner Bewohner, s.o. 63 Anm. 2; 1, 1323 b 40f.; 2, 1325 a 1; a 8-10; 4, 1326 a 9; 9, 1328 b 33-35; 1329 a 23; 13, 1331 b 25 *τὴν μέλλουσαν ἔσεσθαι πόλιν μακαρίαν*; vgl. 1332 a 4-6; vgl. *τὴν μέλλουσαν εὐδαιμονήσειν ... πόλιν* 15, 1334 a 34. Glück als Ziel des besten Staates: 8, 1328 a 35f.; I 2, 1252 b 28-30; III 6, 1278 b 22-24; 9, 1280 a 31f.; b 33-39 (gesteigert o. 1323 a 17; 2, 1324 a 24: ‚am besten gehen'); vgl. Plat. R e p. IV 420 b 5-8 u.ö.; L e g. I 628 d 5; 631 b 3-6; 636 e 1; IV 710 b 7 u.ö.; Xen. H i e r. 11, 5-7; L a c. 1, 2.

13, 1 (b 31) „unmöglich kann es denen, die nicht gut handeln, gut gehen." ‚Handeln', welches schon b 22 (s. Anm.) Bedingung von Glück war, d.i. der transitive Gebrauch von *πράττειν* (mit Obj. *τὰ καλά*), hat als Resultat ‚gut gehen', den intransitiven Gebrauch von *πράττειν* (hier mit Adv. *καλῶς*, vgl. schon a 17), vgl. ähnlich 3, 1325 a 21. Intransitives *πράττειν* mit entsprechenden Adverbien für ‚gut gehen' ist verbreitet: Soph. O T 1006; O C 391; Plat. E u t h d. 278 e 3 *Ἆρά γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν*; es wird von Ar. VII 3, 1325 a 21 als eine fremde Auffassung eingeführt und E N I 2, 1095 a 19f.; E E II 1, 1219 b 1 als weit verbreitete Vorstellung zitiert, vgl. mit Subjekt *πόλις* schon Eur. H i k. 897; *εὖ πράττειν* im Wechsel mit *εὐδαιμονεῖν* Xen. O i k. 11, 8; *πράττειν* mit Adverbien der Bedeutung Glück: Aristoph. P l u t. 629 (*μακαρίως*); 802 (*εὐδαιμόνως*), vgl. Plat. C h r m. 172 a 2f. *ἀναγκαῖον ... τοὺς δὲ εὖ πράττοντας εὐδαίμονας εἶναι*, vgl. 173 d 4 *εὖ ἂν πράττοιμεν καὶ εὐδαιμονοῖμεν*; E u t h d. 280 b 6; A l k. I 116 b 5.

Philosophisch hat diese in der Sprache angelegten Möglichkeiten Plat. im Gorg. für seine Vorstellung von Glück genutzt: πολλὴ ἀνάγκη ... τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃ ἂν πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, 507 b 8–c 5 (weiteres Dodds zu a 4–c 7, ii); vgl. Ar. Protr. B 52; E E II 1, 1219 b 1 (und Dirlmeier z.St.); E N I 8, 1098 b 20f. (b 22: „es wird εὐπραξία genannt", s.u. zu 13, 1325 b 21).– Bernays 1863, 80f. weist darauf hin, dass in Pol. VII 1 auf diesen Sprachgebrauch ein Beweis gegründet ist, E N I 8, 1098 b 20 ist der Sprachgebrauch dagegen nur eine Bestätigung der auf andere Weise hergeleiteten Definition von Glück. Dieser in der griechischen Sprache liegende Zusammenhang kann in der Übersetzung nicht nachgeahmt werden, umgangssprachlich ist oberhessisches „Mach's gut" als ‚Lebe wohl'. Außerdem habe ich wegen ‚gut gehen' die Übersetzung ‚gut handeln' gewählt, während Ar. καλῶς benutzt, s.o. zu b 12.

13, 2 (b 32) „kein ... Staat kann ... eine Aufgabe erledigen". ἔργον πόλεως, Ausdruck auch u. 4, 1326 a 13, aber dort eher in der Bedeutung ‚Funktion'; zum Staat als Kollektivsubjekt, dem Charakteristika von Individuen zugeschrieben werden, s. dort zu a 12; o. 79–81.

„Tapferkeit ... des Staates." Ethische Qualität dem Staat beigelegt: 2, 1324 a 13; 13, 1332 a 31; 15, 1334 a 19f.; a 35, vgl. IV 11, 1295 a 40; I 13, 1260 b 14–17; II 5, 1263 b 38, nach Plat. Rep. II 368 e 2, vgl. IV 429 a 8; 431 d 7; 432 b 4; 434 c 10, vgl. schon Simonides 526 PMG οὔτις ἄνευ θεῶν / ἀρετὰν λάβεν, οὐ πόλις, οὐ βροτός. Negative Qualität (Unbeherrschtheit) bei Einzelnem und Staat: Ar. V 10, 1310 a 18; E N VII 11, 1152 a 20.

13, 4 (b 33) „Die Tapferkeit, Gerechtigkeit und Vernünftigkeit des Staates haben die gleiche Wirksamkeit und Form wie bei jedem einzelnen Menschen." Vgl. Pol. IV 11, 1295 a 35–39 mit Anm. zu a 39. Der Formulierung nach erinnert dies an platon. Äußerungen, vgl. Men. 73 b: alle Menschen (eingeschlossen verschiedene Personengruppen wie Mann, Frau, Kinder ...) werden auf die gleiche Weise gerecht und besonnen, τῶν αὐτῶν γὰρ τυχόντες ἀγαθοὶ γίγνονται (c 2), vgl. zuvor (72 e 5) über Kraft: wenn eine Frau stark ist, τῷ εἴδει καὶ τῇ αὐτῇ ἰσχΰι ἰσχυρὰ ἔσται (εἶδος entspricht μορφή Ar. 1323 b 35), vgl. Rep. IV 435 b 1–c 2 Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται; 441 c 9ff. Zur Nachwirkung Plat.s hier s. Jaeger 1923, 289; Voegelin 313; Vlastos 1981, 128f. (bes. Anm. 53).

Meinte Ar. auch wie Plat. in Rep., dass die *Struktur* der politischen Gemeinschaft identisch mit der der Seele ist (vgl. Rep. IX 577 d 1 Εἰ οὖν, εἶπον, ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι ...;)? M.a.W. vertritt Ar. hier ein holistisches Konzept (so Nussbaum 1990, 161–163 – dies war die Terminologie Poppers, s.u. zu VIII 1, 1337 a 29 – in der Terminologie von B. Williams 1973, 196, ist dies ‚analogy of meaning': „the same εἶδος of F-ness applies to both", Staat und Individuum)? Eine solche Strukturanalogie mit Rangordnung findet sich in Pol. IV 4, 1291 a 24–

28. In dem Vergleich von Bedingungen in der Seele und Staat in III 4, 1277 a 5-10 geht es nur um das Faktum der Zusammensetzung aus ungleichen Teilen (die Vergleiche von Bedingungen im Staat V 3, 1302 b 34ff.; 9, 1309 b 23ff. beziehen sich nur auf Körperteile, nicht die Seele). In VII 1 äußert sich Ar. nur zur Form und Wirkung spezifischer aretai, die bei verschiedenen Qualitätsträgern gleich ist - diese müssen also zwar die Bedingungen aufweisen, um diese Qualitäten annehmen zu können, aber nicht insgesamt die gleiche Struktur besitzen. Während man sicherlich von einer Entsprechung bei Staat und Individuum in der Hinsicht sprechen kann, dass bei beiden die Vernunft regieren soll (im Staat: 9, 1329 a 9-15; beim Individuum 15, 1334 b 20-28), wird die Analogie zwischen Staat und Individuum, die Plat. konsequent durchzuführen suchte (vgl. Rep. IX 580 d 3f.), bei Ar. dadurch kompliziert, dass er nicht Regierende einsetzt, die ständig an der Macht bleiben (vgl. für Ar.' Kritik II 5, 1264 b 7ff.; vgl. VII 14, 1332 b 16ff.), sondern Bürger (s.u. Vorbem. zu VII 9), die sich in der Ausübung der Macht hauptsächlich in den Ämtern *abwechseln* (dies gilt auch für den besten Staat, s.u. zu 4, 1326 b 15) und in ihrem Zusammenwirken je *verschiedene Funktionen* übernehmen (s. II 2; Bd. 2, zu 1261 a 23) und in dieser Hinsicht *ungleich* sind. Wenn Ar. in VII 13, 1332 a 33f. die ethische Qualität des Staates auf die seiner Bürger zurückführt, vertritt er dagegen bei der Betrachtung der *Qualität* des Staates ein Modell, wonach das Ganze, die Qualität der Bürgerschaft, die *Summe* der *gleichen Teile* ist (s.o. 78 Anm. 3) - die „whole-part" Regel nach Williams 1973, 197. Im Hinblick auf die *Qualitäten*, die Ar. hier in VII 1 behandelt, besteht die polis also aus *Gleichen* (8, 1328 a 36), das erklärt auch, dass das Ziel bei Einzelnen und dem Staat, dem Personalverband, identisch ist (1, 1323 b 40ff.); im Hinblick auf die *Herrschaftsstruktur* besteht die polis dagegen aus *Ungleichen*. So bezieht sich Ar. bei der Betrachtung der Qualitäten nicht auf die *Struktur* von Individuum bzw. Staat, s.o. zu 1323 b 29, schon gar nicht wie Plat. auf eine Herrschaftsstruktur, wozu es bei Ar. in anderem Zusammenhang Ansätze gibt (I 5, 1254 a 34ff.; E E VIII 3, 1249 b 9ff.). Es ist bezeichnend, dass Ar. in Pol. VII 14, 1333 a 16ff., wo er die Teile der Seele unterscheidet und ihren Rang und den der ihnen zugeordneten Vermögen angibt, nur fordert, dass *Handlungen* und *Lebensweisen* dem entsprechen müssen, aber nicht auch darüber hinaus auch die Analogie zur Struktur des Staates zieht (S. 466f. Vorbem.), wie das Plat. tut, vgl. Rep. IX 577 d 2 *τάξις*.

Ar. hat in Pol. VII 1 nur postuliert, dass die gleichen Bedingungen bei aretē in verschiedenen Trägern vorliegen (zu diesem Vorgehen im Dialog *Περὶ Δικαιοσύνης* s. hier Bd. 2, zu III 6, 1278 b 31) - Tapferkeit bedeutet z.B. beim Einzelnen wie beim Staat, dass man sich gegen einen Gegner verteidigt, weil dies kalon ist (VIII 4). Vorausgesetzt Rhet. I 8, 1366 a 12-14: die Charaktere der Verfassungen werden auf die gleiche Weise erkannt wie die der Individuen. Wenn Ar. in Pol. VII 1 von der gleichen ‚Wirksamkeit' (*δύναμις*) bei Staat und Einzelnem spricht, dann bedeutet dies nicht mehr als

etwa bei Eur. fr. 200 TrGF: Individuum und Staat werden durch gleiches Vermögen, γνώμη, richtig regiert, d.h. richtige Regierung verdankt man bei Einzelnem und Staat dem gleichen Vermögen, vgl. Plat. Symp. 178 d 2: Scham und Ehrgeiz bringen beim Einzelnen und Staat Großes hervor. Die gleichen ethischen Prinzipien gelten für den Einzelnen und Staaten, deswegen muss man beide nach ihnen ordnen: Plat. Rep. VII 536 a 4-7; 540 a 4-b 1; Leg. III 702 a 4-b 1; vgl. Polyb. VI 48, 4: wenn Tapferkeit und Mäßigung *ὁμοῦ συνδραμόντων εἰς μίαν ψυχὴν ἢ πόλιν*, kann aus ihnen nicht leicht etwas Schlimmes entstehen. Und wenn Ar. angibt, die ‚Form' der Charaktereigenschaften sei bei Staat und Einzelnem gleich, dann kommt das Thuk. III 82, 2 nahe: im Frieden haben Staaten und Einzelne bessere Gesinnungen - Staaten sind Kollektivsubjekte, die erfahrungsgemäß genauso wie Individuen reagieren, vgl. Plat. Leg. VIII 828 d 8ff.: der Staat muss wie ein Einzelner richtig leben, d.h. dass jeder weder Unrecht tut noch leidet; das gleiche gelte auch für die polis. J. Neu, Philosophy 46, 1971, 238-254; B. Williams 1973 (s.o. 78 Anm. 3).

Im Zusammenhang von Pol. VII beleuchtet der Nachweis, dass Glück bei Staat und Individuum auf den gleichen Bedingungen, dem Vorhandensein der seelischen Qualitäten, beruht, das widersprüchliche Verhalten nach 2, 1324 b 32-36, wobei man in einem Staat, der Glück anstrebt, im Inneren gerechte Herrschaft verlangt, aber sich im Verhältnis zu anderen darum nicht kümmert (s.o. zu 1323 a 21), m.a.W.: Individuen verlangen für sich, was Staaten in ihren Beziehungen zueinander nicht befolgen. Dagegen kann der beste Staat, dessen Glück auf aretē beruht, imperialistische Politik gegenüber anderen Staaten nicht rechtfertigen, vgl. 14, 1333 b 29ff.: „man darf einen Staat nicht deswegen für glücklich halten ... dass er (seine Bürger) zu Machterwerb trainiert hat, damit sie über die Nachbarn regieren können." Die Gleichheit des besten Lebens bei Individuum und Staat bedeutet ja, dass beide jeweils nach ihren eigenen Bedingungen betrachtet werden, der Vorrang von Muße beim Einzelnen bedeutet auf den Staat übertragen eine Politik, die nicht auf Eroberung, sondern Frieden aus ist: 1333 a 30ff., s.o. 79-81.

Einfügungen in den überlieferten Text (z.B. Ross, OCT), um jeweils vollständige Entsprechung der Tugenden zu erzielen, sind überflüssig und widersprechen Ar.' Stil: Vahlen 1872, 222-225. Vgl. EN I 13, 1103 a 6-8, wo Ar. als Beispiele für ethische Tugenden zunächst Freigebigkeit und Besonnenheit, dann mild und besonnen nennt.

13, 5 (b 35) „Wirksamkeit" (*δύναμις*). Bei einer bestimmten aretē: Plat. Rep. II 358 b 5; IV 433 b 9.- „Gleiche Wirksamkeit." Dies ist eine aristot. Formel, vgl. III 13, 1284 a 36; EN V 10, 1134 b 19; weiteres bei Bodéüs in: Bartlett-Collins (Hrsg.) 82.- „Wirksamkeit und Form". Zur Verwandtschaft der Begriffe *δύναμις* und *μορφή* vgl. Bonitz 206 b 12ff.

„wie" (*ὧν*). „freiere Anknüpfung" des Relativsatzes, Vahlen 1872, 207. Das Beziehungswort sind die a 33f. genannten Charaktereigenschaften.

13, 6 (b 35) „er muss sie besitzen, wenn man von ihm als gerecht ...

spricht." ὧν μετασχὼν ἕκαστος τῶν ἀνθρώπων λέγεται δίκαιος. Man bezieht sich auf die *zugrundeliegenden Eigenschaften*, wenn man von der *Qualität von Menschen spricht*: vgl. 14, 1333 a 18 τὰς ἀρετὰς καθ' ἃς ἀνὴρ ἀγαθὸς λέγεταί πως; vgl. III 4, 1276 b 33; E E III 1, 1228 a 30ff.; E N II 4, 1105 b 29–31, weiteres Schütrumpf 1970, 48. Zum Gedanken, dass der Einzelne und der Staat durch die gleichen Bedingungen ethische Qualitäten besitzt, vgl. Plat. Rep. IV 441 d 1 Καὶ ᾧ δὴ ἀνδρεῖος ἰδιώτης καὶ ὥς, τούτῳ καὶ πόλιν ἀνδρείαν καὶ οὕτως (scil. ἀναγκαῖον εἶναι);– ‚muss sie besitzen', wörtl.: ‚an welchen teilhabend' ...

13, 8 (b 37) „als Einleitung vorausgeschickt" (ἔστω πεφροιμιασμένα). Nach Rhet. III 14, 1415 a 22–24 hat das Proömium die Aufgabe, das Ziel darzulegen, das der logos verfolgt; nach Plat. Leg. IV 722 d 5 ist er eine kunstfertige Vorbereitung der folgenden Ausführung. Die Tatsache, dass Ar. einen Teil seiner Erörterung Proömium bezeichnet, zeigt, dass er eine Vorstellung von der Struktur des Ganzen hatte und diese vermitteln wollte – Cic. Ad Att. IV 16, 2 gibt an, dass Ar. in seinen exoterischen Schriften Proömien benutzte. Als Proömium werden von Ar. Met. A (vgl. B 1, 995 b 5), das erste Kap. von E N (vgl. 2, 1095 a 11–13) und die ersten sechs Kap. von E E (sie sind hiatfrei: Dirlmeier zu M M S. 154) bezeichnet (vgl. I 7, 1217 a 18).– τῷ λόγῳ deute ich als Dat. instrum., vgl. VIII 5, 1339 a 11 διηπορήκαμεν τῷ λόγῳ; Plat. Gorg. 450 e 5 τῷ ῥήματι οὕτως εἶπες; Leg. VII 804 c 7 εἰρήσθω τῷ λόγῳ; Aisch. Eu. 20 ἐν εὐχαῖς φροιμιάζομαι – dachte Ar. bei diesem Zusatz an Plat. Leg. V 734 e 3: Καὶ τὸ μὲν προοίμιον τῶν νόμων ἐνταυθοῖ λεχθὲν τῶν λόγων τέλος ἐχέτω?

13, 9 „Es war ja weder möglich, diese Dinge nicht zu berühren, noch alle hierher gehörenden Argumente gründlich zu behandeln." Die Bemerkung ist wohl ein Echo von Plat. Leg. VII 823 c 1–3: οὔτε μὴ δηλοῦν ταῦθ' οἷόν τε, οὔτ' ἐπὶ πᾶσιν ... νόμιμα τιθέναι.

13, 11 (b 39) „andere Erörterung." Griech. σχολή. Die Bedeutung reicht von ‚anderer Zeitpunkt' (vgl. in ähnlichem Zusammenhang καιρός 17, 1336 b 27; II 8, 1269 a 28; 10, 1272 a 25f., vgl. E E I 1, 1214 a 13f.) zu dem, was man während dieser Zeit tut (LSJ I 1 ad loc. „learned discussion, disputation, lecture"), vgl. E E I 8, 1217 b 17 ἑτέρας διατριβῆς, wo angegeben ist, dass diese einen anderen Charakter haben würde. Susemihls Übersetzung geht weiter: „Disziplin" – ein solcher Verweis ist ἀλλοτρία σκέψις, M M I 1, 1182 b 4f., vgl. De int. 1, 16 a 9 und Top. VII 3, 153 a 11 ἄλλης γὰρ πραγματείας. In der Tat schließt Ar. in Pol. VII 2, 1324 a 19–21 Themen wie die für den Einzelnen erstrebenswerte Lebensform von dem „politischen Denken und Betrachten" aus und grenzt damit politisches Denken als eine eigene Form philosophischen Nachdenkens von dem ethischen ab (s. zu 1324 a 19; s.o. 80 Anm. 6). Er nimmt die Bestimmung der für den Einzelnen erstrebenswerten Lebensform dann aber doch als „Nebensache" der vorliegenden Untersuchung wieder auf (a 22), weshalb man diese nicht einer besonderen vom politischen Denken verschiedenen ‚Disziplin' zuweisen kann, vgl. dass hier die

Herleitung des Glücks des Staates die gleiche Begründung verlangt wie die beim Einzelnen: 1, 1323 b 30. Die Bemerkung hier hat ihr Gegenstück in 1324 a 2 (s. Anm.), wonach man ein Eingehen auf Fragen, die legitimerweise im vorliegenden Zusammenhang aufgeworfen werden, in der „gegenwärtigen Erörterung" (*ἐπὶ τῆς νῦν μεθόδου*) nicht erwarten dürfe, vgl. auch III 3, 1276 a 31; 11, 1281 a 39. Hier Bd. 1, 41f.

„als Ausgangspunkt zugrunde gelegt" (*ὑποκείσθω*, b 40). Vgl. III 6, 1278 b 15; Rhet. I 11, 1369 b 33. Der Imperativ bezeichnet, dass diese Position nicht weiter begründet werden muss: Greenwood 1909, 140 (5); Rapp 2002, II 335 zu Rhet. I 5, 1360 b 14; s.o. 193.- Spätere Definition von Glück s.u. 8, 1328 a 37 (s. Anm. zu a 38).

„mit charakterlicher Vorzüglichkeit" (*μετ' ἀρετῆς*). Vgl. 2, 1324 a 26; 3, 1325 a 16 - dagegen *κατ' ἀρετὴν* u. 1324 a 1, wie EE II 1, 1219 a 38f.; EN I 6, 1098 a 16f.; 11, 1101 a 14f. u.ö.

13, 13 (b 41) „(mit Gütern) ... ausgestattet" (*ἀρετὴ κεχορηγημένη*). Vgl. I 6, 1255 a 13; IV 2, 1289 a 33 ebenfalls über den besten Staat, s. Anm., vgl. auch 11, 1295 a 28. Ausstattung beim besten Staat, s.u. zu VII 4, 1325 b 38; Schütrumpf 1980, 10-18. Zu ‚Ausstattung' s. Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 14 und zu b 32 mit weiteren Verweisen; als Voraussetzung für richtiges Handeln: II 6, 1265 a 28-38 (und die Verfehlung 7, 1266 b 24-26); EN I 10, 1099 b 27f.; 11, 1101 a 15; VII 14, 1153 b 17-19; X 7, 1177 a 28-32; 8, 1178 a 23-33. Die Menge glaubt, Glück sei nicht ohne äußere Ausstattung möglich: MM II 8, 1206 b 31-34 - Ar. wendet sich gegen die darauf gegründete Gleichsetzung von äußerer Ausstattung und Glück (s.o. zu b 26) bzw. ihre Überschätzung, vgl. EN X 9, 1178 b 33-1179 a 16: Glück braucht nicht grenzenlose Güter; entsprechend kritisch äußert sich Ar. Pol. IV 1, 1288 b 39f. gegen Theoretiker, die nur einen besten Staat suchen und bei ihm eine Ausstattung großen Umfanges forderten. Hier in VII 1 bestimmt Ar. aber nicht den Rang von ‚Ausstattung' als eines Werkzeugs - wie in EN I 9, 1099 a 31ff. -, dies folgt erst in VII 8, 1328 a 33ff. Vgl. J. Cooper, Aristotle on the Goods of Fortune, PhR 94, 1985, 173-196; St. White, Sovereign Virtue. Aristotle on the Relationship between Happiness and Prosperity, Stanford 1992.- In VII 13, 1331 b 39-1332 a 2 nennt Ar. neben ‚Ausstattung' auch ‚Natur' als Voraussetzung von Glück, d.i. die natürliche Anlage, die zu aretē ausgebildet werden kann, s.u. 326 Vorbem. zu VII 7.

„sowohl individuell ... wie gemeinschaftlich." S.o. zu b 33.

13, 13 (1324 a 1) „dass man ... handeln kann." Handlungen des Staates 1323 b 32; 3, 1325 b 15f.; a 23ff.; 4, 1326 a 13f.

13, 19 (a 2) „an diejenigen richten". Vgl. die Formulierung 3, 1325 a 16.- „diejenigen, die dies bestreiten". Aller Wahrscheinlichkeit nach bezieht sich dies auf die Situation des mündlichen Vortrags, s.o. 85-89. Die Forderung an die Zuhörer, nicht zu unterbrechen, schon Agamemnon bei Hom. Il. 19, 79f.- Jaeger 1923, 294 bezieht dies nicht auf die vorausgehende Definition des besten Lebens, sondern nur die Auffassung, dass Tugenden beim In-

dividuum und Staat auf den gleichen Voraussetzungen beruhen - „ein Widerspruch aus platonischem Kreise". Nach P. Shorey, Note on Aristotle *Politics* 1323 b 21-1324 a 8, CPh 26, 1931, 429 (jetzt in: P. Shorey 1980, II 438) richtet sich Ar. gegen „the immoralists or ethical nihilists", die die platon. Gleichsetzung von Glück und Tugend bestreiten, er verweist u.a. auf Plat. Euthd. 279 b; Gorg. 470 dff.; Rep. II 358 c; Isokr. 15, 242. Aber auf gerade eine solche Position geht Ar. im Rahmen der „gegenwärtigen Erörterung" doch ein: 3, 1325 a 34ff.; Kap. 14 und 15, er lässt sie also nicht beiseite. Ar. rechnete vielmehr mit Kritik an jedem Punkt seiner Definition, z.B. der Rolle der ‚Ausstattung', s.o. zu 1323 b 26.

13, 18 „gegenwärtige Erörterung" (*ἐπὶ τῆς νῦν μεθόδου*). S. Bd. 1, 43f.: nicht Bücher, sondern methodoi, thematisch zusammengehörende Untersuchungen, die mehr als ein Buch umfassen können, sind bei Ar. die schriftstellerischen Einheiten, vgl. II 1, 1260 b 36, s. Bd. 2 z.St. Die Bemerkung besagt nicht mehr als EN X 8, 1178 a 23, s.o. zu 1323 b 39. Kann man aus dieser Stelle entnehmen, dass die Ethiken, in die diese Themen gehören, noch nicht geschrieben waren? S.o. 97 Anm. 2; 159 Anm. 3. Nach Bendixen, Philologus 10, 1856, 582 scheint Ar. hier einen Vortrag „über die sittenlehre ... als folge ausdrücklich anzukündigen."

13, 16 (a 3) „Falls jemand von diesen Ausführungen nicht überzeugt ist." Für die Grundform dieses Arguments s. Plat. Gorg. 465 a 6: *τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.*- Zur vorliegenden Bemerkung vgl. Spengel 1847, 46: „So redet Aristoteles sonst nicht, dass wenn man diesen seinen jetzt vorgebrachten Gründen nicht glaube, er später sich darüber weiter erklären wolle ..." (auch zitiert von Congreve z.St.). Zweifellos erklärt Ar. hier nicht potentiellen Kritikern seiner veröffentlichten Abhandlung, dass er auf ihre Einwände bei anderer Gelegenheit eingehen werde, er muss vielmehr eine Situation voraussetzen, in der unmittelbar nach dem Argument Widerspruch erhoben werden kann. Dies setzt den mündlichen Vortrag (A. Krohn 1872, 37: „Man glaubt in ein academisches Collegienheft von sorglicher Feile zu sehen") voraus, wohl aber nicht in dem esoterischen Kreis der Schule, d.h. geschrieben „für die Schule" (Jaeger 1912, 187), „seine schüler" (Wilamowitz 1893, I 361), sondern eine ungeduldige Zuhörerschaft, bei der er mit abweichenden Vorstellungen (wie den vorher 1323 a 35ff. zitierten) rechnete. Die stilistische Sorgfalt, die sich in Pol. VII/VIII zeigt (s.o. 86f.), stützt die Auffassung, dass Ar. solche Mittel einzusetzen für angebracht hielt, um den literarischen Geschmack solcher Zuhörer zu befriedigen oder ihre Aufmerksamkeit zu erhalten (vgl. Gellius Noct. Att. XX 5, 5: illas vero exotericas auditiones ... vulgo iuvenibus since dilectu praebebat; Düring 1957, T 76 f., S. 431).

Ist die vorliegende Bemerkung das reale Gegenstück zu der allgemeinen Erörterung über den Hörer politischer Vorträge vom Beginn von EN (I 2, 1095 b 4ff.), bes. mit dem Zitat aus Hesiod über den, der auf gute Rede hört, gegenübergestellt den Nutzlosen, die dies nicht tun?

Kapitel 2

Dieses Kap. gliedert sich in drei Hauptteile:

A. Ist das Glück eines jeden Einzelnen identisch mit dem des Staates oder nicht? (1324 a 7-13)

B. (*a*) Ist ein politisch aktives oder unpolitisches Leben vorzuziehen (a 13-17; a 25-35)? Danach differenzierter, da sich unterschiedliche Alternativen für politische bzw. despotische Herrschaft stellen (a 35-b 22). (*b*) Welche Verfassung und welcher Zustand eines Staates ist der beste (1324 a 17-19)?

C. Beschreibung der Gesetze von Staaten, die sich despotische Machtausdehnung zum Ziel setzten, und Widerlegung; ein Staat, der sich auf seine eigenen Angelegenheiten beschränkt, kann glücklich sein (1324 b 3-1325 a 15).

Ad *A*: Ar. beginnt dieses Kap. mit der Bemerkung, es stehe noch aus darzulegen, ob man das Glück eines jeden Einzelnen als identisch mit dem des Staates angeben muss oder nicht. Ihre Identität erscheint ihm „klar“, wie er mit Hinweisen auf entsprechende von allen geteilte Vorstellungen erläutert (1324 a 7-13). Die Frage nach der Identität beider war schon am Anfang von Kap. 1 aufgeworfen (1323 a 21ff.) und die Identität später dort eher behauptet als begründet worden (b 33ff., bes. b 40f.). Selbst wenn man einräumt, dass sich in Kap. 1 diese kurze Erklärung nur im Rahmen eines Proömiums findet (1323 b 37), d.h. eine vorläufige Feststellung ist, so ist andererseits die Behauptung schwer zu rechtfertigen, es „stehe noch aus“, diese Frage zu behandeln und sie (2, 1324 a 5-7) so aufzuwerfen, „dass sie die vorausgegangene Beantwortung gar nicht kenne(n)“ (Spengel 1849, 47f.; Spengel hält beide Abschnitte für echt, meint aber, dass Ar. beide „nicht zu gleicher Zeit gegeben haben kann“). Gegen Newmans Annahme eines Unterschieds der Fragestellungen in VII 1 bzw. 2 s. Weil 1960, 47 Anm. 176.

Ein Unterschied in der Behandlung des gleichen Themas ist aber deutlich: während Ar. in Kap. 1 die Identität des Glücks des einzelnen mit dem des Staates nur im Hinblick auf das *beste Leben* angab, fügt er jetzt andere, auch *unrichtige Verständnisweisen* von Glück hinzu, wie die, dass Glück in Reichtum oder despotischer Herrschaft bestehe, und zeigt jeweils, dass alle Menschen solche Auffassungen über individuelles Glück auch im Falle von Staaten vertreten.

Diese Erweiterung der Gesichtspunkte, unter denen hier die Identität des Glücks beim einzelnen und beim Staat untersucht wird, hat ein Gegenstück in der Vielzahl der Auffassungen vom Glück, die später in VII 2 zitiert werden und von denen einige unbestritten falsch sind (1324 b 1-3; b 22ff.), und passt von daher in diesen Zusammenhang. In dieser gegenüber Kap. 1 erweiterten Form kann der Nachweis in VII 2 (1324 a 7-13) der Identität des Glückes beim Einzelnen und beim Staat als eine gute Einleitung zu der Erörterung, die hier folgt, verstanden werden, denn Ar. setzt Zustimmung zu der Annahme voraus, dass die gleichen Leute die das tyrannische Leben am höchsten ach-

ten, auch einen Staat für den glücklichsten halten, der über die größte Zahl von Menschen herrscht (a 10f.) - die größte Ausdehnung der Herrschaft, mit all ihrer Fragwürdigkeit, ist das beherrschende Thema dieses Kapitels (a 35ff., bes. b 2ff. - Ar.' Gegenbild 1324 b 41-1325 b 11). Und bei seiner Gleichsetzung von persönlichen Werten und staatlicher Ausrichtung geht er zum Schluss (1324 a 12f.) auf den Mann ein, der charakterliche Vorzüglichkeit am höchsten achtet und *das gleiche* beim Staat erwartet - auf diesem Hintergrund erscheint der von Ar. aufgezeigte *Widerspruch*, dass Staaten gegenüber anderen Staaten praktizieren, was Bürger in ihrem Verhalten untereinander als *ungerecht* ablehnen (b 33-36), umso flagranter.

Ad *B*: Trotz dieser inhaltlichen Beziehungen zwischen der einleitenden Fragestellung und den folgenden Themen knüpft die eigentliche Erörterung von Kap. 2 nicht an den einleitenden Nachweis der Identität von individuellem und staatlichem Glück an, Ar. setzt vielmehr (1324 a 13) neu ein, indem er zwei Fragen aufwirft: zunächst (*a*), ob ein politisch aktives oder unpolitisches Leben vorzuziehen ist; danach (*b*) die Frage, welche Verfassung und welchen Zustand eines Staates man als den besten ansehen muss.

Kap. 1 hatte aretē als Voraussetzung von Glück eingeführt (s.o. zu 1323 a 26). Selbst die, die sich über diese Bestimmung von Glück einig sind, sind sich aber darüber uneins, ob man das Leben politischer Tätigkeit oder philosophischer Kontemplation wählen soll (2, 1324 a 25ff.). Der Hinweis auf diesen Streit stellt Ar.' vorher in VII 2 gemachte Ankündigung, man müsse untersuchen, ob ein politisch aktives oder unpolitisches Leben vorzuziehen ist (a 13-17), in ein besseres Licht: dieser Streit um die Lebensform, die am erstrebenswertesten ist, findet nicht zwischen Beliebigen (machthungrigen Individuen oder der Menge, vgl. E N I 3, 1095 b 16ff.) statt, sondern Männern, die nach dem Maßstab von aretē leben wollen. Zu dieser Meinungsverschiedenheit nimmt Ar. in diesem Kap. nur vorläufig Stellung, die Bevorzugung eines Lebens, das die Verbindung mit der staatlichen Gemeinschaft löst, wird nicht widerlegt, sondern vorerst beiseite gelassen, aufgenommen später 3, 1325 b 16ff. - Kap. 2 und 3 gehören eigentlich zusammen.

Zur ersten Frage (*a*), ob ein politisch aktives oder unpolitisches Leben vorzuziehen ist, erklärt Ar., sie gehöre nicht eigentlich zur politischen Untersuchung - er behandelt sie in der Ethik: E E I 4, 1215 a 32ff.; E N I 3, 1095 b 22-1096 a 5; X 7-8.

Nur die zweite Frage (*b*): „welche Verfassung ist am besten?" fällt unter die ‚politische Theorie' (πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας). Die Antwort darauf lautet, dass die beste Verfassung diejenige ist, unter der jeder glücklich lebt (1324 a 23) - mit dieser Feststellung hatte Ar. Buch VII begonnen (1323 a 17-19); dort hatte er dann ausgeführt, dass man nur klären könne, was der beste Staat ist, wenn man zuvor klärt, was das beste Leben ist. In Kap. 2 setzt Ar. diesen Zusammenhang von bestem Staat und Verständnis des besten Lebens voraus; er baut auf den Ergebnissen von Kap. 1 auf, indem er sich nur auf die Auffassungen derjenigen bezieht, die das Leben, das mit charakterli-

cher Vorzüglichkeit (aretē) gelebt wird, am erstrebenswertesten halten (vgl. 1324 a 25 mit 1, 1323 b 40f.). Aber Ar. geht jetzt über Kap. 1 hinaus, indem er unterschiedliche Auslegungen dieser Bestimmung von Glück einführt: Ist dies ein Leben politischen Engagements oder ein Leben der Theorie (1324 a 25ff., vgl. dann 3, 1325 a 16ff.)? Genauer geht es um die Bestimmung des Bestandteils aretē der Glücksdefinition - in der Begrifflichkeit von VII 14, 1333 a 25ff, ist dies die Frage, ob man die aretē des praktischen oder theoretischen logos ausübt. Während Ar. hier in VII 2 wie - in Kap. 1 - zur Klärung der Verfassung des besten Staates (*b*) auf Glück zurückgreift, führt der Argumentationsschritt von VII 2, dieses jetzt in seinen alternativen Deutungen vorzustellen, dazu, dass die erste Frage (*a*), nämlich die individuelle Entscheidung, ob das Leben politischer Tätigkeit oder das der philosophischen Kontemplation am erstrebenswertesten ist (a 14ff.), die gerade als irrelevant beiseite geschoben war, doch wieder aufgenommen wird - die Klärung, was für den *Einzelnen* erstrebenswert ist, ist damit Bestandteil der eigentlichen *politischen* Fragestellung (vgl. ihre Behandlung 14, 1333 a 27ff.).

Ar. geht bei der Erörterung dieser Fragestellung formal so vor, dass er eine Position zunehmend durch Aufspaltung präzisiert, d.h. er nimmt eine Dihairese vor, deren eine Seite er zurückweist und nicht weiter verfolgt (angezeigt durch [ ]), während er die andere weiter unterteilt, beginnend mit 1324 a 25: Leben mit aretē ist Glück - aber welches Leben: das politischer Teilnahme oder ein philosophisches? Die in a 35ff. wiedergegebenen Auffassungen lassen sich als die dihairetische Unterteilung der ersten dieser beiden Alternativen deuten: *Kritiker* eines *Lebens politischer Teilnahme* differenzieren weiter (a 35ff.), indem sie den Unterschied von *politischer* und *despotischer Herrschaftsform* einführen - Ar. nennt dies eine wichtige, von vielen verkannte Unterscheidung (vgl. b 32), was dann bei den *Befürwortern politischer Aktivität* entsprechend ebenfalls zwei Möglichkeiten eröffnet: das Leben politischen Wirkens bzw. eine despotische Staatsform (a 38-b 3).

Leben mit aretē ist Glück

/ politischer Teilnahme
Leben
\ [oder der Philosophie]?

/ politischer Herrschaftsform
Leben politischer Teilnahme - nach
\ [despotischer Herrschaftsform]?

Mit a 35 beginnt die Wiedergabe von drei Auffassungen, von denen die erste jeweils einen spezifischen *Nachteil* bei der Ausübung von Herrschaft nach jeder dieser Formen nennt (a 35-38: moralischer Einwand gegen despotische, hedonistischer gegen politische Herrschaft), während die beiden ande-

ren die Ausübung von entweder politischer (im Sinne eines moralischen Machismo) oder despotischer Herrschaft *glorifizieren* (a 39ff.). Allen Positionen ist ein je besonderer Bezug zu Glück oder seinem Bestandteil aretē gemeinsam: despotische Herrschaft ist ungerecht (d.h. ohne aretē: a 36f.), politische Herschaft wird zwar mit aretē ausgeübt, beeinträchtigt aber persönliches Glück (a 37f.); allein im Leben praktischen Wirkens und politischer Tätigkeit kann man aretē verwirklichen (a 39-b 1); nur die despotische und tyrannische Form der Verfassung kann als Glück gelten (b 1ff.).

Die in VII 2 in der Hauptsache behandelte Position besagt, politische Tätigkeit und praktisches Wirken seien die richtige Anwendung von aretē - auf der Grundlage der Annahme von analogen Verhältnissen zwischen Individuum und Staat ist das Gegenstück zur aktiven politischen Beteiligung des Individuums auf der (zwischen)staatlichen Ebene die - u.U. despotische - Herrschaft eines Staates über andere. Ar. entgegnet, dass die Befürwortung politischer Aktivität als der erstrebenswerten Lebensform undifferenziert ist, da sie einmal den Unterschied zwischen verschiedenen Herrschaftsformen - politische bzw. despotische - ignoriert und außerdem *praktisches* Wirken, welches ein Element der Glücksdefinition ist, mit *politischer* Tätigkeit, Herrschaftsausübung, gleichsetzt - diese Einseitigkeit überwindet er in VII 3 (1325 b 16ff.), s. Vorbem. S. 267, vgl. mutatis mutandis E N X 9, 1179 a 4-8.

Ad *C*: Unter den verschiedenen hier wiedergegebenen Auffassungen geht Ar. in diesem Kap. hauptsächlich auf die Befürwortung des despotischen Lebens ein und widerlegt es in seiner undifferenzierten Verherrlichung. Dazu zeigt er zunächst (1324 b 3-22), wie verbreitet diese Vorstellung ist, indem er auf Gesetze und Verfassungen einiger Staaten verweist, die hauptsächlich darauf ausgerichtet sind - das vorliegende Problem wird damit unter dem staatlichen Aspekt von Gesetzen betrachtet. In der Rechtsordnung vieler Völker, die kriegerische Wertvorstellungen verfolgen, erscheint diese Lebensform aber nicht mehr als Verwirklichung größter *Ungerechtigkeit* (a 37), sondern gerade umgekehrt als eine bestimmte Weise, *aretē* zu verwirklichen (b 13).

In seiner Entgegnung knüpft Ar. an die Tatsache an, dass die Verherrlichung von Eroberung in Gesetzen niedergelegt ist. Er geht von der richtig verstandenen Aufgabe des Staatsmanns, d.h. des Gesetzgebers, aus (1324 b 22-28; 1325 a 7ff.) und setzt die Rolle des *Gesetzes*, eine gerechte Ordnung zu stiften (anders als 1324 b 3), voraus: Ungerechte Herrschaft kann nie als gesetzmäßig gelten (b 26-28). Undifferenzierter Despotismus, der unterschiedslos Versklavung aller begründen will, wird als Verstoß gegen *Gerechtigkeit* verworfen (b 22ff., bes. b 35-39): despotisch darf man nur über die herrschen, die von Natur dazu geschaffen sind (b 36-39). Das Grundverständnis von Gerechtigkeit als Gleichheit erlaubt auch nicht, Mitglieder anderer Staaten anders als die eigenen Bürger zu behandeln - außer wiederum, wenn sie grundverschieden sind (b 32-36 - dies wird ausführlicher in 3, 1325 b 7ff. dargelegt). Der Fehler der von Ar. kritisierten Praxis liegt in der Gleichsetzung von despotischer und politischer Herrschaft. Dieses Kap. bestimmt somit

die Grenzen despotischer Herrschaft, d.h. es engt die Voraussetzungen ein, unter denen diese als legitim gelten kann (1324 b 36-39), es widerlegt die Auffassung, dass politisches Wirken nichts anderes als Gewalt und Tyrannis sei - vergleichbar der Stellungnahme zur Sklaverei (I 6, 1255 a 25ff.).

Auf der anderen Seite nimmt Ar. hier auch eine differenziertere Position gegenüber der zuvor zitierten kritischen Auffassung (1324 a 35), despotische Herrschaft sei schlechthin mit dem ärgsten *Unrecht* verbunden, ein. Unter bestimmten Verhältnissen ist sie vielmehr naturgemäß und *gerecht*. Insgesamt zeigt Ar. hier, in welchem Falle despotische Herrschaft zulässig oder unzulässig ist (s. Bd. 1 zu I 6, 1255 a 16, S. 279f. für Zusammenhänge mit VII 2), die für die jeweilige Form von Herrschaft bzw. Unterordnung Geeigneten müssen entsprechend behandelt werden.

Ar. endet diese Erörterung mit der Vorstellung von einem Staat, der nicht auf Krieg und Unterwerfung der äußeren Feinde ausgerichtet ist und in Beschränkung auf seine eigenen Angelegenheiten in Glück lebt, aber die Beziehungen zu den Nachbarn in der gebotenen Weise ordnet. Alle Vorkehrungen, die auf den Krieg ausgerichtet sind, können nur als untergeordnet gelten. Ar. spricht sich hier gegen eine unkritische Verherrlichung von Krieg, also gegen Aggression gegen andere Staaten aus, genauso wie er in Kap. 7 Plat.s Auffassung, dass man gegen Unbekannte aggressiv sein solle, zurückweist; denn niemandem gegenüber dürfe man eine solche Haltung einnehmen. Eine Ausnahme lässt er nur für den Fall zu, dass bestimmte Menschen durch ihr Verhalten (7, 1328 a 8ff.) eine andere Reaktion provozieren.

Dieses Kap. stellt den Gesetzgeber in seiner Verantwortung, das Glück des Staates richtig zu bestimmen, in den Mittelpunkt der Widerlegung verbreiteter Vorstellungen. Bei der Wiedergabe der unterschiedlichen Auffassungen zur Herrschaft ging Ar. von der subjektiven Seite aus, d.h. den unterschiedlichen persönlichen Vorstellungen von Glück, die zu unterschiedlichen Einstellungen zu Herrschaft führen, oder dem Willen, aretē zu verwirklichen, oder der Bereitschaft, Unannehmlichkeiten zu ertragen. Ar. beurteilt die Alternativen bei der Ausübung von Herrschaft hier aber nicht von diesen subjektiven Erwartungen und Zielen her - das ist eher das Vorgehen der Ethik -, es geht also nicht darum, dass der oder die Herrschenden ihre persönliche aretē bis zum Äußersten, d.h. rücksichtslos und u.U. auf Kosten anderer verwirklichen (so Plat. L e g. I 630 e), sondern darum, dass das Ziel für die Gemeinschaft richtig gesetzt ist und die richtiger Gesetzgebung zugrundeliegenden Prinzipien verwirklicht werden.

Auch dieses Kap. (s.o. zu 1, 1323 a 27) zeigt stilistische Variation z.B. in der Formulierung der drei Alternativen von Lebensformen (1324 a 8-13), ebenso dann bei der Erwähnung verschiedener Nomoi (b 7-22).

13, 20 (1324 a 5) „darzulegen, ob man das Glück eines jeden einzelnen Menschen als identisch mit dem des Staates angeben muss." Die Frage war schon zu Beginn von Kap. 1 (1323 a 21) aufgeworfen und dort beantwortet

worden (b 29-b 41, s.o. Vorbem. S. 230f.). Andererseits findet man auch sonst in P o l., dass Ar., nachdem er schon eine bestimmte Auffassung begründet hatte, diese dann in einem größeren Rahmen erneut aufgreift und in Frage stellt, s.u. Vorbem. zu VIII 2; weiteres Bd. 2, zu III 11, 1281 b 38. So ist hier die Erörterung der Befürwortung apolitischer Kontemplation eine solche grundsätzliche Infragestellung des Elements ‚Handeln' der Glücksdefinition (s.o. zu 1, 1323 b 22). Die Art der Einführung dieser Fragestellung in VII 2 legt aber nahe, dass hier eine Überarbeitung vorliegt, s.o. zu 1, 1323 b 29.

Die Identität des Glücks beim Einzelnen bzw. Staat illustriert Ar. hier an drei *Lebensformen* (*τὸ ζῆν* a 8; *τὸν βίον* a 10): Verfolgen von *Reichtum, tyrannischer Macht* und *aretē*. Damit ist dieser Abschnitt in der spezifischen Fragestellung von P o l., deren Zentrum die polis ist, das Gegenstück zu der Erörterung in E N I 3, wo Ar. individuelles Glück im Hinblick auf die von vielen verfolgten Lebensformen erörtert: *Machtausübung*, in der man Anerkennung für *aretē* sucht, 1095 b 22ff.; *Reichtum*, 1096 a 5ff., vgl. E E I 4, 1215 a 30ff.; Plat. L e g. XII 962 d 7ff. - die gleichen drei Ziele beim Staat: V 742 d 2-7. Zur Wichtigkeit der Wahl des richtigen Lebens s.o. zu 1, 1323 a 15. Zu Lebensformen s. Dirlmeier zu E N Anm. 8, 6 und zu E E Anm. 8, 10 (1215 a 26), s.f.- „Menschen." Genauer wäre: Bürger, s.u. zu 1325 a 8.

13, 22 (a 7) „alle sind sich wohl darüber einig." S.o. zu 1, 1323 a 34.

13, 24 (a 8) „bestehe das gute Leben in Reichtum." Für Ar. ‚*besteht*' dagegen das gute Leben nicht ‚*in*' (*ἐν*) Reichtum, sondern ein bestimmtes Maß von Besitz ist *Voraussetzung* von Glück, s.u. zu 13, 1332 a 21. Zu der hier wiedergegebenen Vorstellung vgl. Xen. K y r. VIII 3, 48: *ὁ μὲν ἡγεῖτο εὐδαίμων γεγενῆσθαι, ὅτι πολλῶν ἦρχε χρημάτων*; Plat. G o r g. 452 c 1-6; vgl. den ‚oligarchischen Mann' R e p. VIII 553 a-556 e und die entsprechende Verfassung 550 d-553 a; vgl. Ar. III 15, 1286 b 14-16; s. Bd. 2, zu II 11, 1273 a 35, S. 358f., und zu 7, 1266 b 34; vgl. TrGF II 181.

„preisen auch den ganzen Staat als glücklich, wenn er reich ist." Die gleiche Logik Xen. M e m. III 6, 4; Reichtum als Topos beim Lobpreis von Städten: Kienzle 88-89. In II 9, 1271 b 16 hatte Ar. aber den *Widerspruch* konstatiert, dass der Gesetzgeber in Sparta den Staat mittellos, aber die Privatleute geldgierig werden ließ.- *ζῆν εὖ* statt gebräuchlicherem *εὖ ζῆν* (4, 1326 b 8 u.ö.), wohl zur Hiatvermeidung, vgl. II 6, 1265 a 31; Plat. L e g. VIII 829 a 1. Gerade hier scheint die ursprüngliche Bedeutung ‚Wohlleben' (s. Dirlmeier zu E N Anm. 7, 4) durch.

13, 25 (a 10) „das tyrannische Leben am höchsten schätzen." Es galt sprichwörtlich als glücklich, s. Bd. 3 zu V 10, 1311 a 30, hinzuzufügen Solon fr. 33 IEG; Plat. R e p. I 344 a 4-c 1; Isokr. 9, 40; generell Simonides in Xen. H i e r.; der Sache nach Plat. L e g. X 890 a 8f.: das der Natur nach richtige Leben bestehe in Wirklichkeit darin, dass man Gewalt über andere gewinnt. Das vielgepriesene Glück von Tyrannen wird bisweilen in Frage gestellt: Eur. I o n 621-628; Isokr. 2, 4; e p. 6, 11; Plat. T h t. 174 d 3ff.

„bezeichnen auch einen Staat, der über die größte Zahl von Menschen herrscht, als den glücklichsten." Vielleicht ein Echo von Plat. R e p. IX 578 d 3-5: die Reichen, die viele Sklaven besitzen, leben in einer vergleichbaren Situation wie die *Tyrannen*: sie *herrschen über viele*. In Plat. G o r g. sind Polos und Kallikles Vertreter der gleichen unmoralischen Position, Polos verherrlicht das ‚Glück' des makedonischen Regenten Archelaos (470 d ff.), Kallikles den Großkönig Xerxes, der Macht über andere Staaten gewinnt (483 d,e) - sie bewundern die gleiche Rücksichtslosigkeit im persönlichen Leben (491 e 6ff.) bzw. der Behandlung anderer Staaten. Die Übertragung der Tyrannis des Einzelnen auf die einer Stadt ist vorausgesetzt, wenn Thuk. I 122, 3 von *τύραννος πόλις* spricht, die einen Teil der Staaten schon beherrscht, den anderen zu beherrschen beabsichtigt: 124, 3, vgl. II 63, 2; III 37, 2 über Seereich. Vgl. das *Glück* der ‚Schau' des athenischen Reiches Aristoph. E q. 150-174.

In II 6, 1265 a 25f. spricht Ar. hypothetisch von jemand, der weder persönlich noch für die Gemeinschaft die politische Lebensform akzeptiert, also ebenfalls für sich und beim Staat die gleiche Wahl trifft. Die Umkehrung gilt nicht immer: während Bürger bei sich Gerechtigkeit verlangen, herrschen sie über andere despotisch, d.h. sie verhalten sich zu anderen Staaten wie ein Tyrann (VII 2, 1324 b 32-36) und dies ist mit Gerechtigkeit unvereinbar: III 10, 1281 a 21f.

„über die größte Zahl von Menschen herrscht." S.u. b 38 „über alle despotisch herrschen", vgl. 14, 1333 b 16-21. Dies ist tyrannisch, da ja der Tyrann als Einzelner über alle anderen regiert: Plat. R e p. I 344 a 6-b 6: er versklavt die Bürger (weitergehend 348 d 6: unterwirft Städte und Völker), vgl. T h e a g. 124 e 5-7; 125 e -126 a 1: Theages möchte Tyrann über alle Menschen oder die meisten werden; P o l i t. 276 c 1 über Königtum; L e g. V 742 d 3-7: nach den Vorstellungen der Menge soll der Gesetzgeber wollen, dass die Stadt über möglichst viele herrscht; vgl. Ar. III 16, 1287 a 11 *τὸ κύριον ἕνα πάντων εἶναι τῶν πολιτῶν* über das Allkönigtum, vgl. 17, 1288 a 18; Dem. 1, 4 *τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐκεῖνον ἕν' ὄντα κύριον* über Philipp (hier ist *πάντων* Neutrum), vgl. Plat. E u t h d. 291 d 3-7; 292 a 4; K r a t. 396 a 8, vgl. M e n. 73 c 9 *Τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων* - als Wiedergabe von Gorgias' Verständnis von aretē. Isokr. 2, 26: halte nicht für *glücklich*, wenn du *πάντων ἀνθρώπων* beherrschst.- Der Ausdruck bei Ar. enthält eine rhetorische Übertreibung (s.u. zu b 38), vgl. Plat. S y m p. 179 a 1f. *οἱ τοιοῦτοι νικῷεν ἂν ὀλίγοι ὄντες ὡς ἔπος εἰπεῖν πάντας ἀνθρώπους*; Ar. E E II 10, 1225 b 33 (Wunsch von etwas Unmöglichem); Dem. IX 47 *Λακεδαιμόνιοι, οἳ θαλάττης μὲν ἦρχον καὶ γῆς ἁπάσης* ... Bescheidener der Rat des Bias, die Jonier sollten nach Sardinien auswandern, wo sie *glücklich* würden, da sie die größte Insel bewohnten und *über andere herrschten*: Her. I 170, 3. Selbst bei Polyb. (z.B. I 1, 5; 2, 7; 3, 9; III 3, 9; 4, 12 u.ö.) ist die Aussage, die Römer hätten die Herrschaft über die gesamte bekannte Welt errungen, ein Übertreibung, s. Walbank, I 1957, zu III 1, 4.

13, 28 (a 12) „einen Einzelnen wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit hochachtet, wird er auch einem Staat mit besserer Qualität größeres Glück zuschreiben." Eine bescheidenere Alternative ist, dass der Gute solche Freunde haben will: E E VII 2, 1236 a 12f.; E N VII 3, 1156 b 7ff.- ‚mit besserer Qualität' (*σπουδαιοτέραν*). S.o. zu 1, 1323 b 32. *σπουδαῖος* als *ἀρετῇ* zugeordnetes Adjektiv, s. C a t. 8, 10 b 7f. *τῷ γὰρ ἀρετὴν ἔχειν σπουδαῖος λέγεται*; s. Schütrumpf 1970, 49 Anm. 1.

13, 31 (a 13) „zwei Fragen." Die erste, welche Lebensform vorzuziehen ist (*B a.*), führt, wenn auch von einem anderen Gesichtspunkt her, das vorausgehende Thema der Lebensformen *(A)* weiter. Zu den durch Dialektik zu klärenden Fragen gehört, was man wählen oder meiden soll: T o p. I 11, 104 b 5-7.

13, 33 (a 15) „aktive Beteiligung als Bürger und Mitwirkung am Staat" (*συμπολιτεύεσθαι - κοινωνεῖν*). S.o. zu 1, 1323 a 17, vgl. IV 6, 1293 a 4 *κοινωνοῦσι δὲ καὶ πολιτεύονται*, gegenübergestellt den garantierten Rechten (ausgedrückt durch *μετέχουσι*), von denen man aber u.U. nicht Gebrauch macht, s. aber Bd. 2, zu II 8, 1268 a 16. Gegenübergestellt ist hier „das Leben eines Fremden" (*ξενικὸς βίος*), „Metökenleben" (Jaeger 1923, 295), vgl. Aristipp bei Xen. M e m. II 1, 5-17, der sich dem Leben als Politiker entzieht und überall ein Fremder ist (13 = fr. 84 M). Als erste Gruppe derer, die durch bestimmte Umstände ihre philosophische Natur bewahrten, nennt Plat. R e p. VI 496 b 1ff. die Verbannten (*ὑπὸ φυγῆς*). Die „Mitwirkung am Staat" (*κοινωνεῖν*) versagen diejenigen, deren Leben von der Verbindung mit „der staatlichen Gemeinschaft gelöst ist" (*τῆς πολιτικῆς κοινωνίας* [s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 1, S. 172-174] *ἀπολελυμένος*, vgl. *χωρισθείς* I 2, 1253 a 26 - gegenübergestellt: wer nicht in der Lage ist, *κοινωνεῖν* scil. *πόλεως*), radikaler dann 1324 a 28: ‚*von allem Äußeren losgelöst*'. ‚Losgelöst', oder positiv ausgedrückt: ‚frei': VII 3, 1325 a 19. Unten 2, 1324 a 41 sind den politisch Aktiven die Privatleute (*ἰδιῶται*) gegenübergestellt. Ar. verweist hier nicht auf das negative Potential eines solchen Mannes: als Rechtsbrecher, wie I 2, 1253 a 3-7.

„oder" (*ἢ μᾶλλον*) - *μᾶλλον* ist pleonastisch nach *αἱρετώτερος* vgl. ebenso T o p. III 1, 116 b 24; schon Her. VII 143, 3, s.u. zu VIII 7, 1341 b 26.

13, 35 (a 17) „Danach." Die zweite Frage, welche Verfassung am besten ist, nimmt das Hauptthema dieses Buches (s. 1, 1323 a 14-17; 9, 1328 b 33f.; bes. 13, 1331 b 24ff.) auf. Wenn P o l. III vorausging, dann erwartet man diese Frage nicht nach III 18, 1288 a 33ff.- „Zustand eines Staates" (*διάθεσις πόλεως*). Vgl. Plat. R e p. IX 579 e 5; L e g. IV 710 b 8.

„unabhängig davon, ob die Mitwirkung am Staat für alle erstrebenswert ist." Dies ist eine Umformulierung der ersten Frage (a 15), ob das Leben aktiver Beteiligung als Bürger am Staat (*συμπολιτεύεσθαι*) oder das unpolitische vorzuziehen ist - a 18 „mitwirken" (*κοινωνεῖν*) nimmt auf *κοινωνεῖν* a 15 Bezug.- Ar. macht klar, dass die Entscheidung hierüber ohne Einfluss auf die Lösung des zweiten Problems ist, nämlich welche Verfassung am besten ist -

auch das zeigt die Selbständigkeit der politischen Untersuchung. Einigen erscheint Herrschaft nicht erstrebenswert, da sie ihrem Wohlbefinden entgegenstehe: a 37f. Nicht von der subjektiven Seite des Erstrebenswerten (s.u. zu a 37) her II 2, 1261 b 1f.: „einerlei ob Ausübung von Herrschaft eine Tätigkeit von hohem oder geringem Rang ist." Vgl. die Kriterien für die Zuordnung politischer Institutionen zu Verfassungen in IV 14-16, z.B. 14, 1298 a 7-9.

13, 38 (a 19) „(nur) diese Frage ist Gegenstand politischen Denkens und Betrachtens" (*πολιτικῆς διανοίας καὶ θεωρίας*). Zum Terminus s.o. 85 Anm. 1. Vgl. IV 1, 1288 b 21ff.: ein und dieselbe Wissenschaft untersucht (*θεωρῆσαι*), was das Wesen der besten Verfassung ist und welche Verfassung zu welchen Menschen passt.- Diese Ausgrenzung der Frage nach dem individuellen Glück von der hier unternommenen Erörterung zeigt die Autonomie der politischen Untersuchung von der Ethik, s. Schütrumpf 1980, 5-7; o. 75-82. Burnet 1900, S. XXVI, wendet sich gegen die Deutung, Ar.' Ethik betrachte das menschliche Gute vom Standpunkt des Individuums und die Politik von dem des Staates her, aber 1324 a 19-21 schließt gerade das *„für den Einzelnen Erstrebenswerte"* von der politischen Untersuchung aus - wohin gehört dies, wenn nicht in die Ethik? Sensibilität für das Problem, ob eine bestimmte Frage, die das Individuum betrifft, in die Politik gehört oder nicht, verrät auch E N V 2, 1130 b 26-28, s.o. Bd. 2, Vorbem. III 4, S. 416f. Auf Burnets Bemerkung: „there is no word anywhere of *ἠθική* as a separate branch of study" (XXVII), erwiderte Kapp 1912, 28 Anm. 49, dass dies allenfalls für den Ausdruck *ἠθική*, nicht aber für die Sache zutreffe; er verweist auf P o l. VII 1, 1323 b 39; s. hier Bd 1, 74-78.

14, 3 (a 22) „Nebensache - Aufgabe" (*πάρεργον - ἔργον*): Paronomasie. Zur Sache vgl. E N I 7, 1098 a 32f.: die Nebensache darf nicht ausführlicher als die eigentliche Aufgabe werden.

14, 5 (a 23) „muss das die beste Verfassung sein, unter deren Ordnung es jemand, wer er auch sei, am besten geht." „muss das", *ταύτην*, ohne Ross' Zufügung von *τὴν. καθ' ἣν τάξιν*, gegen die Textänderung von Ross OCT s.o. zu 1, 1323 b 13; Corcella, Elenchos 14, 1993, 22-24.

„unter deren Ordnung", eigentlich: „in Übereinstimmung mit welcher, nach welcher" (*καθ' ἣν τάξιν*). Vgl. 9, 1328 b 35: die beste Verfassung ist diejenige, unter der der Staat im höchsten Grade glücklich sein kann, vgl. 13, 1332 a 3-5. Hier 1324 a 23 wird das Qualitätsurteil ‚beste' bei Verfassung damit gerechtfertigt, dass jedem Beliebigen, der in Einklang mit dieser Verfassung lebt, Glück ermöglicht wird - der Gedanke ist eine Umformulierung von 1, 1323 a 17-19, s. zu b 29. Anders Corcella, Elenchos 14, 1993, 26-32, wonach Ar. hier angibt, dass eine Verfassung nach dem gleichen Prinzip („lo stesso principio", 31) die beste ist, nach dem auch der Einzelne glücklich ist - aber in diesem Zusammenhang benutzt Ar. *τὴν αὐτὴν*, vgl. 1, 1323 b 35.

Gegen das Verständnis dieser Bemerkung, als erlaube der beste Staat es jedem, seinem eigenen Traum von Glück nachzugehen („moderate individua-

lism": Miller 1995, 213-216), sei eingewandt, dass die Verfassung hier die *Ordnung* (*τάξις* - vgl. A t h. P o l. 3, 1; s.o. Bd. 2, zu III 1, 1274 b 38; Bd. 3, zu IV 1, 1289 a 15; Plat. K r i t i. 109 d 2) ist, an die man sich halten muss, wenn man glücklich sein will, und sie hat nur ein einziges Ziel, das für jeden Bürger verpflichtend ist, s.u. zu Ar. VIII 1, 1337 a 27. Und wenn *jeder einzelne* Bürger glücklich sein soll, dann heißt dies nicht, dass jeder sich dabei in seiner Individualität entfalten kann, s.o. 123-127.

Die Tätigkeit des Gesetzgebers als Staatsgründers, der eine politische und soziale Ordnung schafft, unter der sich die Bürger des Staates des Glücks erfreuen können, kann auch nicht angemessen mit dem Modell der Verteilung („distributive conception", Nussbaum 1990, 153ff.) beschrieben werden. Von Verteilung sollte man sinnvollerweise nur sprechen, wenn Güter - welcher Art auch immer - die der Quantität nach begrenzt sind, nach einem Prinzip verteilt werden, so dass einige Individuen oder Gruppen mehr oder alles, andere weniger oder nichts erhalten; dagegen gibt es in P o l. VII keinen nach Qualitätsmerkmalen unterschiedenen Kreis von Rezipienten der Verteilung (s.o. 121 mit Anm. 2; u. 367 Vorbem. zu VII 9;), was wenigstens für Ar. ein notwendiges Element der Verteilung ist (E N V 6, 1131 a 15ff.; b 3ff., vgl. 5, 1130 b 31-33; 9, 1134 a 1-6; P o l. III 9, 1280 a 9-25).

„jemand, wer er auch sei." Dies ist nach 1, 1323 a 18 (*πολιτευομένους*, s. zu a 17) und 9, 1328 b 33ff. zu deuten: gemeint sind die Bürger, s.u. 1325 a 8 und Anm., nicht aber ein weiterer Kreis als die Privilegierten des besten Staates, s.o. 121. Ungenau auch 3, 1325 b 32; 4, 1326 a 6; 5, 1326 b 31 ‚Bewohner'. Entsprechend erwähnt z.B. Xen. in L a c. Heloten überhaupt nicht, man kann sie ignorieren, wenn man vom spartanischen Staat spricht (Rebenich 17).- Die Bemerkung hier ist vielleicht eine implizite Kritik an Plat., der einer Gruppe seines Staates, den Wächtern, das Glück vorenthielt, s. II 5, 1264 b 15ff., s. Bd. 2, zu b 16; Schütrumpf 1980, 43-50; dieser Band S. 110; 122.

14, 6 (a 25) „im höchsten Glück" (*μακαρίως*). S.o. zu 1, 1323 b 24.

„unter denen, die sich darüber einig sind, dass das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit geführt wird, am erstrebenswertesten ist." Dagegen geben andere andere Inhalte von Glück an, s.o. zu 1, 1323 a 20. Auch für die Machthungrigen ist das Leben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit geführt wird, am erstrebenswertesten, Ar. setzt sich daher hier nicht mit der Position von Immoralisten wie der eines Kallikles auseinander (contra D. O'Connor in: Bartlett-Collins [Hrsg.] 1999, 123-127). Diese Machthungrigen sind auch von den Männern zu unterscheiden, die sich von Machtausübung materiellen Gewinn versprachen: III 6, 1279 a 13ff.

„gibt es Streit darüber, ob das Leben politischer Tätigkeit und praktischen Wirkens gewählt zu werden verdient ..." Was zuvor 1324 a 14 als Ar.' Fragestellung eingeführt wurde, ist jetzt als Streit (*ἀμφισβητεῖται*) unter bestimmten Leuten, den Besten (a 30), wiedergegeben (vgl. VIII 2, 1337 b 2 im Zusammenhang von Erziehung), die sich darüber einig sind, dass Glück auf

aretē beruht, vgl. VII 1, 1323 b 21ff., wiederholt 3, 1325 a 16. Der Streit bezieht sich auf die ‚Nebensache' nach 1324 a 20ff., die aber jetzt Bestandteil der politischen Theorie wurde, s.o. Vorbem. s. Dirlmeier zu E E S. 164.– Streit (ἀμφισβητοῦσιν) über Glück, s.o. zu 1, 1323 a 34.

„das Leben politischer Tätigkeit ... oder eher .... ein Leben der Theorie." Vgl. die Alternative Eur. incert. fragm. 910 TrGF. Die hier gegebene Alternative hat eine Entsprechung in E E I 1, 1214 a 30–b 3: Glück scheint in Vernunft, aretē und Lust zu bestehen, aber man ist sich über ihren Beitrag zum Glück uneinig, da die einen Vernunft für das größere Gut als aretē halten, die anderen dagegen umgekehrt – Vernunft bzw. aretē sind die Lebensinhalte des Philosophen bzw. Politikers: 4, 1215 b 1–4 (anders als in P o l. VII 2 wird in E E aretē im engeren Sinne als die ethische verstanden und ihr theoretische phronesis gegenübergestellt). Da Ar. nur die Alternativen behandelt, die von Leuten vertreten werden, die sich über aretē als Bedingung von Glück einig sind, fehlen andere Begründungen der Notwendigkeit politischer Aktivität, etwa dass man sonst – wenigstens in der athenischen Demokratie – *nicht überleben* könnte: Plat. G o r g. 486 a–c.

14, 9 (a 27) „das Leben politischer Aktivität und praktischen Wirkens" (ὁ πολιτικὸς καὶ πρακτικὸς βίος). Die beiden Kennzeichnungen sind hier offensichtlich als Synonyme gebraucht, vgl. E N I 3, 1095 b 22f., was aber eine Einengung ist, so als sei jedes praktische Wirken politischer Art, s.u. Vorbem. zu VII 3.– βίος πολιτικὸς schon Plat. R e p. VII 521 b 9f., s. Ammann 166–169; zu πρακτικός ebd. 169f. – U. VII 3, 1325 b 16ff. gibt Ar. dann dem bios praktikos eine weitere Bedeutung, die auch die Theorie einschließt.

14, 10 (a 28) „von allem Äußeren losgelöste ... Leben der Theorie." ‚von allem Äußeren losgelöst', das sind offensichtlich Handlungen und Verpflichtungen gegenüber anderen Menschen, vgl. 3, 1325 b 16–23, konkret die Bekleidung von Ämtern: a 18–20. Zu dem Äußeren könnte auch die Sorge um materielle Güter gehören, vgl. die Position des Antisthenes, wie sie Xen. S y m p. 4, 37–44 wiedergibt: nicht nur vertritt er das Ideal der Bedürfnislosigkeit (s.u. zu 5, 1326 b 37), sondern er erfreut sich der Muße, sodass er mit Sokrates seine Zeit verbringen kann – d.h. die Sorge um materielle Güter beeinträchtigte ihn nicht dabei, sich über philosophische Dinge zu unterhalten (nach Ar. kann man ohne die äußeren Güter nicht praktisch wirken: E N X 7, 1177 a 28–30). Hatte Ar. auch an Freunde gedacht (als äußere Güter I 9, 1099 a 31ff.)? In IX 9 wirft er die Frage auf, ob der glückliche Mann Freunde braucht, und bejaht sie u.a. deswegen, weil es zu aretē gehört, anderen Gutes zu tun (1169 b 11ff.). Im Leben als Einzelgänger ist man nicht glücklich (I 9, 1099 b 3f., vgl. 7, 1097 b 8–11); das persönliche Wohl lässt sich schwer verwirklichen, wenn man sich nicht auch um den Haushalt oder die Staatsverfassung kümmert: VI 9, 1142 a 9f.– ‚losgelöst', s.o. zu a 15.

„Theorie." Das Adj. noch nicht Plat., erst D e f. 414 b 6–8. Zur Sache vgl. E E I 4, 1215 b 1f.: ὁ μὲν φιλόσοφος βούλεται περὶ φρόνησιν εἶναι καὶ τὴν θεωρίαν τὴν περὶ τὴν ἀλήθειαν (vgl. Plat. R e p. V 475 e 4; VII 529 b 2

νοήσει ... θεωρεῖν), vgl. Ar. P r o t r. B 6 *τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετιέναι*; B 43 zu *θεωρεῖν* als Inhalt des Lebens des Freien; B 18-20 als höchste Lebenserfüllung (z.B. eines Anaxagoras - zu Anaxagoras s. Carter 1986, 141-147). Apotheose des Lebens der Theorie E N X 8, 1178 b 7-32.

Bei Plat. R e p. VII 521 b 1f. verachten die wahren Philosophen politische Ämter; für den Philosophen ist Politik Abstieg von der göttlichen Schau, *ἀπὸ θείων θεωριῶν*: 517 c 7-d 5, vgl. 520 c 1ff.; 539 e 2-4, vgl. 519 c 4ff., man muss sie dazu zwingen: 540 a 7, vgl. 521 b 7; vgl. den Gegensatz von philosophischem und politischem Leben Eur. incert. fragm. 910 TrGF; Plat. G o r g. 485 c,d (Kallikles über Sokrates); 500 c und passim, s. Carter 1986, 173-179; Ar. E N X 9, 1179 a 13: Anaxagoras betrachtete einen Herrscher nicht als glücklich; *θεωρία*, d.h. Bemühung, etwas zu wissen, entgegengesetzt dem Handeln: II 2, 1103 b 26f.; X 8, 1178 b 3-8.

Zum Leben der Theorie: W. Jaeger, Ursprung und Kreislauf des theoretischen Lebensideals (1928), jetzt in W.J., Scripta Minora, Rom 1960, 349-393; F. Boll, Vita contemplativa, jetzt in: F.B., Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 303-331; R. Joly, La thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Brüssel 1956; N. Lobkowicz, Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx, Notre Dame (Ind.), 1967, Kapp. 1-2. Zum Rückzug aus politischer Tätigkeit im 5. Jahrh. s. W.R. Connor, The New Politicians of fifth-century Athens, Princeton 1971, 175-194; L.B. Carter 1986. Zu diesem Thema in Ar. P o l. VII s. Depew in: Keyt-Miller (Hrsg.) 1991, 348-361; Taylor in: Barnes (Hrsg.) 1995, 242; 250-252; Kullmann 1998, 401-420.

14, 12 (a 29) „das Leben des Philosophen ist aber ... ausschließlich das der Theorie" (*ὃν μόνον τινές φασιν εἶναι φιλοσόφου*). Diese Exklusivität, dass der Philosoph *allein* dieses Leben führt, betont auch P r o t r. B 50. Hier wirkte vielleicht die Formulierung von Plat. R e p. V 476 b 1 *οὓς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους* nach. Die von Ar. VII 2 zitierten Männer sehen nicht, dass das philosophische Leben der Theorie auch eines der Praxis ist: u. 3, 1325 b 16-21.- ‚Allein', auch bei der Wiedergabe der folgenden Auffassungen wird dieser exklusive Anspruch erhoben: 1324 a 39; b 3 - die Formulierung, dass man einer bestimmten Gruppe von Menschen *allein*, ausschließlich eine Tätigkeit zuschreibt, führt bei Ar. bisweilen zu der Erklärung, dass diese Bezeichnung zu eng ist, vgl. E N VI 8, 1141 b 28f.- Überliefert ist *φιλόσοφον*, Richards konjizierte *φιλοσόφου*. Diese Konjektur stellt den *Philosophen* heraus, dessen Leben einzig und allein der Kontemplation gewidmet ist, während die Überlieferung die *philosophische Lebensform* (*φιλόσοφον* als Adjektiv zu *βίον*, codd., vgl. a 32; Bonitz 821 a 54, b 14f.) auf Kontemplation einschränkt. Aber das wäre eine Selbstverständlichkeit - womit sonst hat es Philosophie zu tun? Dagegen bringt die Konjektur den in diesem Zusammenhang vorausgesetzten Gedanken zum Ausdruck, dass der Philosoph sich mit nichts anderem beschäftigen will (vgl. die Entsprechung

mit a 39f. μόνον ... ἀνδρὸς, nahe stehendes τὸν φιλόσοφον [scil. βίον] a 32 könnte für die Schreibung a 29 verantwortlich sein).

„diese beiden Lebensweisen, die politische und die philosophische, die ... Männer wählen, die am ehrgeizigsten menschliche Vorzüglichkeit suchen". ‚diese beiden Lebensweisen' schon Ar. I 7, 1255 b 35-37, vgl. Plat. Gorg. 500 c 3-8 (s.u. zu 1324 a 32); nach Rep. VII 521 b verachten die Anhänger der wahren Philosophie politische Ämter; Tht. 175 c ff. stellt Plat. dem Philosophen eher den Prozesshansel gegenüber.- ‚am ehrgeizigsten ... suchen' (φιλοτιμότατοι πρὸς ἀρετήν). Vgl. Plat. Leg. V 744 e 3 φιλότιμος ἐπ' ἀρετῇ; Xen. Kyr. VIII 1, 39. Bei Ar. ist aretē als ἕξις ἐπαινετή definiert (E N I 13, 1103 a 9f., vgl. E E VIII 3, 1248 b 19f. über *kalon*), eine Haltung, die öffentliche Anerkennung verdient; es ist damit in gewisser Weise legitim, dass diejenigen, die aretē besitzen, Anerkennung schätzen, vgl. für den Zusammenhang von aretē und Anerkennung E N IV 3, 1123 b 17-21; bes. 1124 a 25; IX 13, 1163 b 3-8; vgl. IV 10 über die richtige Weise, Anerkennung zu suchen; vgl. VIII 7, 1159 a 22-27. Man darf diesen Aspekt ‚Ehrgeiz' aber nicht überbetonen, er gilt zwar für Politiker, Ehre ist sogar ihr Ziel (was hier 1324 a 39 nicht erwähnt wird), aber nicht für Philosophen: I 3, 1095 b 22-31.- „in der Vergangenheit." Vgl. E N I 8, 1098 b 27.

14, 14 (a 32) „die philosophische Lebensweise" (τὸν φιλόσοφον, scil. βίον). Kapp 1912, 52 Anm. 106 macht darauf aufmerksam, dass dieser Ausdruck, der sich E E I 4, 1215 a 36f. findet, in E N durch θεωρητικὸς βίος ersetzt ist (I 3, 1095 b 19); s.o. zu 1324 a 29.

14, 16 (a 32) „Es macht aber viel aus" (διαφέρει δέ οὐ μικρόν). Ar. hatte vielleicht Plat. Gorg. 500 c 2ff. im Sinn: es gibt keine ernsthaftere Fragestellung als die, welches Leben man führen soll, weiteres o. zu 1324 a 5.

14, 17 (a 34) „muss sich auf das bessere Ziel ausrichten." Sehr nahe kommt Plat. Gorg. 507 d 6-e 1 - ebenfalls für Individuum und Staat ausgesagt. Zur Wichtigkeit, das Ziel richtig zu identifizieren vgl. Rep. VII 519 c 2-4; Isokr. ep. 6, 10; Ar. VII 2, 1325 a 14f.; 13, 1331 b 27 (s. Anm. zu b 26); E N I 1, 1094 a 22-24; VI 13, 1144 a 24-26. Die Verfassung ist auf ein Ziel ausgerichtet: Plat. Leg. I 625 e 1-2; 626 a 5-7, vgl. auch Tim. 24 c 4; Ar. VII 2, 1325 a 10; 14, 1333 b 7; II 7, 1267 a 20, s. Bd. 2, zu 6, 1265 b 26; IV 1, 1289 a 17 und Anm. zu a 15. Gleiches Ziel bei Einzelnem und Staat: VII 1, 1323 b 29-41, s. zu a 21 und b 33.- „ausrichten" (συντάττω). Auf ein Ziel: Plat. Leg. I 625 e 1f. (συνετάττετο); 626 a 5-7 (συνετάξατο); Ar. E E I 2, 1214 b 10 (συντετάχθαι), mit der konkreten Angabe des Zieles: hier 1324 b 8; 1325 a 3. Der Forderung, sich auf das bessere Ziel auszurichten, entspricht diejenige, jeweils die Tätigkeit des höheren Seelenteils zu wählen: 14, 1333 a 27ff., s. zu a 28.

14, 19 (a 35) „Bürgerschaft" (πολιτεία). S. Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29, S. 151.

„Nach der Meinung einiger Männer ..." Die Tatsache, dass Ar. jetzt *drei* verschiedene Positionen darlegt, spricht dagegen, dass er hier die *Alternative*

(politisches - philosophisches Leben) von a 25-32 aufgreift (er behandelt sie ausdrücklich in Kap. 3), zumal die dritte Position, die Befürwortung des tyrannischen Lebens, nicht notwendig auf aretē gestützt ist (vgl. a 36f.), wie dies doch für die Alternative a 25ff. vorausgesetzt wurde. Dieser Abschnitt geht konzeptuell über den vorausgehenden (a 14-17) insofern hinaus, als jetzt das politische *Leben* in *politische* (=P) und *despotische* bzw. *tyrannische* (=D) *Herrschaftsform* aufgespalten wird (a 36f.). In der folgenden schematischen Darstellung bedeutet bei D, P zugefügtes + Bejahung der jeweiligen Herrschaftsform, zugefügtes — ihre Ablehnung.

Dieser Gegensatz von despotischer und politischer Herrschaft wird hier als bekannt und von anderen benutzt vorausgesetzt, während in Pol. I 1 der Eindruck erweckt wurde, als habe Ar. den Unterschied von Gemeinschaften ‚der Art nach' und die ihnen zugeordneten besonderen Herrschaftsformen erst selber gegen Plat. entwickelt, s. Bd. 1, zu 1252 a 7, S. 175-182, vgl. 3, 1253 b 18-20; zur Gegenüberstellung der politischen und despotischen Herrschaftsform s. Bd. 1, zu 5, 1254 b 3. Der Sache nach begegnet Ar.' Unterscheidung in der Gegenüberstellung - in verwandtem Zusammenhang - bei Isokr. 8, 134: die Athener regierten über ihre Bundesgenossen nicht despotisch (δεσποτικῶς), sondern wie es Bundesgenossen verdienen (συμμαχικῶς), vgl. 4, 104.

Zuerst wird je ein besonderer Einwand bzw. Vorbehalt gegen jede der beiden Herrschaftsformen vorgetragen (1324 a 35-a 38 = D^-/P^- - dies sind Elemente einer einzigen Position), dann jeweils die Argumente der Befürworter der einen oder anderen Herrschaftsform (P^+, D^+) gegeben: Einige meinen, despotische Herrschaft sei mit größtem Unrecht verbunden (D^-), politische Herrschaft sei zwar nicht ungerecht, beeinträchtige jedoch das private Glück (P^-). „Von der dazu entgegengesetzten Position aus" sehen andere (P^+) dagegen im politischen Leben die Verwirklichung der aretē eines Mannes, während wieder andere (D^+) das despotische als das einzig glückliche preisen (a 35ff.).

D^-/P^-: Vorbehalt gegen despotische und politische Herrschaft
Dagegen „von der dazu entgegengesetzten Position her":
P^+ Befürwortung der politischen Herrschaft
D^+ Befürwortung der despotischen Herrschaft

Die Argumente sind in Ringkomposition angeordnet:
D^- ┌ a 36 despotische Herrschaft ist ungerecht
P^- ┌ a 37 politische Herrschaft bringt Unannehmlichkeiten, aber ohne Unrecht
----
P^+ └ a 39 allein ein Leben politischer Tätigkeit ermöglicht, nach jeder Form charakterlicher Vorzüglichkeit zu handeln
D^+ └ b 2 nur die tyrannische Verfassungsform bringt Glück

P^+ ist die „entgegengesetzte Position“ zu P^- (a 39), der Unterschied in der Bewertung besteht darin, dass hier die Begleiterscheinung politischer Herrschaft: ‚Unannehmlichkeiten‘ ignoriert und ihre Charakterisierung: ‚*ohne Unrecht*‘ (a 36ff.) jetzt als *Verwirklichung von aretē* positiv gewendet wird (vorausgehend a 30: aretē): Männer, die aktiv die Belange der Gemeinschaft vertreten und politisch tätig sind, können eher nach jeder Form persönlicher Vorzüglichkeit handeln als Privatleute (a 39ff.) - d.h. sie können eher Glück erreichen. Das beanspruchen auch die Vertreter (b 2f. *οἱ δὲ* ... = D^+) der despotischen und tyrannischen Verfassungsform, s. Bd. 1, zu I 6, 1255 a 16, S. 279f.

14, 20 (a 36) „Herrschaft über Nachbarn (wird), wenn sie despotisch ist, mit der allergrößten Ungerechtigkeit ausgeübt.“ ‚despotisch ist‘, vgl. Kleon über die athenische Herrschaft über die Bundesgenossen: sie ist Tyrannis und die Athener müssen entsprechend handeln, Thuk. III 37, 2; Ar. Ath. Pol. 24, 1f. beschreibt die Übernahme der *Hegemonie* durch Athen als eher *despotische Herrschaft* über die Bundesgenossen (s. Rhodes zu 24, 2). Despotische Herrschaft dient dem Vorteil der Regierenden: Pol. VII 14, 1333 a 3-7, beruht nur auf Gewalt: I 6, 1255 b 14f.; III 10, 1281 a 21-23 - Gewalt ist aber nur dann zu rechtfertigen, wenn der, der sie ausübt, die notwendige Überlegenheit besitzt: VII 3, 1325 a 41-b 14.

„Ungerechtigkeit.“ Insofern despotische Herrschaft den eigenen Vorteil zum Schaden anderer sucht (*πλεονεκτεῖν*, s.u. zu 1324 b 10), ist sie Ungerechtigkeit, vgl. b 27ff.; VI 3, 1318 b 4f.; EN V 2, 1129 a 32-b 10, vgl. X 6, 1176 b 18 *οὐ γὰρ ἐν τῷ δυναστεύειν ἡ ἀρετή*, vgl. Jason in Rhet. I 12, 1373 a 25-27; bei Tyrannis vgl. Eteokles bei Eur. Phoen. 523 *ὡς οὐ παρήσω τῷδ᾽ ἐμὴν τυραννίδα. / εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι / κάλλιστον ἀδικεῖν*; vgl. das offene Zugeständnis von Polos Plat. Gorg. 469 c 3-7, und über den makedonischen Regenten Archelaos: 470 d 5ff., bes. 471 a 3-d 2; 478 e 6ff., vgl. 525 c 1ff. Tyrannis und Ungerechtigkeit: Her. V 92 *α*; Thuk. II 63, 2; Plat. Rep. IX 580 a 2-4; X 619 a 3f.; Thrasymachos ebd. I 344 a 4-b 1, aufgenommen 348 d 5f.; impliziert Phaid. 82 a 3; Memnon FGrHist 434 F 1-2 (über die Tyrannen Klearchos und Satyros).- Auf der staatlichen Ebene vgl. Xen. Por. 1, 1: die Athener kennen zwar Gerechtigkeit, „werden aber durch ihre Armut gezwungen, sich gegenüber den verbündeten Staaten ungerechter zu verhalten“, vgl. Isokr. 8, 26; 31. M.I. Finley, Empire in the Greco-Roman World, G&R 25, 1978 (1-15) 5 argumentiert, es habe im 5. Jahrh. keine Opposition gegen (athenischen) Imperialismus gegeben - im 4. Jahrh. gibt es aber Kritik, s.u. 1324 b 22ff.

„über Nachbarn“. Vgl. b 4; 10, 1330 a 17; 14, 1333 b 31. Ar. denkt hier nicht an „despotische Herrschaft *über alle*“, wie 14, 1334 a 1, die Bildung großer ‚Reiche‘, sondern die Ausdehnung der Macht über Nachbarstaaten - Nachbarn sind Griechen und verdienen nicht, despotisch beherrscht zu werden, vgl. Schütrumpf, Hermes 100, 1972, 5-29. U. 1324 b 22ff. setzt sich Ar. mit dieser Position auseinander, die er b 4ff. als Ziel der Gesetzgebung

vieler Staaten, u.a. Sparta, angegeben hatte. Sparta bietet ein gutes Beispiel für den Versuch, Nachbarstaaten zu unterwerfen, etwa Mantineia in 385 (Xen. Hell. V 2, 2-5), einen Angriff, den Diod. XV 5, 1, in den Kontext ihrer Mentalität stellt: sie sind *φύσει φιλαρχοῦντες καὶ πολεμικοί*; sie ertragen den Frieden nicht, so als sei er eine schwere Last; sie versklaven die kleineren, unterwerfen die größeren Staaten. Vgl. dort 19, 4 die Charakterisierung des Agesilaos: kriegsliebend, strebte nach Herrschaft (*δυναστεία*) über die Griechen; vgl. Spartas Besetzung Thebens Xen. Hell. V 4, 1.

14, 22 (a 37) „herrsche man so wie über Bürger, dann hafte dem zwar kein Unrecht an, dies stehe aber ihrem Glück im Wege." ‚so wie über Bürger' (*πολιτικῶς*), d.h. über Freie und Gleiche: I 7, 1255 b 20, nach der politischen Herrschaftsform s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 3, S. 256f., der Sache nach ist III 6, 1279 a 21 hinzuzufügen. Während 1324 a 40-b 1 das politische Leben als „aktiv die Belange der Gemeinschaft vertreten und als Bürger politisch tätig sein" beschrieben, d.h. auf die innerstaatlichen Verhältnisse beschränkt wird, wie dies a 15 vorausgesetzt war, bezieht es sich hier auf die Herrschaft über Nachbarn, Ar. überträgt hier einen Begriff der internen Herrschaft innerhalb der polis auf die zwischen poleis - wie u. 5, 1327 b 5, wo die Gewagtheit dieser Übertragung jedoch abgeschwächt ist, da ‚hegemonial' (*ἡγεμονικός*) vorausgeht, s. hier Bd. II, zu II 6, 1265 a 21 (S. 224).- „kein Unrecht." Unter Gleichen ist der Wechsel im Herrschen, wie er für politische Herrschaft gilt, *gerecht*: VII 3, 1325 b 7; 14, 1332 b 25-29; II 2, 1261 a 32-b 6, s. Bd. 2, zu a 32; III 16, 1287 a 12-18, s. Anm. zu a 17 mit weiteren Belegen. Plat. sah Ungerechtigkeit auch in der Politik des eigenen Staates: Rep. VI 496 d.

‚stehe ihrem Wohlbefinden entgegen'. Selbst ein guter Herrscher wie Kyros wird mit Schwierigkeiten konfrontiert, die seine Lebensfreude beeinträchtigen: Xen. Kyr. VIII 7, 12; vgl. Plat. Rep. I 347 d 2ff.: in einer Stadt von guten Männern würden alle darum kämpfen, *nicht* zu regieren, anstatt (als Regierende) anderen zu helfen und Unannehmlichkeiten ausgesetzt zu sein (*πράγματα ἔχειν*), wiederholt VIII 549 c 4-6; vgl. Kreons Zurückweisung der Anschuldigung, er strebe nach Oidipus' Thron: als angesehenem Privatmann sind ihm die Unannehmlichkeiten der Stellung als Tyrann erspart: Soph. O.T. 584-600; vgl. Demokr. 68 B 3 (Vors.) *τὸν εὐθυμεῖσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίηι μήτε ξυνῆι*; Eur. Io 595-597: wenn ich zu den ersten in der Stadt gehöre, werde ich gehasst; s. dgl. incert. fragm. 910 TrGF über das Leben des Forschers, der sich nicht den Unannehmlichkeiten von Bürgern (*πολιτῶν πημοσύνη*) oder ungerechten Handlungen zuwendet; Ps.-Dem. 10, 70 über das Leben des politisch aktiven Mannes: *φιλαίτιον καὶ σφαλερὸν καὶ καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἀγώνων καὶ κακῶν μεστόν*; Isokr. betrachtet sein Leben politischer Abstinenz (*ἡμῖν δὲ τοῖς τῶν πολιτικῶν ἐξεστηκόσι*: 4, 171) als angenehmer (*ἡδίω*): 15, 151. Cic. Ad Att. II 7, 4 iam pridem gubernare me taedebat ... Ar. benutzt nicht das Argument von Sokrates Ap. 31 e-32 a 3, dass in Athen derjenige, der politisch tätig sein und dabei für Recht eintreten will, nicht überleben kann, vgl. Rep. VI 496 c 7ff.

Nach der Wiedergabe der ähnlichen Auffassung in Ar. VII 3, 1325 a 18-20 lehnen einige die Bekleidung politischer Ämter ab, da sie das Leben eines Freien führen wollen. Wie Ar.' Entgegnung (a 24ff.) zeigt, identifizieren diese Männer die Tätigkeit des Staatsmannes mit der des Gebieters von Sklaven und diese ist Plackerei (κακοπαθεῖν: I 6, 1255 b 36), s.o. zu 1324 a 17. Ar. verwendet hier nicht εὐδαιμονία für die Glückserwartung diese Männer, er charakterisiert sie nicht in der Weise wie die von a 25ff., sondern verwendet εὐημερία ‚heiterer Tag', vgl. III 6, 1278 b 29. Diejenigen, die sich ihres Lebens erfreuen wollten, setzten sich nicht für das staatliche Leben ein: Eur. Antiop. 187, 3-4 TrGF, vgl. 194; Isokr. 15, 151; 227f.; Aristipp bei Xen. Mem. II 1, 8-9 (vgl. 231 M), aber bei Aristipp, der sich den unangenehmen Begleiterscheinungen (πράγματα ἔχειν) politischen Lebens entziehen will (vgl. auch § 17), ist dies nicht mit der Ablehnung von despotischer Herrschaft über Nachbarstaaten verknüpft - so eher Isokr. ep. 6, 11. Freiheit von äußeren Störungen (ἀοχλησία) ist eine Bedingung von Glück bei Speusipp (L. Tarán, Speusippus of Athens, Leiden 1981, F 77), für den Weisheit die höchste Tugend war (F 78 a.b), vgl. die von Ar. EE I 4, 1215 b 11f. Anaxagoras zugeschriebene Meinung, zum Glück gehöre Freisein von Beschwerden (ζῶντα ἀλύπως).- Falls εὐημερία sich hier auf äußeren Güter bezieht (so EN X 9, 1178 b 33, vgl. Aristipp 187 M. εὐημερία der Staates und die eigene bereiten Freude), dann wäre dies ein Argument wie Pol. III 6, 1279 a 11-13: während man ein Amt innehat, kann man nicht sein persönliches materielles Wohlergehen fördern.

14, 24 (a 39) „dazu entgegengesetzte Position." Hier werden politische und despotische Herrschaft befürwortet: politische Herrschaft erfüllt die Voraussetzungen von Glück (aretē, a 41), despotischer Herrschaft wird Glück ausdrücklich zugeschrieben (b 3) - wie die folgenden Beispiele zeigen, ist dies nicht das tyrannische Glück größter Ungerechtigkeit (so die Gegner: a 36f. - vgl. Archelaos nach Polos, s.o. zu a 36), sondern gerade umgekehrt eine bestimmte Weise, aretē zu verwirklichen (b 13).

14, 25 (a 40) „allein ein Leben praktischen Wirkens und politischer Tätigkeit (sei) eines richtigen Mannes würdig." Vielleicht ist dies aus dem Bias von Priene zugeschriebenen Ausspruch: „ein Amt offenbart den Mann" (vgl. Ar. EN V 3, 1130 a 1) herausgesponnen; zur Männlichkeit politischer Tätigkeit vgl. EN IV 11, 1126 b 1f.; vgl. schon Eur. Philokt. fr. 788 TrGF; Phoen. 509: es ist Unmännlichkeit, die Tyrannis einem anderen zu überlassen, das Mindere zu nehmen, aber das Größere aufzugeben; Plat. Rep. VIII 550 a 1 - über den jungen Timokraten, als Alternative zum Charakter seines Vaters, der in den Augen seiner Mutter ἄνανδρος, unmännlich ist (549 d 6), und angestachelt wird, ‚mehr Mann als sein Vater zu werden' (e 7f.); vgl. schon II 366 d 1-3; Zethos hatte Amphion, der sich vom politischen Leben fernhielt, der Weiblichkeit seines Körpers angeklagt: Eur. Antiop. 185; 199 TrGF; vgl. Kallikles bei Plat. Gorg. 485 d 4: wer sich vom Markt fernhält, wird unmännlich; ohne die Erfahrung öffentlicher Tätigkeit wird

Sokrates leicht hilfloses Opfer der Angriffe anderer und kann sich gegen Unrecht nicht zur Wehr setzen (486 a 1ff.), was nicht die Haltung eines *Mannes* ist: 483 b 1, vgl. 492 b 1; 500 c 4f.; vgl. vgl. M e n. 71 e 2 (zitiert Bd. 2, 408, Vorbem. zu III 4); 73 a 6, bes. c 9 *Τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων* - als Wiedergabe von Gorgias' Verständnis von aretē (71 c 5ff.); vgl. G o r g. 452 d 5-8; Xen. K y r. V 5, 33: Gegenüberstellung „Mann" - „nicht der Herrschaft würdig"; vgl. A n. VII 1, 21. Nach einer forschen Rede des Lykomedes von Mantinea betrachteten seine Zuhörer „ihn *allein* als einen *Mann*": H e l l. VII 1, 24. Wie o. 1324 a 25ff. ist auch hier diese Position auf aretē zurückgeführt, d.h. es geht um das Verständnis von Glück (Herrschen als ‚Glück': Xen. K y r. VII 5, 42; königliche Kunst als Glück: M e m. II 1, 17), jedoch mit dem zusätzlichen Motiv der Männlichkeit, vgl. dazu (in kriegerischem Zusammenhang): Hom. I l. 6, 112; 17, 185; Her. II 120, 4; Thuk. III 82, 4. Hochachtung politischen Wirkens ohne das Machismo-Ideal: Plat. H p. m a. 281 a 3-c 3; 282 b; Xen. A n. II 6, 16f.. Umgekehrt: wer sich von politischen Dingen fern hält, gilt als nutzlos: Perikles bei Thuk. II 40, 2.

„Privatleute könnten im Handeln nicht jede Form charakterlicher Vorzüglichkeit verwirklichen, wohl aber ..." „nicht - wohl aber" (*οὐ ... μᾶλλον ... ἤ*), eigentl.: „nicht mehr als", vgl. Classen-Steup zu Thuk. II 40, 5 („mit völliger Negierung des ersten Gliedes") und zu 37, 1 *οὐ τὸ πλεῖον ... ἤ*, vgl. zu I 9, 3. Dieses Idiom ist häufig missverstanden worden, so als habe Ar. Privatleute und Staatsmänner auf die gleiche Stufe gestellt („quite as much", Jowett, vgl. Saunders, wohl auch Newman I 303; Aubonnet), dagegen s. 3, 1325 b 34-36 die Auffassung, man brauche unbeschränkte Macht über alle, um die meisten und besten Handlungen ausführen zu können; E N X 7, 1177 b 16-18: unter den nach dem Maßstab von aretē vollzogenen Handlungen zeichnen sich die politischen an Wert und Größe aus, vgl. die u. P o l. VII 3, 1325 a 21-23 wiedergegebene Auffassung, in der gesteigerten, superlativischen Form dann a 35f., vgl. R h e t. II 10, 1388 b 17 *οἱ γὰρ ἄρχοντες πολλοὺς δύνανται εὖ ποιεῖν* - im Zusammenhang einer Aufzählung der Dinge, die man bewundert, hier politische Macht; Ar. steht dieser Auffassung nicht fern, wenn er E N V 3, 1129 b 31-1130 a 8 Gerechtigkeit als die vollkommene Tugend bezeichnet, da man sie gegenüber einem anderen verwirklicht; ein solcher Mann sei der beste. Ar. stimmt deswegen dem Ausspruch des Bias: „ein Amt offenbart den Mann" (s.o.) zu, d.h. er selber sieht in einem politischen Amt die gesteigerte Möglichkeit ethischen Wirkens, vgl. I 1, 1094 b 7-10; vgl. Xen. H i e r. 2, 1f.: Tyrannen sind Privatleuten überlegen, insofern sie größere Pläne hegen und diese dann auch schnell verwirklichen; sie sind am ehesten imstande, ihren Feinden zu schaden und ihren Freunden zu helfen, vgl. 6, 12; s. auch Plat. R e p. VI 497 a 3-5: ohne politische Tätigkeit kann man nicht das Höchste erreichen, vgl. Gorgias' Verständnis von aretē bei Plat. M e n. 73 c 9 *Τί ἄλλο γ' ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων*, vgl. die Fragen in E u t h d. 281 c, ob der Arme weniger han-

delt (πράττοι) als der Reiche, der Schwache als der Starke, der *Feige* als der *Tapfere* u.s.w. Eur. Melanip. fr. 512 TrGF ἀργὸς πολίτης κεῖνος ὡς κακός γ' ἀνήρ. Für Ar. zumindest ist aber extreme Machtfülle nicht Bedingung von ethischem Handeln: E N X 9, 1179 a 4–8: auch ohne über Land und Meer zu herschen, kann man das Richtige tun – Ar. stellt hier den Privatmann über den Dynasten, er hat einen negativen Typ des Herrschers vor Augen, s. Bd. 3, zu Pol. IV 5, 1292 b 7. Nach Isokr. 2, 4 sind sich viele darüber uneins, ob sie das Leben eines Tyrannen oder Privatmanns führen sollen.

„jede Form charakterlicher Vorzüglichkeit verwirklichen." Dies entspricht Ar.' Forderung, im Gegensatz zur Einengung in Sparta auf *eine einzige* aretē: VII 14, 1333 b 8; VIII 4, 1338 b 14–16 (s. zu b 13), bes. b 33f. Ar. stimmt in III 4, 1277 b 16–29 mit den Vertretern dieser Position insofern überein, als Privatleute Gerechtigkeit und Mäßigung nur in einer inferioren Form und die *phronesis* des Herrschers überhaupt nicht beweisen können, vgl. die Einengung: ἡ δὲ φρόνησις ἄρχοντος ἴδιος ἀρετὴ μόνη (b 25), eine Form von aretē fehlt Privatleuten damit (anders Kullmann 1998, 417). Aber der Privatmann kann ungeschmälert den theoretischen logos verwirklichen: VII 14, 1333 a 24ff. Der Hinweis auf Handeln als Einwand gegen ein Leben der Isolation auch E N IX 9: der glückliche Mann braucht Freunde, u.a. deswegen, weil es zu aretē gehört, anderen Gutes zu tun (1169 b 11ff.).

„jede Form charakterlicher Vorzüglichkeit verwirklichen" (ἀφ' ἑκάστης ἀρετῆς ... εἶναι πράξεις). ἐφ' codd., ἀφ' coni. Richards, vgl. 13, 1332 a 12 ἀπ' ἀρετῆς; III 4, 1276 b 39, s. Bd. 2, Anm. mit Verweisen, hinzuzufügen: E E II 1, 1220 a 29–31; 6, 1223 a 9; VII 15, 1248 b 20; b 37, vgl. I 5, 1216 a 38–40; E N V 1, 1129 a 7f.; IV 1, 1120 a 22.

„politisch tätig sind" (πολιτευομένοις). Vgl. 1, 1323 a 18, s. zu a 17.

14, 31 (b 2) „allein die despotische und tyrannische Form der Verfassung (könne) als Glück gelten." ‚Despotisch', ausgesagt über die Verfassung, bezieht sich hier auf die Herrschaft über andere Staaten (vgl. a 36 mit Anm.), nicht die über Sklaven (I 3, 1253 b 8ff. und Buch I passim), die ja auch nicht als Glück gelten kann (VII 3, 1325 a 24–27). Die Spartaner (s.u. 1324 b 8) verstanden dagegen ihre Herrschaft über andere Staaten als Glück und entsprechend den Verlust von Herrschaft als Verlust von Glück: 14, 1333 b 21f. Auch hier findet sich somit die Gleichsetzung der Befürwortung des individuellen (tyrannischen) und (zwischen)staatlichen Lebens, entsprechend 1324 a 10–12. Isokr. 12, 255: die Spartaner meinten, sie verdienten nicht zu leben, wenn sie nicht über alle Städte im Peloponnes despotisch herrschten. Zum Glück des Tyrannen s.o. zu 1324 a 10. Vgl. Jason bei Ar. III 4, 1277 a 24f.: er leide Hunger, wenn er nicht Tyrann sei, da er nicht verstünde, als Privatmann zu leben.– ‚Form der Verfassung' (τρόπος τῆς πολιτείας) ebenso II 5, 1264 a 11, s. Bd. 2, Anm.

14, 33 (b 4) „Gesetze und Verfassung." Diese Verbindung u. 14, 1333 b 9; II 6, 1265 a 1, s. Bd. 2, Anm.; Bd. 3, zu IV 1, 1289 a 12, hinzuzufügen u.a. Plat. Leg. I 641 d 9.– „sind darauf festgelegt" (ὅρος). S. Bd. 2, zu III

9, 1280 a 7 ‚Merkmal'.– „sozusagen planlos erlassen" (χύδην κειμένων), vgl. Plat. L e g. II 962 d 7 πλανᾶσθαι τὰ τῶν πόλεων νόμιμα.

14, 34 (b 5) „Nachbarn." S.o. a 36 und Anm.

14, 36 (b 7) „ein Ziel verfolgen." βλέπειν πρός mit sachlichem Subjekt s. VIII 1, 1337 a 30; Plat. L e g. I 631 d 3; IV 705 d 4–7; XII 962 d 8; 963 a 3.

„Herrschaft erringen" (κρατεῖν). In P o l. VII gibt Ar. so wiederholt das verfehlte Ziel an: u. 1324 b 28; 1325 a 4; 14, 1333 b 14; b 30; II 9, 1271 b 3 über Sparta, vgl. I 6, 1255 a 5–7. Krieg ist die Methode, Herrschaft zu erringen, vgl. Zusammenstellung κρατεῖν und πόλεμος u. 1325 a 4; 14, 1333 b 14. κρατεῖν im Kriege Plat. L e g. I 626 a 5–c 2 (über Kreta, s.u. b 8), vgl. X 890 a 8 als Äußerung der Befürworter eines der Natur nach richtigen Lebens. Ar.' Bemerkung erläutert die Position derer, die eine Verfassung, welche Despotismus anstrebt, für Glück halten (1324 b 2f.). Vom Prestige eines Staates her gesehen ist ‚Herrschaft erringen' attraktiv, da es mehr ist als bei einem Angrifff nicht zu unterliegen: E N VII 7, 1150 a 34–36.– Das Erringen von Herrschaft (κρατεῖν) ist die Vorstufe zu ihrer Ausübung (ἄρχειν): P o l. VII 14, 1333 b 30; II 9, 1271 b 3–5, vgl. das bei Thuk. V 105, 2 von den Athenern zitierte 'Naturgesetz', dass man über das herrsche, das man besiegt (οὗ ἂν κρατῇ ἄρχειν).

14, 37 (b 8) „in Sparta und Kreta so ziemlich (alle) Erziehung und ein Großteil der Gesetze auf Kriege ausgerichtet." ‚auf Kriege ausgerichtet', s.u. 1325 a 6; dies als falsches Ziel von Gesetzgebung: Plat. L e g. III 688 a 4–6.– Krieg ist vorausgesetzt in ‚Herrschaft erringen', κρατεῖν 1324 b 7, dieses verbunden mit ‚Krieg' πόλεμος, s.o. zu b 7 – dies spricht gegen die Lesart b 8 πολεμίους Π[1].– Zusammenstellung Spartas und Kretas hinsichtlich Ausrichtung auf Krieg s. Plat. P r o t. 342 b 4f.; vgl. die timokratische Verfassung in Plat. R e p. VIII 547 d 7; e 3–548 a 2; 549 a 4–6, die ja der kretischen und spartanischen nahekommen soll (544 c 3). Zur einseitigen Ausrichtung Spartas auf Krieg vgl. Ar. VII 14, 1333 b 8–14; 15, 1334 a 40–b 3; VIII 4, 1338 b 11–19; b 24–38. Plat. war Ar. in dieser Kritik vorausgegangen, wie Ar. selber II 9, 1271 b 1–3 zu erkennen gibt, s. Bd. 2, zu b 1 und b 6, hinzuzufügen ist Plat. L a. 182 e 6–183 a 2; L e g. I 628 a 6ff., bes. e 3–5; 630 d 4–7; III 688 a 4–6 – Cic. D e o f f. I 19, 64 verweist darauf . Die Spartaner werden von Her. II 167 zusammen mit kriegerischen Stämmen erwähnt, s.u. zu b 10. Jacoby, Komment. zu FGrHist LXXI Sparta, Dritter Teil b, Noten S. 355 Anm. 2 (auf S. 356) notiert, dass Her. I 65, 5 „unter Lykurgs massnahmen τὰ ἐς πόλεμον ἔχοντα an erster stelle nennt"; vgl. Isokr. 8, 97 φιλοπολέμως, vgl. 12, 217; Xen. L a c. 2, 7 über die Erziehung in Sparta; Polyb. VI 48, 3 über Lykurgs Gesetzgebung: ἡ δε πρὸς τοὺς πόνους καὶ πρὸς τὰ δεινὰ τῶν ἔργων ἄσκησις ἀλκίμους ἔμελλε ... ἀποτελέσειν ἄνδρας; Ephoros FGrHist 70 F 149; Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 103 z. Xen. A g. 10, 2 scheint wenigstens Agesilaos gegen diese Beurteilung in Schutz genommen zu haben. Zum spartanischen Imperialismus s. Cartledge 1987, Kap. 6: Agesilaos, Lysander and Spartan Imperialism, bes. S. 86–98; Kap. 17: The

Spartan Empire, 404-394.- Der Gesetzgeber der Kreter hatte alle öffentlichen und privaten Einrichtungen auf Krieg ausgerichtet: Plat. Leg. I 625 e ff., vgl. 630 d 5ff., s. hier Bd. 2, zu II 19, 1271 b 33.- ‚ausgerichtet' (*συντέτακται*), s.o. zu 1324 a 34.

14, 38 (b 9) „Erziehung und ... Gesetze." Vgl. 14, 1333 b 9; II 5, 1264 a 38, vgl. 1263 b 36-40, s. Bd. 2, zu a 22; 7, 1266 b 30; III 16, 1287 b 25, vgl. EN V 5, 1130 b 25f.; X 10, 1179 b 31ff., s.u. zu Pol. VII 7, 1327 b 38.

15, 1 (b 10) „allen Völkerschaften". Ar. nennt Skythen, Perser, Thraker, Kelten, Karthager, Makedonen und Iberer. Die Mehrzahl dieser Völker wurden schon in der Tradition wegen ihres kriegerischen Charakters zusammen erwähnt: nach Her. II 167 erfreuten sich bei Thrakern, Skythen, Persern und Lydern die Männer, die sich dem Kriegshandwerk widmeten, einer hohen Achtung, diese Einschätzung sei von ihnen auf die Griechen, bes. die Spartaner (vgl. hier 1324 b 8), übergegangen; Plat. Leg. I 637 d nennt Skythen, Perser, Karthager, Kelten, Iberer und Thraker als kriegerische Völker. Perser, Skythen und Karthager (u. 1324 b 13) zitiert Aristipp bei Xen. Mem. II 1, 10 als die *herrschenden* Völker und stellt sie als angenehmer lebend den *beherrschten* voran; nach Isokr. 4, 67 besitzen Skythen, Thraker, Perser am stärksten die Fähigkeit zum Herrschen (*ἀρχικώτατα*) und die größten Reiche. Thraker und Skythen sind bekannt für *thymos*: Plat. Rep. IV 435 e 3-6, vgl. Strabo III 4, 17: die Iberer haben ihre kriegerische und wilde Haltung mit Kelten, Thrakern und Skythen gemeinsam. Zum Interesse am Charakter eines Volkes, das noch bei Her. fehlte, s. Trüdinger 48ff.

Weil 1960 legt dar, dass die Verweise auf politische Vorgänge in Makedonien, Thrakien und Persien in Pol. V 10/11 von ganz anderer Art als die in VII 2 berichteten Gebräuche sind (214-228). Er vergleicht (234ff.) die Verweise bei Plat. auf barbarische Völker und findet nur in Leg. Hinweise auf spezifische Gebräuche von der Art wie in Ar. Pol. VII 2, vgl. Plat. Leg. I 637 d 7 ff. Hinweis auf Gebräuche - wenn auch nicht die von Ar. hier zitierten - so ziemlich der gleichen Völker. Diese Beobachtung, dass kulturhistorische Dokumentation in Pol. VII von der politisch-historischen von Pol. V verschieden ist, ist zutreffend. Weil 214, vgl. 223 mit Anm. 106, geht aber weiter, wenn er aus der Tatsache, dass Ar. für die meisten Angaben unsere einzige Quelle ist, schließt, er setze seine Forschungen dazu, die *Νόμιμα Βαρβαρικά* voraus (vgl. hier b 5 *νόμιμα*). Aber die erhaltenen Fragmente von Ar.' *Νόμιμα Βαρβαρικά* fr. 604-610 R^3 (s. dazu jetzt Hose 250-258) enthalten keine vergleichbaren Berichte. Auf der anderen Seite setzt schon Thuk. VII 29, 4 umfassende Kenntnis des *kriegerischen* Verhaltens barbarischer Völker voraus. Und Ar. verlangte Rhet. I 4, 1360 a 33 f. von einem Redner, mit den Gesetzen außerhalb seiner Stadt vertraut zu sein: aus den Reiseberichten der Erdumseglungen (*γῆς περίοδοι*) könne er die Gesetze der Völker (*τοὺς τῶν ἐθνῶν νόμους* — vgl. hier 1324 b 9f. *ἐν τοῖς ἔθνεσι*; b 12 *νόμοι*) entnehmen. Solche Schriften (vgl. Olshausen 1991, 81-87) müssen demnach

leicht zugänglich gewesen sein. Ar. hat u. VII 14, 1332 b 23f. bei seiner Behandlung der Herrschaftsordnung des besten Staates solche Quellen (Skylax) genannt. Es fällt auf, dass Ar. sich hier, wie 17, 1336 a 6ff., wenn er sich auf Volksstämme bezieht, nicht auf ein einziges Beispiel beschränkt, sondern jeweils mehrere anführt, auch dies spricht für die Benutzung entsprechender Materialsammlungen - das schließt nicht aus, dass Ar. Exzerpte solcher Schriften gemacht hat.

„allen Völkerschaften, die sich (andere) unterwerfen können" (*πλεονεκτεῖν*, s.o. zu a 36 „Ungerechtigkeit"). Vgl. Kallikles bei Plat. G o r g. 483 d 5: von Natur gerecht sei *τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν*; Thuk. I 76, 2; Dem. 8, 42. Isokr. 5, 39, vgl. 4, 17 empfiehlt, dass die Griechen nicht länger voneinander *πλεονεκτεῖν*, sondern von den Bewohnern Asiens, vgl. Bringmann 24, s.u. zu 7, 1327 b 32. Da Ar. *πλεονεκτεῖν* als Herstellung von Ungleichheit versteht (vgl. V 1, 1301 a 35; E N V 1, 1129 a 32ff.), zerstört Aggression mit diesem Ziel die Balance zwischen Staaten. Kallistratos in Xen. H e l l. VI 3, 11 über Spartas Eroberungen: sie bringen keinen Gewinn (*πλεονεκτεῖν ἀκερδές*);

15, 2 (b 11) „Skythen". S.u. zu b 17.- „Perser". Sie sind kriegerisch: Her. I 136; vgl. ihre Eroberungen: VII 8; IX 122; Herakleides Pont. fr. 55 W. Sie gewannen eine *ἀρχή*: Ar. V 11, 1313 a 38, vgl. III 13, 1284 a 41f. Als einziges historisches Beispiel für das Befolgen von ‚Gerechtigkeit nach Natur' zitiert Kallikles bei Plat. G o r g. 483 d 6 die Feldzüge des Xerxes gegen die Griechen und seines Vaters gegen die Skythen - ihre militärische Stärke ist aber dort gerade nicht wie hier auf Gesetze zurückgeführt, da diese vielmehr die Schonung des Schwächeren gebieten.- Erwähnung der Könige der Perser und Meder Ar. VIII 5, 1339 a 34.

„Thraker." Schon bei Plat. L e g. I 637 d 8ff. unter den kriegerischen Völkern genannt. Nach dem Exzerpt des Herakleides hatte Ar. eine Verfassung der Thraker verfasst: fr. 611, 58 R^3 berichtet über Heiratsbräuche, 611, 75 über die Gründung von Ageilos.

„Kelten." Nach II 9, 1269 b 25f. sind sie ‚kriegerisch'. Als Beispiel für die Abhärtung von Kindern für spätere militärische Erfordernisse nennt Ar. u. VII 17, 1336 a 13-18 die Kelten; nach E N III 10, 1115 b 26-28 fürchten sie nichts, vgl. Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 109. Plat. L e g. I 637 d nennt sie in seiner Aufzählung kriegerischer Völker. Vgl. B. Kremer, Das Bild der Kelten bis in augusteische Zeit, Historia ES 88, Stuttgart 1994, 46-49 zu ihrer ‚ferocia'.

15, 3 (b 13) „diese Form von Tüchtigkeit" (*ἀρετή*). D.h. Tapferkeit vgl. 15, 1334 b 2; Plat. L a. 189 b 5 u.ö.

„Karthago" (*Καρχήδων*). Ar. hatte sich in II 11 zu seiner Verfassung geäußert, s. Bd. 2, Vorbem. zu II 11. Die Betonung des Kriegerischen in Karthago zeigt sich in seiner Verfassungsordnung, in der die *Strategen* neben den Königen das wichtigste Amt bildeten: II 11, 1273 a 30 - dort ging es um die Institutionen, hier die Gebräuche, s.o. zu 1324 b 10. Die Karthager sind

schon Plat. L e g. I 637 d 8ff. unter den kriegerischen Völkern genannt; ebd. II 674 a 4-6 verweist er auf ein karthagisches Gesetz, das auf *Feldzügen* Weingenuss untersagte.

„Ringschmuck." Vgl. Paradoxographus Vaticanus 56 Giannini *παρὰ Καρχηδονίοις οὐκ ἔξεστι τοῖς ἀστρατεύτοις φορεῖν ἐνώτιον χρυσοῦν· ὅσας δ' ἂν στρατεύσωνται στρατείας, τοσαῦτα ἀεὶ φοροῦσιν ἐνώτια*, vgl. W. Ameling, Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft, Vestigia 45, 1993, 177f. Es mag diese Bedeutung der Ringe gewesen sein, die die bei Liv. XXIII 12, 2 berichtete Episode erklärt: Mago schüttet eine große Zahl von Goldringen aus und erläutert, dass in Rom nur die verdienstvollsten Mitglieder des Ritterstandes diese trügen.

„entsprechend der Anzahl" (*ὅσας*): „freiere Anknüpfung" des Relativsatzes, Verbesserungen sind verfehlt: Vahlen zu 1911, 207. Zum Prinzip, dass die Anzahl der Schmuckstücke Erfolge wiedergab, vgl. Her. IV 176; Sext. Empir. P. III 201 (Anzahl der sexuellen Partner).

15, 6 (b 15) „Makedonien." Es ist hier den barbarischen Völkerstämmen zugerechnet. Einzelheiten sind unbekannt, Newman sah das Tragen eines Halfters - anstelle eines geschmückten ledernen Gürtels - als unehrenhaft. Vergleichbar ist der Brauch der Chatten, dass ein junger Krieger einen eisernen Ring tragen musste, bis er einen Feind getötet hatte: Tac. G e r m. 31.

15, 8 (b 17) „Bei den Skythen durfte ein Mann ... nicht." Her. IV 66 berichtet ausführlicher über ein jährliches Ritual, durch die Zuteilung von Wein militärische Verdienste zu ehren - Krieger, die besonders viele Feinde getötet haben, trinken gleichzeitig aus zwei Bechern; dort wird auch erwähnt, dass derjenige, der keinen Feind getötet hatte, nicht trinken durfte - allerdings fehlt dort das von Ar. erwähnte Detail des Herumreichens des Trinkbechers.

Skythen sind kriegerisch: Her. VII 10, 3; Plat. L a. 191 a 8f. verrät Kenntnis der skythischen Strategie; L e g. I 637 d nennt Skythen unter den kriegerischen Völkern; nach VII 795 a konnten sie mit beiden Händen Bogen und Pfeile gebrauchen. Ihr kriegerischer Charakter [Ar.] P r o b l. III 7, 872 a 4. Die Galaktophagen, ein skythischer Stamm, war sehr kriegerisch: Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 104. Dagegen bestreitet Hippokr. A e r. 19, 7 den Skythen Abhärtung an Leib und Seele; nach Klearchos fr. 46 W erlagen sie der Verweichlichung (*ἐτρύφησαν*) wie kein anderes Volk.

15, 10 (b 19) „Iberer." Sie sind als einzige namentlich unter den kriegerischen Völkern bei Thuk. VI 90, 3 genannt. Auch sie sind schon Plat. L e g. I 637 d 8 unter den kriegerischen Völkern aufgeführt. Keltische (s.o. zu b 13) und Iberische Reiter wurden von Dionysios im Jahr 369 zur Unterstützung der Spartaner nach Griechenland geschickt: Xen. H e l l. VII 1, 20. Zum kriegerischen Mut ihrer Frauen s. Strabo III 4, 17.

„kleine Spieße." Die genaue Bedeutung ist umstritten, s. Weil 1960, 213. Bei den Sindern wurden so viele Fische auf das Grab gelegt, wie jemand Feinde getötet hatte: Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 120.

15, 13 (b 22) „Gesetze ... Gebräuche." Diese Zusammenstellung Ar. II 8,

1269 a 20f., s. Bd. 2, zu a 21; E N X 10, 1180 b 4, vgl. a 2f.; Plat. L e g. VII 817 e 2.

15, 15 (b 22) „Aber ... es dürfte doch ganz verkehrt erscheinen, dass es Aufgabe des Staatsmannes sein soll, herausfinden zu können, wie er die Nachbarn beherrscht und despotisch regiert." Die Widerlegung des weitverbreiteten und in Gesetzen niedergelegten Zieles Machterweiterung (bis b 41) basiert auf der in ‚Gesetzgeber', ‚Gesetz' implizierten Vorstellung der Verpflichtung zu Gerechtigkeit (vgl. für diesen Zusammenhang E N V 3, 1129 b 11ff.), die mit Zwangsunterwerfung anderer unvereinbar ist (P o l. I 3, 1253 b 20–23, s.o. zu 1324 a 36). Das ist ein Verständnis von Gerechtigkeit, das dem von Kallikles bei Plat. G o r g. 483 d 6ff. vertretenen (s.o. zu 1324 b 10) direkt widerspricht, also dem sokratischen, gegen das sich Kallikles wendet, entspricht. Bei Ar. wird damit Staaten, deren Bürgerschaft auf dem gleichen Niveau steht (anders diejenigen, die von Natur dazu bestimmt sind, despotisch regiert zu werden: 1324 b 36–39), gleichsam ein Recht auf Autonomie zugestanden und auf dieser Grundlage die Eroberung durch andere Staaten als Verletzung von Recht (b 33–36) verworfen. Bei der Kritik an dem Gesetzgeber, der Eroberung zum höchsten Ziel macht, u. 14, 1333 b 5ff., hebt Ar. dagegen mehr auf das Versäumnis der Ausbildung der richtigen Haltungen im Staat und deren verhängnisvolle Wirkungen ab. Auf der anderen Seite spricht Ar. hier von eher beschränkten Absichten, nämlich der Herrschaft über *Nachbarn* (s.o. 1324 a 36), und nicht Herrschaft über die meisten (s.o. a 11). U. 7, 1327 b 25–27 beurteilt er die *Unfähigkeit*, über Nachbarn zu herrschen, negativ, sie ist Ergebnis der Einseitigkeit der Anlagen eines Volkes.

„... dass es Aufgabe des Staatsmannes sein soll." Wenn man ‚Staatsmann' auch als Subjekt des abhängigen Satzes, ‚wie er die Nachbarn beherrscht ...' versteht, dann macht Ar. hier deutlich, was die vorher beschriebene *Gesetzgebung* (b 3ff.), d.h. die Formulierung allgemeiner Grundsätze, konkret für die Tätigkeit des *Staatsmanns* bedeutet (vielleicht nach Plat. L e g. I 628 d 4–7). Newman versteht dagegen als Subjekt ‚man' (vgl. dafür Bonitz 589 b 47ff.), wodurch der Staatsmann selber nicht mit der Umsetzung von Gesetzen in der politischen Praxis befasst wäre.– „dass", eigentlich „wenn" (*εἰ*), nach Verben, die Gemütsbewegung ausdrücken, vgl. Kühner-Gerth II 369.8.

Die Vorstellung, Herrschaft über andere sei die Hauptaufgabe staatlicher Tätigkeit, war tatsächlich vertreten worden, vgl. u. 14, 1333 b 11–21. Dagegen ist es die Aufgabe des richtigen Gesetzgebers, dafür zu sorgen, wie der Staat glücklich sein kann (u. 1325 a 8–10), und dies ist möglich, wenn er auf Krieg und Eroberung verzichtet (a 1–5, vgl. 14, 1333 b 29ff.). Kritisch gegenüber der Ausweitung der Herrschaft schon Plat. L e g. III 687 a 8–b 2: über andere herrschen, *über die sie wollten*; vgl. die Zurückweisung der Verherrlichung des Lebens der Herrschaft über andere, vgl. X 890 a 8 *κρατοῦντα ζῆν τῶν ἄλλων*. Warnung, die Bundesgenossen nicht *δεσποτικῶς* zu behandeln: Isokr. 8, 134.– „Staatsmann" (*πολιτικός*). S.u. zu b 26; 1325 a 8.

„beherrscht und despotisch regiert." So I 2, 1252 a 32, s. Bd. 1, zu a 30: nach Plat. Phaid. 80 a 1-5.- ‚Despotisch regiert', s.o. zu 1324 a 35 und b 2.

15, 17 (b 25) „Nachbarn." S.o. zu a 36.

„ob sie dies wollen oder nicht." Zu diesem Gegensatz s. Plat. Rep. VI 488 e 1, aus einem Zusammenhang, den Ar. hier wohl berücksichtigte (s.u. zu b 30); vgl. Leg. VIII 832 c 3-5. ‚Wollen', d.h. freiwillig akzeptieren, ‚nicht wollen' d.h. gewaltsam unterworfen werden, für beides vgl. III 690 c 2 *κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου ἑκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν*, wie z.B. die Griechen der Vorzeit die Hegemonie der Athener akzeptierten: Kriti. 112 d 5 *ἡγεμόνες ἑκόντων*; Theag. 126 a 7; die Ionier im attisch-delischen Seebund von 478, vgl. Thuk. I 75, 2; 96, 1, vgl. 95, 1 (die Reaktion der Griechen auf das gewalttätige Kommando des spartanischen Königs Pausanias: *ἤχθοντο*); Isokr. 8, 91: nach den Perserkriegen begehrte man, tyrannisch zu regieren und verkannte, dass dies von Herrschen (*ἄρχειν*) verschieden ist, vgl. 30; 135; Xen. Por. 5, 6; Oik. 4, 19 (s. Pomeroy zu 21, 12); Dem. 3, 24; Wehrli, MH 25, 1968, 215ff. Aubonnet verweist auf Verg. Georg. IV 561-562 *Caesar ... victorque volentis / per populos dat iura*. Dagegen ‚nicht wollen', Kleon bei Thuk. III 37, 2 *ἄκοντας ἀρχομένους*; vgl. die Drohung des Tyrannen Jason von Pherai, die Stadt Pharsalos gegen ihren Willen (*ἄκουσαν*) zu unterwerfen: Xen. Hell. VI 1, 5. Wenn Ar. von Gewaltausübung spricht (z.B. I 6, 1255 a 7-11; a 14-16; III 10, 1281 a 21-23), dann setzt er voraus, dass sie gegen den Willen und Widerstand der Unterworfenen erfolgte. ‚Gewalt gebrauchen' ist gewöhnlich der Gegensatz zur freiwilligen Übertragung von Herrschaft, s. Gauthier 1976, zu Xen. Por. 5, 5, S. 206.

Gegenüber dem philosophisch gebildeten und wahrhaft überlegenen königlichen Mann hatte Plat. Polit., nach Analogie zum technischem Vorgehen, Rücksicht auf Zustimmung der Regierten als Merkmal der Richtigkeit der Herrschaft verworfen (292 a 7ff., bes. c 6ff.; 293 a 6ff.; 296 b 5ff.) - sicherlich als Entgegnung auf akzeptierte Vorstellungen, die Ar. III 14, 1285 a 27; b 3; b 21 rezipiert (s. Bd. 2, zu a 16, S. 542) und erneut bestätigt: s. Bd. 2, zu III 6, 1279 a 18, S. 457f.; Bd. 3, zu IV 10, 1295 a 15, zu V 10, 1313 a 5, a 8, a 14; vgl. 11, 1314 a 36.

Im Folgenden behandelt Ar. die Ausweitung der Herrschaft *über alle* als despotisch (b 36-39) - unter diesen *allen*, die man sich untertänig macht, müssen sich auch Völker finden, die diese Unterordnung *nicht verdienen* (einige verdienen sie allerdings: 1324 b 39 *δεσποστῶν*, vgl. den *gerechten* Erwerb von Sklaven I 7, 1255 b 37-39). M.a.W. auch die, die „nicht beherrscht werden *wollen*", werden unterworfen, Zwangsunterwerfung gilt als despotisch: I 3, 1253 b 20-23 (s. Bd. 1, zu b 22).

Dies ist einer der wenigen Abschnitte in Pol., den Ar. durch eine rhetorische Frage lebendig gestaltet, s. 4, 1326 b 5-7; vgl. III 10, s. Bd. 2, Vorbem. zu III 10, S. 492; Bd 3, zu IV 15, 1299 b 3.

15, 19 (b 26) „für einen leitenden Staatsmann richtig" (*πολιτικόν*). Vgl. im gleichen kritischen Zusammenhang u. 14, 1333 b 35. Ähnlich Dem. 18, 13 *οὔτε πολιτικὸν οὔτε δίκαιόν ἐστιν*, vgl. auch Plat. Leg. III 697 c 2; 688 a 1.– „für einen leitenden Staatsmann und Gesetzgeber richtig" (*πολιτικόν – νομοθετικόν*). Beide Adjektive so nebeneinander Plat. Leg. II 657 a 4.

Leitender Staatsmann und Gesetzgeber (*πολιτικὸς καὶ νομοθέτης*). Zusammenstellung Ar. VII 4, 1326 a 4. Sie sind die Männer, die von der Untersuchung, die Ar. hier vornimmt, profitieren sollen, sie ist an sie gerichtet, s.o. 74; u. Vorbem. zu VII 14, insges. Bd. 1, 56 Anm. 2; Bd. 2, zu III 1, 1274 b 36; Schütrumpf CJ 89, 1993, 201-202. Die Begriffe scheinen austauschbar: auch der Staatsmann erlässt Gesetze (VII 14, 1333 a 37). Der Gesetzgeber hat die Aufgabe, im Staat Glück herzustellen: 1325 a 7–10; nach 4, 1326 a 4 (s. Anm.) ist er der Staatsgründer; er ist für die politische Herrschaftsordnung zuständig (14, 1332 b 34f.: der Gesetzgeber muss die Herrschaftsordnung so regeln, dass einerseits alle in gleicher Weise am Wechsel von Regieren und Regiertwerden teilhaben, und andererseits der Tatsache Rechnung tragen, dass die Regierenden und die Regierten verschieden sein müssen); er legt die Beziehungen zu den jeweiligen Nachbarstaaten fest (2, 1325 a 11); er trägt die Verantwortung für alle Aspekte der Ehe und das Aufziehen der Kinder (VII 16) und die Erziehung (7, 1327 b 38, s. Anm. und S. 469 Vorbem. zu VII 14).

VII 14 zeigt, dass der Gesetzgeber mit diesen Aufgaben historischen Gesetzgebern, wie dem Spartas (1333 b 12), zur Seite gestellt werden kann. Aristoteles bündelt also in der Figur des Gesetzgebers Vorstellungen über die Rolle von Staatsgründern historischer Staaten mit der Konzeption eines zumindest philosophisch gebildeten Gesetzgebers – *politikos* für Staatslenker begegnet nur bei Platon, Aristoteles und in sokratischem Zusammenhang bei Xenophon (z.B. Mem. I 1, 8), vgl. Hansen 1995, 281, vgl. hier Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 27: seine Rolle entspricht der bei Plat. Polit. (vgl. 309 d 1; Leg. III 693 a 6ff.).

Die vorliegende Bemerkung könnte ein Echo von Plat. Leg. I 628 d 4–e 1 sein, wo genauso behauptet wird, dass als Staatsmann und Gesetzgeber nur gelten kann, wer Gesetzgebung in kriegerischen Angelegenheiten um des Friedens willen erlässt; vgl. III 688 a 1ff.; V 742 d 2ff. Plat. gibt Anweisungen an Gesetzgeber und Staatsmann, denn er sieht, dass die Staaten der Vergangenheit von ihnen geprägt waren: III 693 a 6–7.

„nicht einmal gesetzmäßig." Verwandt ist Ar. VII 14, 1333 b 35 das Argument gegen Spartas Eroberung anderer Staaten. Dies könnte gegen eine Position, wie sie bei Plat. Leg. X 890 a 4-9 wiedergegeben ist, gerichtet sein, wonach im höchsten Maße *nach der Natur gerecht* ist, was man mit Gewalt erobert. ‚Gesetzmäßig' – dies verrät einen höheren Anspruch als die positiven Gesetze der meisten Staaten (ähnlich III 10, s. Bd. 2, Vorbem. S. 491), die Herrschaft über andere zum Ziel haben (1324 b 4), denn „ungerecht zu herrschen, ist eine Verletzung der Gesetze" (b 25f.), während gesetzmäßig ge-

recht ist, vgl. Xen. Mem. IV 4, 13: wer an Gesetzen festhält, ist gerecht (*ὁ μὲν ἄρα νόμιμος δίκαιός ἐστιν*), vgl. ebd. 18; Ar. EN V 3, 1129 b 11–14, vgl. Plat. Rep. II 359 a 4. Mutatis mutandis ist vergleichbar die Argumentation ebd. über die Herrschaft im wahren Sinne, die das Wohl der Regierten fördert (I 342 e 6ff.; 345 d 5ff.) - im Gegensatz zu Thrasymachos' Verständnis, wonach z.B. auch tyrannische Herrschaft mit ihren Gesetzen Recht setzt (338 e).

„Macht lässt sich aber auch auf ungerechte Weise erringen." Dies ist die Konstatierung eines Faktums, Ar. gibt in I 6, 1255 a 5–11 zu erkennen, dass die Legitimität eines gewaltsamen Vorgehens von bestimmten Leuten bestritten wurde, und er teilte diese Auffassung offensichtlich.

15, 23 (b 27) „gerecht - ungerecht." Dies erinnert an die Behandlung von Verfassungsänderungen, bei denen eine Partei zu Recht oder Unrecht die Macht gewinnt oder zu gewinnen sucht: V 2, 1302 a 28, s. Bd. 3, Anm.

„Macht erringen" (*κρατεῖν*), s.o. zu b 7.

15, 23 (b 29) „sonst." *ἄλλαις*, pleonastisch (vgl. 4, 1325 b 41; Bd. 3, zu IV 4, 1291 b 2), da in Pol. die Tätigkeit des Staatsmanns nicht ‚sachkundige Kenntnis' (*ἐπιστήμη*), im vorliegenden Beispiel eine technē (wie Medizin, Steuermann) ist, vgl. III 6, 1278 b 40–1279 a 1; sie ist phronēsis: EN VI 5, 1140 b 1–11; s.o. 85; u. zu VII 9, 1329 a 9, s. Bd. 1, zu I 7, 1255 b 21. Hier in VII 2 wird die Techne*analogie* als gültig vorausgesetzt, anders III 16, 1287 a 32f.; II 8, 1269 a 19f.

15, 24 (b 30) „kein Arzt oder Steuermann sieht es als seine Aufgabe, mit Überredung oder Gewalt auf die Patienten bzw. Passagiere einzuwirken." Dies geht offensichtlich auf Plat. Rep. VI zurück: Philosophen, die als einzige die Staaten regieren sollten, gelten als nutzlos für die Staaten (487 e 2f.). Sokrates verteidigt die Entscheidung von Philosophen, nicht aktiv eine Herrschaftsstellung zu verfolgen, indem er auf einen Kapitän und Arzt verweist: es sei widernatürlich, dass der Kapitän die Mannschaft darum bittet, sich von ihm regieren zu lassen ... einerlei ob jemand reich oder arm ist, er muss den Arzt aufsuchen und jeder, der darauf angewiesen ist, regiert zu werden, muss den aufsuchen, der regieren kann, nicht umgekehrt (489 b 3–c 3). Die politische Wirklichkeit sieht allerdings anders aus, wie Sokrates mit dem berühmten Vergleich eines Machtkampfes auf einem Schiff deutlich macht, in dem die Mannschaft alles unternimmt, um es unter ihre Kontrolle zu bekommen: wenn sie ihr Ziel nicht durch *Überzeugung* erreichen, benutzen sie *Gewalt* (488 c 2–4; d 3). Ar. hat diesen Abschnitt auf zwischenstaatliche Herrschaft übertragen: Staaten, die sich anderen unterordnen wollen, können das selber tun, aber eine Imperialmacht soll nicht mit Gewalt andere Staaten unterwerfen, s. Schütrumpf CJ 96, 2001, 450–451.

In dem Vergleich Rep. VI lehnt Sokrates die Bemühungen der Fachleute, ihren spezifischen Kundenkreis für sich zu gewinnen (489 b 5; c 2 *δεῖσθαι*), ab, er erwähnt noch nicht die ärztliche Behandlung oder das Kommando des Schiffes selber, auch dies spricht gegen v.l. 1324 b 30f. *ἢ τὸ ἰάσασθαι* Π[1]

anstelle ἢ βιάσασθαι der anderen codd.- In Plat. G o r g. 456 b geht es dagegen darum, dass der Arzt, der einen Patienten aufsucht, ihn überredet, sich einer bestimmten Therapie zu unterwerfen, vgl. L e g. IV 720 d, wonach der freie Arzt erst dann Arznei oder eine Therapie verabreicht, wenn er den Patienten überzeugt hat; dagegen schließt Plat. P o l i t. 296 b 5ff. den Gebrauch von Überredung oder Gewalt als Kriterium für die Qualität des Arztes oder Staatsmannes aus (s.o. zu b 25).

15, 26 (b 32) „glauben, dass despotische Herrschaft die Herrschaftsform sei, die der Staatsmann ausüben müsse" (*ἐοίκασιν οἱ πολλοὶ τὴν δεσποτικὴν πολιτικὴν οἴεσθαι*). Diese Kennzeichnung der Art der Herrschaft (*πολιτική* scil. *ἀρχή*, vgl. Barthélemy-St.-Hilaire: ‚pouvoir politique - pouvoir despotique', dagegen die Übersetzung von Jowett: „statesmanship", Tricot: „l'art de l'homme d'État", offensichtlich mit Ergänzung *τέχνη*) nimmt die o. 1324 a 37 vorausgesetzte Unterscheidung politische - despotische Herrschaft auf. Der Hinweis auf den Nutzen (b 34) nimmt die entsprechende Unterscheidung der Herrschaftsformen, wie sie u. 14, 1333 a 3-7 gemacht wird, vorweg. Zugleich setzt Ar. offensichtlich die vorausgehende Erörterung der Aufgabe *des Staatsmannes* (*πολιτικός*, 1324 b 24) fort und zeigt die verbreitete verfehlte Auffassung darüber auf; diese anderen zugeschriebene Auffassung scheint die gleiche zu sein, die er schon b 24f. zurückgewiesen hatte - in beiden Fällen geht es um gerechtes Herrschen durch den Staatsmann (b 27f.; b 35). M.a.W., die richtige Herrschaft des Staatsmanns ist die politische.

Worin liegt die von Ar. unterstellte Verwechslung? Die Menge hegt ein Ideal despotischer Herrschaft (diese Diskussion wuchs aus der Position b 1-3 heraus, vgl. 3, 1325 a 27f.) und behandelt Mitglieder *anderer* Staaten entsprechend; aber sie halten dieses Ideal des Despotismus nicht durch, da sie *für sich* auf Gerechtigkeit und Nutzen beim Herrschen (unrichtig Kraut 1997, 68: der Art, von anderen *regiert zu werden*) bestehen, die sie anderen gemäß ihrer despotischen Herrschaftsideologie nicht zugestehen - vergleichbar ist 14, 1333 b 29-35. M.a.W.: in ihre (falsche) Beschreibung des Staatsmanns gehen nur die Prinzipien ihrer Politik gegenüber anderen, nicht dagegen die der Politik im eigenen Staat ein. Dies ist also nicht gegen Männer gerichtet, die sich darüber hinwegtäuschen, dass sie nach außen hin Despotie ausüben, weil sie im Inneren tatsächlich Gerechtigkeit befolgen. Eine andere unpassende Anwendung despotischer Herrschaft - in der Demokratie: IV 4, 1292 a 15-20.

15, 27 (b 33) „was sie alle für sich nicht als gerecht oder nützlich gelten lassen, das praktizieren sie gegenüber anderen ohne jegliche Scham." Dies ist eine Verletzung der goldenen Regel, ein Widerspruch (vgl. E N V 3, 1129 b 33ff.: viele handeln nach aretē in ihren persönlichen Angelegenheiten, aber können das nicht in den Beziehungen zu einem anderen), der auch gegen das Grundverständnis von Gerechtigkeit als Gleichheit (s. Bd. 2, zu III 9, 1280 a 9) verstößt. Dieser Widerspruch war schon beobachtet worden, z.B. bei den Spartanern: Her. V 92 *α*: ‚ihr Spartaner habt selber keine Erfahrung mit Tyrannen und trefft alle Vorkehrungen, damit dieses Schlimmste bei euch nicht

eintritt, aber ihr richtet sie bei euren Bundesgenossen ein' (Rede des Korinthers Sokles) - ein Kap., das Ar. wegen der Thrasybul - Periander Geschichte (III 13, 1284 a 26) kannte (s. Tigerstedt II 404 Anm. 223); vgl. Xen. Kyr. I 3, 18: während die Perser über die Meder despotisch regieren, gilt unter den Persern selber Gleichheit als gerecht; Plat. Leg. XII 962 e 4-6: manche erlassen Gesetze, die sichern sollen, dass sie selber frei, aber Despoten über andere Staaten sind; für einen ähnlichen Widerspruch vgl. Thuk. V 105, 4 (vgl. Tigerstedt II 123), harmloser I 68, 1: Vertrauen zueinander im Inneren - Misstrauen gegen andere; vgl. die konsequente Folgerung Ar. VII 14, 1333 b 32-35: bei ihrem Drang, andere zu unterwerfen, müssten die Spartaner dies einem starken Individuum auch im Inneren erlauben; vgl. Isokr. 8, 115, bes. 119f.: Mäßigung, die ihr bei Individuen preist, braucht man nach eurer Auffassung im staatlichen Leben nicht zu praktizieren; vgl. noch Polyb. VI 48, 7f.: Lykurg versäumte, den Spartanern in ihren Beziehungen zu anderen Staaten die gleiche Wunschlosigkeit und Selbstgenügsamkeit, die sie im Inneren besitzen, zu geben, vgl. de Ste Croix 1972, 16-23. Bei athenischen Gesetzgebern: Dem. 24, 142.

Der Widerspruch deckt sich mit der populären Vorstellung, dass man den Freunden, Mitbürgern nützen, aber den Feinden schaden müsse, vgl. Plat. Rep. I 332 a 9ff. (Polemarchos); Xen. Kyr. I 4, 25; 6, 11 u.ö. Vgl. M.L. Blundell, Helping Friends and Harming Enemies, Cambridge 1989, s.o. zu 1, 1323 b 33. Weitergehend Cic. De rep. III 24, 36: beherrschte Völker muss man mit Ungerechtigkeit beherrschen. Einen anderen Aspekt dieses Widerspruchs bringt Plat. Rep. I 351 b ff. zum Ausdruck: eine ungerechte Stadt, die z.B. andere Städte unterwirft, kann sich im Inneren keine Ungerechtigkeit leisten, da sie sonst unfähig wäre, irgendetwas zu tun. Dagegen gleiche Haltung der Bürger untereinander und zu den Bündnern: Thuk. III 37, 2.

Ar. vorwegnehmend, hat Isokr. or. 8 eine „eigene Gesetzlichkeit des zwischenstaatlichen Lebens" verneint und dafür den gleichen Tugendkanon wie für das Verhalten des Einzelnen vorgeschrieben: Wehrli, MH 25, 1968, 218 (s. Anm. 17 für die „ethisch ausgerichtete Parallelisierung von Privatmann und Staat"). Ar.' Entgegnung auf die zitierte Praxis beruht auf dem Konzept Gerechtigkeit (1324 b 33-36 viermal genannt). „Gerechte Herrschaft" (b 35) ist kein zentrales Thema der arist. politischen Theorie, aber die Zuweisung von Herrschaft soll - wenigstens in Pol. III - dem Prinzip distributiver Gerechtigkeit folgen (Kap. 9-13 - anders in Pol. V, s. Bd. 3, 168-171).

Staaten, die bei sich selbst Gerechtigkeit beachten, setzten dagegen in den abhängigen Städten jeweils die Verfassung, die bei ihnen in Kraft war, ein. „Dabei sahen sie nicht auf den *Vorteil* dieser Staaten, sondern ihren eigenen" (IV 11, 1296 a 32-36) - vgl. hier 1324 b 3-36 : man tut gegenüber anderen, was man bei sich nicht als gerecht oder *nützlich* betrachten würde, vgl. auch III 13, 1284 a 38-b 3 für das Verhalten von Supermächten. Diodotus erklärt offen bei Thuk. III 44, 2f., dass die athenische Haltung gegenüber Mytilene

nicht von Rechtsgründen, sondern Nutzen bestimmt war. Dagegen beanspruchten die Athener, sie hätten trotz ihrer auf Überlegenheit beruhenden Macht und den damit gegebenen Möglichkeiten Gerechtigkeit geübt: I 76, 3.

Bei dem Unrecht, das man schamlos gegenüber anderen praktiziert, könnte man an Bereicherung (Ar. V 2, 1302 a 38-b 2: *ἀδίκως πλεονεκτοῦντας*), die Übergriffe gegen die Besitzenden (III 10, 1281 a 14-19; V 5, 1304 b 22-1305 a 7) und jede Möglichkeit von Machtmissbrauch denken. Herrschen und Beherrscht werden sollte für beide Parteien nützlich sein: I 5, 1254 a 21f., das trifft selbst für despotische Herrschaft bei den dazu Bestimmten zu: ebd. 1255 a 2f.

„gerecht - nützlich." Vgl. 9, 1329 a 16, vgl. Bd. 1, zu I 2, 1252 a 34. Vorbem. zu I 5; Bd. 2, zu III 16, 1287 a 14. Zum Auseinanderfallen beider vgl. Thuk. I 42, 1; 76, 2; Isokr. 6, 34f.; 12, 86.

15, 31 (b 36) „sich um Gerechtigkeit nicht kehren." Vgl. Ausdruck VI 3, 1318 b 4f.

15, 32 (b 37) „die einge Gruppe von Natur dazu bestimmt, despotisch regiert zu werden" (*δεσποστόν*). *δεσποστόν* coni. Stahr, codd. *δεσπόζον*, ähnliche Verschreibung III 17, 1287 b 37-39, s. Bd. 2, zu b 38, S. 571.- „die andere." D.h. die Freien, vgl. III 6, 1279 a 19-21. Für die Gegenüberstellung derer, die von Natur zu despotischer Herrschaft bestimmt bzw. nicht bestimmt sind, vgl. I 6, 1255 b 6ff.

„Natur" bezieht sich in P o l. VII (und sonst: I 12, 1259 b 1-3) häufig auf die richtige und damit gerechte Herrschaftsordnung in Anbetracht der Qualitäten der Beteiligten: VII 8, 1328 a 22 (s. Anm.); 14, 1332 b 35-38, bes. die von Natur despotisch Beherrschten: 3, 1325 b 9f.; I 4-7 passim, s.u. zu VII 7, 1327 b 28; Bd. 2, zu III 16, 1287 a 10. Vgl. noch Cic. P r o M a r c. 3, 8: domuisti gentes immanitate barbaros ... sed tamen ea vicisti quae et *naturam* et condicionem, ut vinci possent, habebant. Bei der Deutung von Annas 1993, 152ff., bei Ar. sei Sklaverei natürlich, weil sie so weitverbreitet ist, ist Ar. ein Philosoph, der vorherrschende Institutionen einfach sanktioniert, s. dagegen Schütrumpf in: Detel et al. (Hrsg.) 2003, 258 Anm. 53.

15, 34 (b 38) „darf man nicht versuchen, über alle despotisch zu regieren." (*οὐ δεῖ πάντων πειρᾶσθαι δεσπόζειν*) ‚man darf nicht' (*οὐ δεῖ*) ist bisweilen gleichbedeutend mit ‚ist nicht gerecht', s. Bd. 1, zu I 6, 1255 a 20, S. 281; vgl. positiv VI 2, 1317 b 7. Ähnliche Stellungnahme gegen undifferenzierten Despotismus u. 14, 1334 a 1; gegen Imperialismus vgl. die Rede des Kallistratus in Xen. H e l l. VI 3, 10-17 (ibid. 11 über Sparta [!] *πλεονεκτεῖν ἀκερδές*: Machtgewinn bringt nichts ein); noch Polyb. III 4, 9: man darf nicht als Ziel für politische Führer und die, die über sie urteilen, annehmen *τὸ νικῆσαι καὶ ποιήσασθαι πάντας ὑφ' ἑαυτούς*. Dagegen zum Ehrgeiz, über alle oder möglichst viele despotisch zu herrschen, s.Ar. o. VII 2, 1324 a 10 mit Anm.; 14, 1334 a 1; 1333 b 17; b 21 (‚über viele'); Xen. M e m. II 6, 22 *διὰ πολέμου πάντων κυριεύειν*; K y r. I 6, 45; vgl. Isokr. 2, 26 über einen Tyrannen: *πάντων ἀνθρώπων ἄρχειν*. Ar. glaubte, dass die Griechen unter be-

stimmten Voraussetzungen über alle herrschen könnten: VII 7, 1327 b 32f.. In 3, 1325 a 35 erörtert er den Ehrgeiz eines einzelnen, im eigenen Staat ‚über alle‘ (ohne Qualifizierung ‚despotisch‘) zu regieren.

„über alle“ mag eine rhetorische, formelhafte Übertreibung sein, vgl. Xen. Hell. VI 1, 19: sich mit seinem Heer der ganzen Menschheit entgegenstellen. Susemihls Übersetzung (1879) von *πάντων* als ‚alle Menschen‘ wurde in der Bearbeitung von 1965 und 1994 zum Neutrum ‚alles‘ geändert, aber s.o. zu a 10; u. zu 3, 1325 a 35.

15, 35 (b 39) „nur über die, die dazu bestimmt sind (*δεσποστῶν*).“ Vgl. VII 14, 1334 a 2, zuvor 1333 b 39: „nicht andere versklaven, die es nicht verdienen.“ Nach 1324 b 37 *φύσει* muss man verstehen: ‚nur über die, die *von Natur* bestimmt sind ...‘ (s. Anm.). Die Existenz solcher Menschen wird einfach behauptet. Vergegenwärtigt man sich, dass Despotie und Sklaverei umstritten waren (I 3, 1253 b 20-23; 5, 1254 a 19; 6, 1255 a 7-11 - für Plat. Rep. s. Schütrumpf 2003, 251-260), dann muss man annehmen, dass Ar. andere Darlegungen voraussetzte, in denen er diese Position begründet hatte, vgl. dafür I 2, 1252 a 31-34; 1252 b 7-9 und Bd. 1, zu b 8; Kap. 4-7, bes. 4, 1254 a 14-17; 5, 1254 b 16-26; 6, 1255 b 6-12; 7, 1255 b 37-39 (gerechter Erwerb von Sklaven); ebenfalls nur konstatiert III 17, 1287 b 37-39, s.o. Bd. 2, zu b 38, S. 572).

In Pol. VII setzt Ar. die Existenz von Menschen, die *von Natur* dazu bestimmt sind, despotisch regiert zu werden, voraus: 14, 1333 a 3-6, bes. 1334 a 2, vgl. 7, 1327 b 27-29 (s. zu b 28); 8, 1328 a 35.- Ar. geht hier nicht darauf ein, dass nur diejenigen andere unterwerfen dürfen, die an aretē überlegen sind, so 3, 1325 b 3-13, vgl. I 6, 1255 a 13-17; a 39f.

Bodéüs 1999, bes. 86-95, weist die These zurück, Ar. beziehe sich auf die Natur, um Sklaverei zu rechtfertigen: "nature is not a form of right. That there are, in his view, men who are naturally slaves is not a fact that justifies the law [*droit*] instituting slavery" (94). Gerade der vorliegende Text, wonach man die, die für despotische Herrschaft bestimmt sind, despotisch regieren *soll* (*δεῖ*, 1324 b 38f.), widerlegt diese Auffassung, vgl. 3, 1325 a 28-30: Sklaven von Natur sind die Untertanen in despotischer Herrschaft; s. Schütrumpf, AncPhil 21, 2001, 212.

„Menschen jagen.“ I 7, 1255 b 38; 8, 1256 b 23-26, aber als *gerechte* Form des Erwerbs von Sklaven; Plat. Eythd. 290 b 5ff.: militärisches Kommando ist die Kunst, Menschen zu jagen; vgl. Leg. VII 823 b 4ff. - aber hier 1324 b 39 mit dem Zusatz „Menschen jagen, *um sie zu verzehren*“ - wie es die Wilden tun (VIII 4, 1338 b 20, s. zu b 22), womit drastisch der Missbrauch, die Perversion despotischer Herrschaft über die, die es nicht verdienen, verdeutlicht wird.

„wilde, zum Verzehr geeignete Tiere.“ Vgl. I 8, 1256 b 15-19.

15, 39 (1325 a 1) „ein einzelner Staat in Beschränkung auf seine eigenen Angelegenheiten“ (*καθ' ἑαυτήν*). Ich verstehe diese Bemerkung nicht als eine Beschreibung der *Lage* im Verhältnis zu der anderer Staaten (so Newman, der

auf Plat. L e g. IV 704 c verweist), sondern der politischen Beziehungen, die unter den Gesetzen der richtigen Staatsmänner nicht solche der Eroberung sind, vgl. Winterling 1995, 324-326. Diese *Politik* eines Verzichts auf Unterwerfung anderer führt dann zu einer Bestimmung des relativen Ranges der Vorbereitungen zum Krieg (a 5ff.). In diesem Sinne ist etwas, das für sich besteht (*καθ' αὑτὸ*), dem überlegen, das auf ein anderes bezogen ist (*πρός τι*): E N I 4, 1096 a 20f.; P r o t r. B 64, vgl. Bonitz 642 b 15ff., vgl. bei Handlungen P o l. VII 3, 1325 b 16-21. Die Analogie zu diesem Leben der Isolation ist das der Theorie, ebd. b 16-30, vgl. über den Philosophen E N X 7, 1177 a 32f.; P r o t r. B 50 *ζῇ καθ' ἑαυτόν*, worin die Bedeutung ‚lebt als sein eigener Herr' eingeschlossen ist; vgl. u. P o l. VII 3, 1325 a 19 ‚frei'.

„sich einer guten politischen Ordnung erfreut" (*πολιτεύεται καλῶς*). S.o. zu 1, 1323 a 17, vgl. 4, 1326 a 27, s. zu a 26; 6, 1327 a 17; 13, 1331 b 26; VI 4, 1318 b 33. Ar. billigte Phaleas zu, er habe Einrichtungen geschaffen, unter denen sie in den Beziehungen zueinander sich guter politischer Zustände erfreuten (*τὰ πρὸς αὑτοὺς πολιτεύσονται καλῶς*) - wie es Ar. hier als Ideal ansieht -, aber er habe die Bedrohung von außen ignoriert: II 7, 1267 a 17f.

16, 1 (a 2) „isoliert für sich ein Staat leben kann" (*οἰκεῖσθαί που καθ' ἑαυτήν*). Dies könnte sich auf die Lage beziehen (LSJ *οἰκέω* I A 3 „of cities, *to be situated, lie*"), oder die Art der Führung und Verwaltung dieses Staates, vgl. Plat. G o r g. 491 b 2; R e p. VII 521 a 2, so Bonitz 499 a 39-44, s.o. zu a 1, vgl. Thuk. II 63, 3 *εἴ που ἐπὶ σφῶν αὐτῶν αὐτόνομοι οἰκήσειαν*.

Nichts deutet darauf hin, dass Ar. hier positiv von einem autarken Staat sprach, der nicht auf Handelsbeziehungen angewiesen war (Kraut 1997, 68) - Ar. hält eine solche Möglichkeit für sehr unwahrscheinlich, vgl. VII 5, 1327 a 19, bes. a 25-28. Der primitive Staat bei Plat. R e p. II, dessen Bewohner in Frieden lebten (372 d 2 - erst im aufgedunsenen Staat kommt es zu Krieg: 373 e 2ff.), unterhielt schon Handelsbeziehungen: 370 e 5ff.

„gute Gesetze befolgt." S.u. 4, 1326 a 26 (s. Anm.); a 30; 6, 1327 a 12; a 15; ‚gute Gesetze befolgen' ist die bessere der zwei Formen von Eunomia: IV 8, 1294 a 4-8; auch Plat.s Magnesia sollte sich einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen: L e g. IV 712 a 5; XII 950 a 1ff. (*εὐνομούμεναι*) u.ö.

16, 3 (a 3) „nicht auf Krieg und Unterwerfung der äußeren Feinde ausgerichtet." Dies ist die Negierung der vorher genannten Positionen: von 1324 b 8 (‚Krieg') bzw. b 7 (‚Unterwerfung', *κρατεῖν*, s. Anm.), wo sich auch die Vorstellung ‚ausgerichtet' fand - beides in Plat. L e g. II 626 a 6-b 3.- „Verfassung ... ausgerichtet" (*τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις*). S.o. zu 1324 a 34.

16, 5 (a 5) „Alle Vorkehrungen für den Krieg muss man offensichtlich als wertvoll ansetzen, aber nicht als seien sie das oberste Ziel von allem, vielmehr werden sie um dieses Zieles willen getroffen." ‚Alle Vorkehrungen' (*ἐπιμέλεια*) schließt die Erziehung (VIII 4, 1338 b 16, hier 1324 b 9) ein.- ‚wertvoll' (*καλόν*), denn sie beruhen auf einer aretē (1324 b 13), Tapferkeit, vgl. VIII 4, 1338 b 29 (s. Anm.); R h e t. I 9, bes. 1367 a 20-23: man hat keinen persönlichen Vorteil davon - nach E N IV 4, 1122 b 6f. ist es das ge-

meinsame Merkmal der aretai, dass man sie um des *kalon* willen ausführt. Unter den Handlungen nach aretē ragen die politischen und *militärischen* κάλλει heraus: E N X 7, 1177 b 16f., s. insgesamt o. zu P o l. VII 1, 1323 b 12; s. o. 136 Anm. 7. Sie sind aber wertvoll nicht im Sinne des höchsten und um seiner selbst willen gewählten Zieles, sondern τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν: 13, 1332 a 13. Wenn die Vorkehrungen für den Krieg auch als wertvoll gelten, so muss man dann doch weiter differenzieren: 14, 1333 b 38ff.

16, 6 (a 6) „nicht das oberste Ziel von allem" (οὐχ ὡς τέλος δὲ πάντων ἀκρότατον). Ar. nimmt hier die spätere Kritik an Sparta, z.B. 14, 1333 b 5ff., vorweg (οὔτε πρὸς τὸ βέλτιστον τέλος), vgl. II 9, 1271 b 2ff.: die gesamte Ausrichtung der spartanischen Gesetze zielt nur auf einen Teil menschlicher Vorzüglichkeit, auf kriegerische Tüchtigkeit ... die Spartaner hatten nichts anderes und *Wichtigeres* betrieben als Übungen für den Krieg. Sie verwirklichen nicht *alle* aretai, die für das Glück erforderlich sind (1, 1323 b 32-37).

Die Gedankenverbindung scheint hier zu sein: wenn ein gut regierter Staat, der sich auf seine eigenen Angelegenheiten beschränkt, existieren kann und sich des *Glücks* erfreut - der Nachweis dafür war nicht wirklich geführt worden -, dann kann die Vorbereitung auf den Krieg gegen andere nicht Glück, nicht das höchste Ziel sein. Ar. hat nur dargelegt, was das Ziel *nicht* ist, das Ziel muss noch bestimmt werden, s. die Ankündigung a 14f.

Die politikē verfolgt das beste Ziel (E N I 10, 1099 b 29), Übungen für den Krieg fallen dagegen in das Ressort der Strategie (ebd. 1, 1094 a 12f.), die der politikē untersteht (b 2f. - nach Plat. P o l i t. 304 e 3-305 a 10) und daher ein untergeordnetes Ziel verfolgt. Vorbereitung auf den Krieg gehörte zu der Gruppe von Zielen, die *sowohl für sich selber* (καλάς, vgl. Ar. VIII 4, 1338 b 29) als auch *wegen des* um seiner selbst willen verfolgten *Zieles* gesucht werden, d.h. damit man dies verwirklichen kann: E N I 5, 1097 a 32. Von einer anderen Seite her vgl. den relativ untergeordneten Rang von Tapferkeit: P o l. III 7, 1279 a 39-b 2; vgl. u. VII 15, 1334 a 18-23: Tapferkeit ist nur von Nutzen bei aufgezwungenen Tätigkeiten, nicht in der Muße, und generell: die Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit im bedingten Sinne ist nicht Glück, s.u. zu 13, 1332 a 9, a 10, a 19.

‚Nicht das oberste Ziel', vgl. 14, 1333 a 23ff.; b 7, s. zu 15, 1334 a 18; III 9, 1280 b 29ff.; E N X 7, 1177 b 4-18; Plat., nicht über die Vorkehrungen zum Krieg, sondern den Krieg selber: kriegerische Gesetze sind nicht um des besten Zieles willen (τοῦ ἀρίστου ἕνεκα) erlassen, denn: Τό γε μὴν ἄριστον οὔτε ὁ πόλεμος ..., L e g. I 628 c 6ff. vgl. VII 803 d 2ff.

Daraus, dass Vorkehrungen für den Krieg nicht als das oberste Ziel verfolgt werden, folgt nicht, dass sie im *instrumentellen* Sinne *Mittel* zu diesem Ziel sind - zur Mehrdeutigkeit des Ausdrucks ‚what *pertains* to the end' vgl. Nussbaum 1986, 297: „something can be an end in itself and at the same time be a valued constituent in a larger or more inclusive end", vgl. Ackrill 1974,

339f.; 350f. Ar. greift seinen späteren Erörterungen (14, 1333 a 35ff. [s. Anm. zu a 30, a 35]; 15, 1334 a 14f.) voraus, s.o. 135ff.

In Ar.' bestem Staat sind aber die Vorkehrungen für den Krieg so wichtig, dass er seine Größe nach der Zahl der Schwerbewaffneten bemisst, s.u. 4, 1326 a 22 mit Anm. zu a 22. Aufschlußreich ist 6, 1327 a 21-25, wo Ar. auf die Fähigkeit zur Verteidigung, nicht Angriff abhebt.

16, 7 (a 8) „Der tüchtige Gesetzgeber hat die Aufgabe." Ar. geht vom richtigen Ziel der Verfassung zu dem Mann, dem Gesetzgeber, über, der es - Ar. benutzt jetzt den Ausdruck Glück (Glück als telos: VIII 3, 1338 a 5) - in die Praxis umsetzen muss (vgl. E N VI 5, 1140 b 7-11 über Perikles und andere Männer mit praktischer Vernunft, die das für sich und die Menschen Gute erkennen können), wie er zuvor in P o l. VII 2 diesen Schritt in den hypothetischen Erörterungen der falschen Zielsetzung gemacht hatte (1324 b 22ff.). Die Bemerkung nimmt die spätere Klarstellung vorweg, dass der Gesetzgeber sich nicht mit einem niedrigeren Ziel zufrieden geben darf, vgl. bes. 14, 1333 a 37-39; 1334 a 2ff.

Glück für die Bürger im besten Staat: 1, 1323 a 17ff., o. zu 2, 1324 a 23.

Hinsichtlich der Auffassung, ob oder wieweit der Gesetzgeber in VII 2 einer größeren Anzahl von Menschen, d.h. einem weiteren Kreis als nur der privilegierten Bürgerschicht, ermöglichen wollte, am Glück teilzuhaben (Nussbaum 1990, 153-156, s.o. zu 1324 a 23), ist zunächst zu bedenken, dass Ar. hier nicht vom Staatsmann oder Amtsinhabern, die für bestimmte politische Handlungen verantwortlich sind, spricht (so eine der Definitionen der Aristokratie in III 7, 1279 a 35f.: Regierung zum Besten der Stadt und ihrer Mitglieder), sondern dem Gesetzgeber, der die grundlegenden Rahmenbedingungen schafft. Im vorliegenden Zusammenhang (den Nussbaum ignoriert) erlegt Ar. dem Gesetzgeber die Verpflichtung auf, die hier hergeleitete Rangfolge, wonach alle Vorkehrungen für den Krieg dem höchsten Ziel dienen sollen, in der Praxis umzusetzen - diese Rangfolge wird u. 14, 1333 a 30-b 5 wiederholt und ebenfalls gesetzgeberischer Verantwortung unterstellt, die sich in der Erziehung niederschlagen soll - dies ist die Entgegnung auf die Gesetze und Erziehung vieler Völker nach 1324 b 3-13. M.a.W.: der Gesetzgeber darf nicht die *Mittel* zum Erreichen des höchsten Zieles, militärische Bereitschaft, zu seiner *Hauptaufgabe* machen.

Ar. folgt damit Plat. L e g. I 628 d: man wird nicht πολιτικός, wenn man sich nur auf den Krieg konzentriert, und kein guter *Gesetzgeber* (s.o. zu 1324 b 22), wenn man nicht die Angelegenheiten des Krieges um des Friedens will gesetzlich regelt - hier auch das Ziel: Glück des Staates. Im vorliegenden Zusammenhang ist das Glück, das der Gesetzgeber schaffen soll, damit der Frieden - und die damit gegebenen Möglichkeiten -, dessen sich möglichst viele erfreuen sollen. Dass dies der Zusammenhang ist, zeigt die folgende Bemerkung 1325 a 10-14.

„Klasse von Menschen" (γένος). „γένος=ἔθνος" Newman z.St. Charles

1990, 191f. versteht darunter die Nachbarn; Kraut 1997, 69 denkt an „larger units" jenseits der Grenzen des Staates. Aber dies würde den Gesetzgeber auch für das Glück anderer Staaten verantwortlich machen, womit er sich in deren innere Verhältnisse einmischen und in deren Kompetenzen, etwa der Gesetzgebung zur Erziehung, eingreifen würde, vgl. die III 9, 1280 a 38-b 6 aufgeworfenen Probleme - dagegen spricht auch E N V 1, 1129 b 17-19: eine Form von gerechten Handlungen sind die, die Glück *für die politische Gemeinschaft* schaffen und bewahren. In P o l. VII 9, 1329 a 20; a 27; bes. 10, 1329 a 41 mit Anm.; b 23 bezeichnet *γένος* Gruppen *im Staat*, z.B. die Krieger, Bauern und Priester; vgl. III 17, 1288 a 9; a 13; a 15, vgl. schon Plat. R e p. IV 429 a 1, bes. 440 e 10f.: drei Gruppen (*γένη*), die erwerbende, helfende und beratende halten die polis zusammen, vgl. VIII 564 d 1; 565 a 1; L e g. VIII 848 e 7; T i m. 24 a 4; b 1. So verstehe ich *γένος* hier, vgl. für den Zusammenhang Plat. R e p. VII 519 e 2: es geht nicht darum *ὅπως ἕν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει*; vgl. auch Ar. III 9, 1280 b 33: polis ist die Gemeinschaft im guten Leben für Haushalte und genē, vgl. b 40f.- ‚Menschen', schreibt Ar. häufig, wenn er Bürger meint, s.u. 3, 1325 b 32 mit Anm.; o. zu 1324 a 23

„jede andere Gemeinschaft." Woran dachte Ar.: die Familie (I 2, 1252 b 10)? Oder Phratrien (vgl. III 9, 1280 b 37)? Zusätzlich Phylen (II 5, 1264 a 8)? Vgl. u. VII 3, 1325 b 25-27 zur Interaktion der Teile des Staates.

„dem für sie erreichbaren Glück." S.o. zu 1, 1323 b 21.

16, 12 (a 12) „Nachbarn." Hypothetisch war Ar. von einer isolierten Stellung des besten Staates ausgegangen (1325 a 2), für dessen Glück kriegerische Vorbereitungen eine untergeordnete Rolle spielten. Die für ihn passende, eher pazifistische Gesetzgebung müsste jedoch im Falle von Nachbarn, die ihn bedrohen könnten, modifiziert werden. Berücksichtigung der Nachbarn u. 10, 1330 a 17 (und Anm.); im Zusammenhang der Wahl des bios der polis o. II 6, 1265 a 20-28 (s. Bd. 2, zu a 21); Plat. L e g. V 737 d legt die mögliche Bedrohung durch Nachbarn seiner Bestimmung der Größe der Bürgerzahl zugrunde. Ar. bemerkt, dass Phaleas dieses versäumte: II 7, 1267 a 19-21 (s.o. zu 1325 a 1); auch nach Isokr. 15, 79f. regelte Gesetzgebung lediglich interne Angelegenheiten. Nach Ar. VII 14, 1333 b 40 muss man gegen die Bedrohung jedes Gegners gerüstet sein. Überhaupt zur Berücksichtigung bestehender Verhältnisse im besten Staat vgl. 11, 1331 a 17; Bd. 2, zu II 1, 1260 b 27, S. 150. Die Interaktion mit Nachbarn ist nicht allein von deren Charakter bestimmt, sondern auch der ‚Entscheidung' der eigenen Stadt (*προῃρημένας*): VII 3, 1325 b 25, vgl. IV 4, 1291 a 19-22.

16, 13 (a 13) „sich ... verhalten" (*ἀσκητέον*). Vgl. o. 1324 b 34, also: „ausüben", vgl. 15, 1334 a 40; Xen. K y r. II 3, 4. Konkret zum Verhalten zu Nachbarn vgl. Ar. u. VII 6, 1327 a 40-b 3. Weniger wahrscheinlich ist hier die auch mögliche Bedeutung „einüben", im Sinne von Erziehung, militärischem Training, s. VIII 4, 1338 b 29.

16, 15 (a 14) „auf welches Ziel die beste Verfassung ausgerichtet sein soll." Dies nimmt a 7ff. auf, s.o. zu a 5, a 6, 1324 a 34.– „ausgerichtet sein" (*συντείνειν*). Vgl. E N VI 13, 1144 a 25.

„später." 8, 1328 a 35f. (*ἕνεκεν*); 13, 1331 b 26ff.; 14, 1333 a 11–16; a 25–b 3 (*τέλη*, a 39); b 5ff. (*τέλος*, b 7); b 37ff.

Kapitel 3

Zu Beginn dieses Kap.s greift Ar. auf die in 2, 1324 a 25-32 angesprochene Uneinigkeit unter denjenigen zurück, die sich zwar auf die allgemeine Bestimmung des besten Lebens, nämlich dass es auf aretē beruht, einigen können, aber entgegengesetzte Positionen darüber einnehmen, welche aretē dies ist, d.h. konkret, ob dies ein Leben politischer Praxis ist oder nicht. Jetzt will Ar. darlegen, dass beide z.T. Recht, z.T. Unrecht hätten. Dabei behandelt er zuerst (*A*) die Position derjenigen, die die Bekleidung eines politischen Amts ablehnen (1325 a 24-34) - in Kap. 2 fehlte eine Widerlegung dieser Position -, dann (*B*) die derjenigen, die ein Monopol auf Machtausübung als die einzige Erfüllung eines tätigen Lebens sehen können (a 34-b 14). In Kap. 2 war politischer Aktivismus hauptsächlich in der Form der Ausdehnung despotischer Herrschaft *durch Staaten über andere Staaten* - über Nachbarn wenn nicht über alle Menschen - behandelt, hier in Kap. 3 bespricht Ar. ihn *innerhalb eines Staates* und eher nach den Auswirkungen auf Individuen, z.B. den Machtkampf, der so weit getrieben werden kann, dass sich Vater und Söhne darüber entzweien.

Die Befürworter eines unpolitischen Lebens (*A*) lehnen die Bekleidung politischer Ämter ab, da sie glauben, das Leben eines *Freien*, das sie am meisten anstreben, sei von dem *politischen* zu unterscheiden (a 18-20). Ar. entdeckt in dieser Position eine falsche Identifizierung, so als sei *jede Herrschaft* despotisch (a 27-30) - diese gilt ihnen offensichtlich nicht als erstrebenswert und erklärt ihre Ablehnung politischen Engagements. Er gibt ihnen insofern recht, als das Leben eines Freien den Vorrang vor der Ausübung *einer Form von Herrschaft*, der despotischen, verdient, betont aber, dass der Überlegenheit von Freien über Sklaven ein Unterschied im Rang der Herrschaft über Freie bzw. Sklaven entspreche (a 24-30). Wie in Kap. 2 (1324 b 30-39) wird eine Kontroverse über Herrschaft durch die Klärung des Unterschiedes von politischer und despotischer Herrschaft überwunden. Ar. hatte schon in II 9, 1271 a 11f. die Option verworfen, dass Männer, die die Fähigkeit zur Bekleidung von Ämtern besitzen, sich dem entziehen.

Die Vertreter dieser unpolitischen Position, die keine Alternative zu der von ihnen abgelehnten despotischen Herrschaft kennen, können so verstanden werden, als verherrlichten sie mit ihrer Freiheit Untätigkeit. Ar. hält dem entgegen, dass *Handlungen* guter Männer die Erfüllung dessen, was als vorbildlich gilt, enthalten (πολλῶν καὶ καλῶν τέλος, 1325 a 32-33). Damit geht Ar. aber von der Befürwortung eines Lebens *politischer* Aktivität zu derjenigen *ethischen* Handelns über, wenn er die Handlungen *gerechter* und *maßvoller* Männer als die Erfüllung von vielem, das als vorbildlich gilt, bezeichnet - ich verstehe dies als eine Erweiterung des praktischen Lebens über die Tätigkeit ‚Herrschen' (a 25-29) hinaus, der später eine andere folgt, die auch ein Leben der Kontemplation als praktisch gelten lässt (b 16-23).

Dieser Nachweis, dass man in ethischem Handeln das Vollkommene verwirklicht, als Widerlegung der Apolitischen, scheint sich nun aber ganz mit der zweiten am Anfang dieses Kap.s (1325 a 21f.) aus Kap. 2 aufgegriffenen Position (*B*) zu decken, nämlich dass richtiges Handeln Glück bedeutet. Ihre Vertreter hatten daraus die spezifische und damit verengende Folgerung gezogen, das aktiv *politische* Leben sei das beste - eine Auffassung, die nach dem Eingang des Kapitels zum Teil unrichtig ist. Ar.' Richtigstellung besteht in dem Aufweis der Mängel, die in der *Übertreibung* der Position, die er er gerade hergeleitet hatte (die Superlative a 36 *πλείστων καὶ καλλίστων* sind die extreme Formulierung von *πολλῶν καὶ καλῶν τέλος*: a 32, vgl. den Einwand b 3: *οὐ γὰρ ἔτι καλὰς τὰς πράξεις* ...), enthalten sind. In der zum Extrem geführten Form (s.u. zu 1325 a 37) müsse man am besten Macht über alle ausüben, um die meisten und ehrenvollsten Handlungen ausführen zu können. Ar. entgegnet, dass nur jemand, der die entsprechende Überlegenheit besitzt, die Herrschaft für sich beanspruchen dürfe. Unter Gleichen - d.h. an aretē Gleichen - müsse die Herrschaft im Wechsel ausgeübt werden.

Wie zuvor bei der *extremen negativen Position*, der Ablehnung von Herrschaft, die man als despotische versteht (a 27f.), so wird auch jetzt die *extreme positive Position* der Befürwortung von Herrschaft, nämlich dass man sie mit niemandem teilen dürfe, wenn man das größte Gut verwirklichen will, durch Einführung der politischen Herrschaft überwunden: diejenigen, die sich politischer Tätigkeit entzogen, weil sie darin das Unfreie von Sklavenaufsicht sahen, wurden des Wertes ihrer Stellung *als Freie* bewusst gemacht (s.u. zu a 28), dem ein gleich hoher Rang der entsprechenden Herrschaftsform, der politischen, entspricht. Diejenigen, die beanspruchen, über andere herrschen zu müssen, aber in Wirklichkeit an aretē gleich sind, müssen sich als solche in der Ausübung von Herrschaft abwechseln - auch das ist das Prinzip politischer Herrschaft (I 12, 1259 b 4ff.), in der damit die *beiden* hier behandelten Positionen aufgehoben werden. Ihre soziale Stellung als „Freie und Gleiche" (I 7, 1255 b 20; E N V 10, 1134 a 26f.) integriert die sich auf ihr *freies Leben* berufenden Unpolitischen wieder in die *Gemeinschaft der Freien* ein und stellt die, die Herrschaft über andere beanspruchen, wieder auf eine Stufe mit den *Gleichen*. Beide Positionen konvergieren in der politischen Herrschaftsform (s.o. 98f.). Ganz anders die Deutung von Depew 1990: die erstrebenswerten und guten Aspekte des politischen Lebens könnten nur dann identifiziert und verfolgt werden, wenn sowohl die in Kontemplation und als auch in Politik engagierten Personen Kontemplation als Aktivität anerkennen (352, vgl. 370). Dies widerspricht aber völlig dem Vorgehen dieses Kapitels, wo die Positionen der Machthungrigen bzw. Apolitischen ohne Bezug auf die in 1325 b 16ff. vorgenommene Erweiterung von ‚praktisch' richtiggestellt worden waren, s.u. zu a 25.

Alleinige Herrschaft über alle kann nur als Ausnahme im Falle besonderer Überlegenheit gelten, sie setzt überlegene Fähigkeit zum Handeln voraus (1325 b 7-10). Damit zeigt dieses Kapitel eine analoge Argumentationsstruk-

tur wie das vorausgehende, wo ebenfalls ein unverdienter Anspruch auf Herrschaft durch die Einführung ihrer politischen Form zurückgewiesen wurde (s. zu 1324 b 32) - auch dort schon mit der Ausnahme für den Fall einer besonderer Überlegenheit, die despotische Herrschaft rechtfertigt (b 36). Wie in I 6 (1255 a 39f.) so wird auch in VII 3 ein vage begründeter Anspruch auf Herrschaft durch das Kriterium Überlegenheit eingeengt, wobei Ar. nur Überlegenheit in aretē gelten lässt (1325 b 10). Das von den Athenern bei Thuk. V 105, 2 zitierte 'Naturgesetz', dass man über das herrsche, das man besiegt (*οὗ ἂν κρατῇ, ἄρχειν*), gilt so undifferenziert nicht. In der Behandlung der Stellung Einzelner gegenüber Gleichen erinnert diese Erörterung an P o l. III 15, 1286 b 3ff.; 16, 1287 a 10ff.; b 41ff.

Nachdem hier in VII 3 politische Tätigkeit als die Möglichkeit, ethisch zu handeln, gegen ihre extreme Verzerrung des Machthungrigen verteidigt worden war, kann Ar. seine frühere Bestimmung von Glück (1, 1323 b 40-1324 a 2) wiederholen, nämlich dass Glück Tätigkeit und das beste Leben ein praktisches ist (3, 1325 b 14-16). Dabei ist der Terminus ‚praktisch' offen für eine unerwartete Erweiterung: Praxis kann auch Theorie um ihrer selbst willen oder Planung - ohne Ausführung - oder die Interaktion zwischen den eigenen Teilen sein und muss nicht notwendigerweise nach außen gerichtet sein, Tätigsein ohne Außenbezug ist doch Handeln. Das philosophische Leben gilt danach nicht nur als eines der Praxis, sondern ist sogar *zu einem höheren Grade* praktisch als die Tätigkeiten, mit denen man Ergebnisse erreichen will (b 18-21) - die *Gegenüberstellung* der praktischen und theoretischen Lebensform, die einigen als *unvereinbar* gelten, ist von einer *Rangordnung* (*πολὺ μᾶλλον*, ‚viel eher', b 19, vgl. *κυρίως* b 22) von Tätigsein ersetzt.

Was ist der Sinn dieser Erweiterung des Praktischen? Dieser Schlussabschnitt nimmt die Thematik des Preises von Untätigkeit, die in der Position der Apolitischen impliziert ist (a 31-34), auf (*ἀπρακτεῖν* a 31, vgl. bei der Anwendung der Praxis von Kontemplation auf Staaten: b 23ff.). Ihre Auffassung negiert Ar.' Verständnis von Glück als Tätigsein. Die Apolitischen („lehnen die Bekleidung politischer Ämter ab", a 18) sind in diesem Kap. nicht als Anhänger des Lebens der Kontemplation, sondern des Ideals der Freiheit (a 19; a 24) beschrieben und diese erscheint als Haltung, Verantwortung jeder Art abzulehnen und Untätigkeit zu preisen. Denen, die sich öffentlichem Leben verweigern und damit das Leben von Untätigkeit zu preisen scheinen, wird zunächst die Vollkommenheit ethischen Handelns als Option hingestellt und dann der praktische Charakter auch der Theorie aufgezeigt. Glück können daher nicht nur diejenigen, die ethisch handeln, sondern in höherem Grade die, die sich der Kontemplation widmen, erreichen.

Generell wird damit Philosophie als eine Möglichkeit der Lebensgestaltung legitimiert und aufgewertet, da Ar. sie nicht als nutzlosen Zeitvertreib abtut, sondern ihr in einem höheren Maße Praxis zuschreibt - auf das Verhältnis von philosophischem und politisch-praktischem Leben kommt Ar. in VII 14 (1333 a 25ff.) zurück.

Das hier in VII 3 erzielte Ergebnis bedeutet auf der Grundlage der Auffassung, dass Individuum und polis das gleiche Ziel verfolgen, dass Ar. einer auf sich selbst beschränkten polis doch Aktivität zuschreiben kann (1325 b 23–27), sie erfüllt damit auch von dieser Seite her die Bedingungen von Glück, das er einer sich auf ihre Angelegenheiten beschränkenden Stadt schon am Ende von Kap. 2 (1324 b 41–1325 a 5) zugesprochen hatte.

Auch VII 3 gehört noch zum Proömium und es teilt mit Kap. 1 einige stark rhetorische Züge, hier in der Häufung unverblümter Urteile über die behandelten Positionen als ‚falsch' (1325 b 3), ‚(nicht) richtig' (a 23; a 28), ‚(nicht) wahr' (a 25; a 32; 41). Er orientiert sich dabei hauptsächlich am Maßstab und Ziel des *καλόν* (1325 a 27; a 33; a 36, s.u. zu a 25), wie auch sonst häufig, z.B. VIII 4, 1338 b 29–31.

16, 18 (1325 a 16) „denen zuwenden, die darin übereinstimmen ..." Ar. beantwortet jetzt die in 2, 1324 a 25ff. aufgeworfenen Fragen – dort war in umgekehrter Reihenfolge die gleiche Alternative genannt. Diese Problemstellung war dort aus der Bestimmung des besten Staates, in dem jeder in Glück lebt, abgeleitet (1324 a 23ff.): dieses Glück muss inhaltlich bestimmt werden.

16, 21 (a 17) „was dies für die Praxis bedeutet" (*περὶ τῆς χρήσεως αὐτοῦ*, i.e. *τοῦ βίου*). Diese ‚praktische' Frage beruht auf der Tatsache, dass jeder der beiden Seelenteile, derjenige, der Vernunft an sich besitzt, und der andere, der der Vernunft gehorchen kann, jeweils eine aretē hat: VII 14, 1333 a 16–19. Für Ar. ist die Rangfolge unumstritten: das Geringerwertige existiert überall um des Besseren willen (1333 a 21ff., s. Anm.).

16, 23 (a 19) „politische Ämter." S. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 3. Bei Plat. R e p. VII 521 b 1f. verachten die wahren Philosophen politische Ämter.

„das Leben eines Freien sei von dem aktiver Politik zu unterscheiden." Diese Position enthält wohl zwei Aspekte: einmal wer sich politisch engagiert, verliert – wie ein Staats*diener* – auch selber seine Freiheit (nach fr. 66 R[3] bezeichnete Ar. Empedokles einen Freien, da er die ihm angebotene Königsherrschaft ausschlug); er muss ja Untertanen – vor allem, wenn man in ihnen Sklaven sieht, vgl. Ar.' Deutung dieser Position (1325 a 25–27): despotisch Regierte – Anordnungen geben. Da dies die Auffassung derer ist, die sich der praktischen Politik versagen, ist außerdem die platon. Sicht der Politiker vergleichbar, etwa die Darstellung eines athenischern Politikers nach der Art des Kallikles: er ist in Wirklichkeit ein Höriger, ein *Sklave* des Demos: G o r g. 481 d 5ff., vgl. *διάκονος* 517 b 2–5; *ὑπηρετεῖν* R e p. IX 575 e 4; vgl. T h t. 172 e 5ff.: der Gerichtsredner ist Sklave des Despoten, vor dem er plädiert; diese Sklaverei hat alles Freie weggenommen, vgl. 175 e 1–3: der in Freiheit aufgewachsene Philosoph sinkt zu sklavischen Diensten hinab, wenn er sich auf politische Betätigung einlässt, s.o. zu Ar. VII 2, 1325 a 1 (es gab genau die umgekehrte Wertung, wonach die Philosophen in Verachtung leben und nichts Freies von sich geben: Plat. G o r g. 485 e).

Es ist bezeichnend, dass Ar. hier diejenigen, die die Bekleidung politi-

scher Ämter ablehnen, nicht als Anhänger des Lebens der Kontemplation einführt, sondern allein durch ihr Ideal der Freiheit beschreibt. Diese kann bedeuten, „dass man lebt, wie man will; denn man sagt, dass Freiheit dies gewährleiste, wenn es denn zutrifft, dass es für einen Sklaven charakteristisch ist, nicht leben zu können, wie er möchte" (VI 2, 1317 b 11-13) - das bezieht sich zwar auf Vorstellungen unter der Demokratie, hat aber mit VII 3 das Motiv der Ablehnung einer Assoziation mit dem despotischen Herrschaftsverhältnis gemeinsam - dort als Regierte, hier als Regierende. Entsprechend ihrer Gleichsetzung von despotischer und politischer Herrschaft sahen die Apolitischen von VII 3 (wie Plat. Rep. VII 540 b 3 *πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας*) in politischer Herrschaft die unwürdige Plackerei, die man sonst mit der Herrschaft über Sklaven assoziierte (*κακοπαθεῖν* Ar. I 7, 1255 b 35f.).

Für diese negative Einstellung zu politischer Tätigkeit vgl. diejenigen, die in staatlicher Herrschaft nur Unannehmlichkeiten sahen (VII 2, 1324 a 37f. - Newman I 306; Depew 355 meinen, Ar. handle hier wie dort von den gleichen Männern). Als Alternative zur Teilnahme an Politik sah Aristipp (in Xen. Mem. II 1, 11, s.o. zu 2, 1324 a 37) Freiheit im Sinne von fehlenden Bindungen an einen Staat, vgl. die Bevorzugung des Privatlebens Isokr. ep. 6, 11; Hieron bei Xen. Hier. bes. 2, 3ff. Die von Ar. hier behandelten Männer, die sich außerhalb des Staates stellten, sind verschieden von denjenigen von I 2 (1253 a 3-7), die Ar. dort als ‚minderwertig' verurteilt hatte, da sie rechtlos seien und Streit suchten. Hier setzt er bei ihnen die Vorstellung voraus, das beste Leben bestehe in aretē.

Manche von ihnen mögen ihre Freiheit als die Möglichkeit für Philosophie verstanden haben, der Philosoph bzw. seine Beschäftigung ist ja frei: Plat. Tht. 175 e 1; Ar. Protr. B 25; B 43, vgl. B 50 *ζῇ καθ' ἑαυτόν*; Met. A 2, 982 b 24-27; vgl. über Anaxagoras Vors. 59 A 29; Plat. Rep. VII 521 b 9 über Männer, die ein besseres Leben als das politische haben, *βίον ἀμείνω τοῦ πολιτικοῦ*. Falls Ar. hier die Auffassung auch von Philosophen wiedergab (vgl. 2, 1324 a 28f.), dann nicht solchen, die sich einfach dem politischen Leben entzogen (wie Thales oder Anaxagoras nach Plat. Hp. ma. 281 c 6-8), sondern solchen, die eine Theorie dafür hatten (vgl. 1325 a 24ff.), die die Verherrlichung von Untätigkeit einschloss oder so ausgelegt werden konnte (die Untätigen, *ἀργοί*, bei Aristoph. Nub. 316 sind Philosophen: G.M.A. Grube, The Greek and Roman Critics, London 1965, 23 Anm. 3) - und diese Theorie hielt Ar. für verfehlt: 1325 a 23ff.; a 31f..

Ar. konzediert zwar die Überlegenheit von Freiheit über ein Leben, das despotischer Herrschaft gewidmet ist - dieser Teil der hier zitierten Position ist richtig (s.u. zu a 28); er widerspricht dieser Position aber, indem er das Missverständnis, despotische Herrschaft sei identisch mit der politischen, zurückweist - wie schon 2, 1324 b 32, dort aber bezüglich des Widerspruchs zwischen der Herrschaft im Inneren und der gegenüber anderen Staaten. Die Verwechslung der beiden Herrschaftsformen hier scheint auf die Beobachtung

der Verhältnisse in der radikalen Demokratie, wo der Demos sich wie ein Tyrann despotisch aufführt und die Besseren despotisch behandelt (δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων), zurückzugehen: IV 4, 1292 a 15-19, vgl. VII 2, 1324 b 2: despotisch und tyrannisch. Die apolitischen Intellektuellen sind offensichtlich von dieser Erfahrung von Politik geprägt und verwerfen sie, m.a.W. sie kennen nur entartete Verfassungen, aber nicht die richtigen, d.h. solche, in denen die politische Herrschaftsform in Kraft ist.

Während Anordnungen an Sklaven nicht ‚nobel' (καλόν) sind und damit nicht die Ansprüche derer erfüllen, die am meisten ein Leben erstreben, das mit charakterlicher Vorzüglichkeit gelebt wird, würde aretē, die viele in politischer Tätigkeit verfolgen (E N I 3, 1095 b 22-31) und entsprechendes ethisches Handeln ihren Ansprüchen gerecht werden. Damit scheint Ar. politisches Handeln in ein besseres Licht zu stellen als Plat., für den es - wenigstens im Falle der Philosophen - gerade nicht als καλόν, sondern nur als notwendig galt: R e p. VII 540 b 2-5, vgl. a 7: man muss sie zwingen, vgl. 521 b 7, s.o. zu 2, 1324 a 28.- Ar. teilt mit den apolitischen Intellektuellen das Ziel der Freiheit, etwa bei der Erziehung der zukünftigen Bürger des besten Staates (s.u. zu 13, 1332 b 10), aber nicht in dem Sinne, in dem die Apolitischen es verstehen, s.u. zu 1325 a 28.

„Leben ... aktiver Politik" (τοῦ πολιτικοῦ scil. βίου). S. Gegensatz a 24 τοῦ δεσποτικοῦ. Zum Terminus vgl. 2, 1324 a 32.

16, 25 (a 21) „unmöglich könne es demjenigen, der nicht handelt, gut gehen." Ar. stimmt damit überein vgl. 1, 1323 b 22 (s. Anm.); b 31; auch sein bester Staat wird nicht untätig sein, s.u. 1325 b 24 und Anm., vgl. u. zu a 31.- „Wohlergehen", εὐπραγία, vgl. b 15 (Verb E N IX 5, 1167 a 16; Xen. O i k. 9, 12 ist εὐπραγία ökonomischer Erfolg). Diese Auffassung, die doch der arist. nahekommt, ist hier als fremde Auffassung eingeführt - wessen? Vielleicht die des Sokrates: bei Xen. M e m. III 9, 14f. stellt dieser εὐπραξία, die darin bestehe, dass man nach Lernen und Üben etwas richtig mache, über Glücksfügung. Zu εὐπραξία s.u. zu 1325 b 21.

16, 27 (a 23) „beide haben zum Teil Recht, zum Teil dagegen nicht". Dies erklärt den Widerspruch und weist die Richtung für Ar.' methodisches Vorgehen, s. Stewart zu E N VII 2, 1146 b 6 (II 138f.).

16, 28 (a 24) „die einen". Es folgt kein „die anderen", die die Position von 1325 a 21-23 vertreten; diese kommt aber der Lösung der ersten Auffassung nahe und wird a 34ff. (s. Anm.) in ihrer extremen Verzerrung vorgetragen und zurückgewiesen.- „das despotische Leben". Hier (s. zu a 25) ist dies die Kontrolle der Sklaven durch den Herrn, in 2, 1324 b 2 war es - wie das tyrannische - die Unterwerfung anderer Staaten gegen ihren Willen. Die hier von Ar. vorgetragene Position, die auf der Trennung von despotischer und politischer Herrschaft beruht, kommt der in 2, 1324 a 35-38 zitierten nahe, nur teilt Ar. hier nicht den Einwand, dass letztere dem Glück im Wege stehe.

16, 30 (a 25) „Gebrauch machen". So beschreibt Ar. die Rolle des despotischen Wissens: I 7, 1255 b 31-33, vgl. III 4, 1277 a 35, s. Bd. 2 zu a 33.

'Gebrauchen' als Terminus zur Kennzeichnung der Tätigkeit eines Regierenden, s. Bd. 1, zu I 8, 1256 a 10, S. 303f.; vgl. Schütrumpf 1980, 22 Anm. 76, vgl. Gegenüberstellung E E II 1, 1219 b 4: der Schmied *verfertigt* den Zügel, der Reiter *benutzt* ihn - zur Hierarchie dieser beiden Tätigkeiten. S.u. zu P o l. VII 8, 1328 a 30, vgl. schon Plat. G o r g. 517 e 6f.

„Sklaven als Sklaven". D.h. Sklaven nicht als Menschen, dazu vgl. E N VIII 13, 1161 b 5-8, s. Bd. 1, zu I 6, 1255 b 13, S. 287.- „nicht bedeutsam oder ehrwürdig". Vgl. I 7, 1255 b 33, s. Bd. 1, Anm.; o. zu VII 2, 1324 a 37; u. 14, 1333 b 27-29. Kullmann 1995, 272; 1998, 417 sieht in dieser Bemerkung „eine bemerkenswerte Distanzierung von der bestehenden Sklaverei", m.E. verrät sie nur, dass Beaufsichtigung von Sklaven unterhalb des Niveaus Freier liegt.- Die *Sklaventerminologie* zeigt in einem Zusammenhang, in dem es um die Herrschaft über *Bürger* geht (vgl. 2, 1324 b 2), ein mangelndes Verständnis des Politischen bei den Vertretern dieser Auffassung, nicht unähnlich demjenigen von I 1, 1252 a 7ff.

Bei Xen. S y m p. 4, 45 preist Kallias den Antisthenes deswegen, weil ihn seine Armut davor bewahrt, dass „die Stadt mit ihren Anordnungen ihn wie einen Sklaven gebraucht (*ἡ πόλις σοι ἐπιτάττουσα ὡς δούλῳ χρῆται*) - 'Anordnungen' und 'wie einen Sklaven gebraucht' sind auch die von Ar. hier verwandten Termini, Kallias benutzt die Metapher vom *despotisch* Regierten, Ar. spricht von der Unwürdigkeit, so wie *über Sklaven zu regieren*. Ein anderer Aspekt der Auffassung, die Ar. hier widerlegen will, ist das Gefühl der in einer Demokratie Lebenden, sie seien *Sklaven* der Gesetze und der Ordnung und müssten diese beseitigen: Plat. L e g. III 701 b 5-c 4; Ar. VI 2, 1317 b 11-13.

„Anordnungen über lebensnotwendige Dinge". Dies sind Anordnungen an Sklaven: I 13, 1260 b 6.- 'lebensnotwendige Dinge': ihre Beschaffung ist Inhalt despotischer Herrschaft: 3, 1253 b 15f., s. Bd. 1, Anm.; III 4, 1277 a 33, s. Bd. 2, Anm.- „Anordnungen über lebensnotwendige Angelegenheiten zu geben ist in keiner Weise nobel." Ar. antwortet auf diese Auffassung, indem er zeigt, dass es ethisches Handeln ist, durch welches man das, was nobel (*καλόν*) ist, erfüllt (1325 a 32-34). Er betont den grundsätzlichen Unterschied von *ἀναγκαῖον* und *καλόν* (s.o. zu 1, 1323 b 12); auch seine Antwort auf die zweite Auffassung, die Position des Machtbesessenen, operiert mit dem *kalon* (1325 b 3; b 7; b 10; b 12): der Mann, der anderen die Macht entreißt, um das *kalon* zu verwirklichen, verfehlt gerade dies - außer wenn er weit überlegene Qualitäten besitzt. Das Argument noch e p. a d A l e x. 12, 4: „le pouvoir sur des hommes libres est plus noble que le pouvoir sur des esclaves."

Es ist schwierig, *καλόν*, *kalon* (s.o. zu 1, 1323 b 12) mit einem einzigen Ausdruck wiederzugeben. Manchmal dominiert eine normative Bedeutung: 'mustergültig', 'richtig', manchmal die Perspektive des Beurteilenden: was allgemeine Anerkennung findet, d.h. 'lobenswert', 'nobel' (E E VIII 3, 1248 b 19f.; Gegensatz *αἰσχρόν* vgl. P o l. II 9, 1270 a 20 'Makel', s. Bd. 2, zu b 18; E N III 1, 1110 a 22f.; 9, 1115 a 12; 11, 1116 a 11f. u.ö.).

Diese Darstellung der Position derer, die politische Teilnahme ablehnen, bildet die Grundlage der Erörterung der aristot. Auffassung von der Rolle des Lebens der Theorie in ihrem Verhältnis zu dem der Praxis in P o l. durch Depew 1990. Er erklärt de Gegensatz zwischen den Unpolitischen, d.h. den Befürwortern des Lebens der Theorie, und den Machthungrigen von ihrer - je verschiedenen - Einstellung zu den *äußeren Gütern* bzw. ihrem Erwerb her (356f., vgl. 362). Die Ablehnung despotischer Herrschaft durch die Unpolitischen sei ein sich-Abwenden von der Abhängigkeit von äußeren Gütern („distance oneself from instrumental goods", 356). Die Argumentation in VII 3 geht aber an keiner Stelle hinter die Beurteilung von (despotischer) *Herrschaft* auf die der durch sie erworbenen *Güter* und des Erwerbs selber zurück (s.o. zu a 19). Der instrumentelle Charakter äußerer Güter war schon in VII 1, 1323 a 35-b 21 - unabhängig von dem Gegensatz der Lebensformen - aufgezeigt worden. Ar. beschreibt den Machthungrigen nicht nach Art der Spartaner, für die menschliche Vorzüglichkeit nur Mittel zum Erwerb äußerer Güter ist (15, 1334 b 2ff.), sondern auch er gehört zu denen, die am ehrgeizigsten menschliche Vorzüglichkeit suchen (1325 a 16ff.; 2, 1324 b 29-32) und Herrschen für unwürdig halten, da sie es nur als despotische Herrschaft verstanden. Die Vertreter dieser Position verkannten vielmehr, dass sie die - auch nach Ar.' Einschätzung - zu Recht gering geschätzte *Aufsicht* über Sklaven einem Verwalter übertragen konnten, sodass sie sich dann selber der *Politik* oder der *Philosophie* widmen konnten (I 7, 1255 b 33-37); sie erkannten nicht, dass neben der Philosophie, die sie wählten, als durchaus noble Alternative zu despotischer Herrschaft ein Leben der Politik, d.h. politischer Herrschaft über Gleiche - nicht Unterlegene wie Sklaven - existierte.

Der zweite zwischen Apolitischen und Machthungrigen strittige Punkt ist die Rolle von Handeln: die Apolitischen preisen die Abkehr davon (1325 a 31-34), die Machtbesessenen sehen in politischer Macht die Gelegenheit für großartige Handlungen (a 35ff.) - zu der von Ar. entwickelten gemeinsamen Position s.u. zu a 34.

16, 32 (a 27) „jede Herrschaft sei despotisch". Dies war im Grunde die Auffassung des Thrasymachos (R e p. I 338 e), wonach alle Herrschaft den Regierenden nützt, vgl. L e g. IV 714 c 1ff. - Ar. setzt ‚zum Vorteil der Regierenden herrschen' mit despotisch gleich (VII 14, 1333 a 3-5). Vgl. die Verwechslung 2, 1324 b 32: *politische* Herrschaft sei despotisch. Einer solchen Auffassung hatten Dem. 3, 30; Isokr. 7, 26 Vorschub geleistet, wenn sie - wohlmeinend - die Herrschaft des Demos in der Verfassung der Vorfahren mit der eines Despoten oder Tyrannen gleich setzten, vgl. Dem. 20, 107 über die Mitglieder der spartanischen Gerusie. Diese Auffassung als Grund, sich von der Politik abzukehren, ist nicht unähnlich derjenigen, die Perikles bei Thuk. II 63, 2 wiedergibt: aus Furcht möchte jemand das athenische Seereich, das eine Tyrannis ist, aufgeben und sich der *Untätigkeit als einer Tugend rühmen* (ἀπραγμοσύνῃ ἀνδραγαθίζεται).

16, 33 (a 28) „die Herrschaft über Freie überragt die über Sklaven genau so, wie das von Natur Freie selber das von Natur Versklavte überragt." Vgl. 14, 1333 b 27-29, wo zusätzlich angegeben wird, dass Herrschaft über Freie mehre aretē voraussetzt, die ja doch auch die Unpolitischen für sich beanspruchen (1325 a 16ff.). Ar. widerlegt die apolitische Position, die als Leben eines Freien galt (a 19), d.h. eines Mannes, der sich politischen Zwängen entzog, indem er einen Freien in einem anderen Sinne einführt, nämlich als Mitglied der Bürgerschaft von Freien, deren hohem Rang im Vergleich mit Sklaven ein entsprechender Rang der Herrschaft über seinesgleichen entspricht - an dieser Rolle von frei hält Ar. in Pol. VII/VIII fest, wenn er später eine Erziehung entwirft, die eines Freien würdig ist - nicht eines Freien in dem Sinne, in dem die apolitischen Intellektuellen Freiheit verstehen, sondern als Mitglieder der *Gemeinschaft der Freien* (s.o. Vorbem. S. 267) - und politische Tätigkeit ist ein wichtiger Teil eines solchen Lebens, s.u. 4, 1326 b 12ff.; 14, 1332 b 12ff.; s.o. 131ff. In EN VI 9, 1142 a 2ff. nimmt Ar. die Politiker gegen die Kritik der Menge in Schutz, s. Dirlmeier zu EN Anm. 131, 9.

Zur Unterscheidung von Herrschaftsformen nach dem Niveau der Regierten vgl. allgemein I 5, 1254 a 24-26: „es gibt viele Arten von Herrschenden und Beherrschten; dabei ist immer die Herrschaft über die besseren Beherrschten besser". Zur Art der Verschiedenheit der Sklaven, d.h. zum Abstand zwischen ihnen und den Herren, s. dort b 16-20, vgl. EN VIII 12, 1160 b 31f. Zur Überlegenheit der Freien über die Sklaven s. Xen. Mem. II 7, 4. Hat Longos Daphn. I 16, 1 diese Stelle karikierend nachgeahmt? Dorkon betont, er sei Rinderhirt, Daphnis dagegen Ziegenhirt; er sei soviel überlegen, wie Rinder den Ziegen überlegen sind.- ‚das Freie - das Versklavte', vgl. Plat. Leg. VI 777 b 6.

Der Verweis „in den ersten Erörterungen (ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις, a 30) bezieht sich kaum auf III 4, 1277 b 6-13 (Schwarz), da es dort darum geht, ob der Regierende die Aufgaben der Regierten beherrschen müsse; eher auf I 5, nicht dagegen (mit Newman; Ross OCT app. crit.) auf I 7, wo der Gegensatz von ‚Sklave von Natur - Freier von Natur' und die Feststellung des Ranges despotischer Herrschaft im Vergleich zu anderen fehlt. Jaeger, für den Pol. I spät ist, hält entsprechend diesen Hinweis auf Pol. I für später nachgetragen (1923, 288 Anm. 2). Verweis auf die „ersten Erörterungen": VII 14, 1333 a 3-6 (ebenfalls bei Gegenüberstellung politische-despotische Herrschaft); vgl. Bd. 3, zu IV 10, 1295 a 4, s.o. 148 Anm. 1.

„wurde hinreichend ... bestimmt." D.h. man kann es hier benutzen, vgl. 1, 1323 a 22f.

16, 36 (a 31) „Untätigkeit mehr als Tätigsein zu preisen ist unrichtig." Wenn hier die ‚Freien' sich *politischer Tätigkeit* entziehen, dann lässt sich ihr negatives Verständnis von Freiheit so deuten, als verherrlichten sie Untätigkeit. Mit diesem Einwand gegen Untätigkeit teilt Ar. selber die Begründung derer, die das *politische Leben* als das beste ansehen, weil es denjenigen, die

nicht handeln, nicht gut gehen könne, s.o. 1325 a 21. Wie sie sieht Ar. in der Diskussion um das Leben *politischer* Aktivität nur einen Sonderfall der weiteren Frage über den Wert *ethischen* Handelns, zu der er übergeht, wenn er die Handlungen *gerechter* und *maßvoller* Männer als die Erfüllung von vielem, das als vorbildlich gilt, bezeichnet. Untätige können nicht glücklich sein, vgl. Ar.' Bemerkungen über ‚sein Leben verschlafen' E N I 3, 1095 b 32–1096 a 2; 8, 1098 b 33–1099 a 7; X 8, 1178 b 19f. Dies kann Ar.' Kritik an Xenokrates und Speusipp sein: Natali 2001, 119f. Der Freie, der nach Ar. in Muße (σχολή) leben soll, muss schon deswegen tätig sein, um sich die Muße sichern zu können: P o l. VII 14, 1333 a 41–b 3; 15, 1334 a 16ff. Dagegen Lob der Untätigkeit: Eur. A n t i o p. fr. 193 TrGF (bei Vergnügen); P h i l o k t. 787 TrGF. Nach Plat. R e p. VI 496 c 5–497 a 5 ziehen sich die Philosophen zwar aus der Politik zurück, um nicht in deren ungerechte Machenschaften verstrickt zu werden, aber sie sind sich bewusst, dass sie damit nicht das Höchste erreicht haben, nämlich einen Beitrag zur Rettung der Stadt – sie preisen also nicht Untätigkeit, müssen sich aber gegen den Vorwurf der Nutzlosigkeit verteidigen. Epameinondas wurde wegen seiner Philosophie als untätig (ἀπράγμων) gering geachtet: Plut. P e l o p. 5, 3. ‚Untätigkeit', ἀπρακτεῖν, hat hier nicht die positive Bedeutung von ἀπραγμοσύνη im 5. Jahrh., vgl. V. Ehrenberg JHS 67, 1947, 46—67; Gomme zu Thuk. II 40, 2.

16, 37 (a 32) „Glück ist Handeln". S.o. zu a 21.

„die Handlungen gerechter und maßvoller Männer." Ar. geht hier über die Praxis des Politikers hinaus, indem er sich einmal auf ethisches Handeln bezieht (für Gerechtigkeit s. E N V 3, 1129 b 25ff.), und außerdem die beiden Qualitäten nennt, die man sowohl in Zeiten der Anstrengung wie der *Muße* braucht (P o l. VII 15, 1334 a 24) – er nimmt die in 1325 b 16ff. folgende Erweiterung des praktischen Lebens, welches auch Kontemplation einschließt, vorweg.– ‚gerechter Männer', d.h. nicht derjenigen, die despotisch über Nachbarn regieren: 2, 1324 a 37. Die Formulierung a 32 ἔτι δὲ πολλῶν καὶ καλῶν τέλος ἔχουσιν αἱ τῶν δικαίων καὶ σωφρόνων πράξεις findet sich dann ähnlich E N I 9, 1099 a 5f. τῶν ἐν τῷ βίῳ καλῶν καὶ ἀγαθῶν οἱ πράττοντες ὀρθῶς ἐπήβολοι γίγνονται.

„Erfüllung" (τέλος). Newman vergl. Plat. T i m. 90 d 5; E p i n. 985 a 5.

17, 1 (a 34) „Nach diesen Bestimmungen." Hier folgt nicht die Erörterung der zweiten vorher zitierten Auffassung (1325 a 21f.), sondern Ar. knüpft an das gerade erzielte Ergebnis, wonach Glück Handeln ist (a 32–34), an (a 36 πλείστων καὶ καλλίστων ist die extreme Formulierung von a 32 πολλῶν καὶ καλῶν τέλος). Dieses Ergebnis ist nun der Sache nach von der zuvor zitierten Position ‚der anderen' (a 21–23) nicht sehr verschieden. So überrascht es nicht, dass Ar. sie nicht selber widerlegt, er zeigt vielmehr die politischen und ethischen Probleme für den Fall auf, dass man diese Position zum Extrem führt: wenn einer für sich Herrschaft über alle beansprucht, um die meisten und besten Handlungen auszuführen, dann werden die Rechte von Gleichen verletzt (b 3–10; zur politischen Organisation unter Gleichen s.u. zu b 7) –

außer wenn der eine wirklich überlegen ist (b 10–14). Ar.' Widerlegung dieser extremen Position beruht auf dem Nachweis, dass die Männer, die in einer Stellung absoluter Macht das Beste verwirklichen wollen (*καλλίστων* a 36), gerade wegen fehlender Überlegenheit dieses Ziel nicht erreichen (*οὐ γὰρ ἔτι καλὰς τὰς πράξεις* ..., b 3), m.a.W. wegen des Verhältnisses zu Gleichen (*οὐδὲν* ... *καλόν*, b 9f.).

17, 2 (a 35) „unbeschränkte Macht über alle ausüben". Vgl. 2, 1324 b 38 mit Anm. über despotische Herrschaft. Gigon, Schwarz übersetzen hier *πάντων* „alle" als Neutrum („alles"), nicht Maskulinum („alle"), so aber eindeutig *κύριον πάντων* III 17, 1288 a 2–4, s. auch Bd. 3, zu IV 4, 1292 a 11. Sicherlich verwendet Ar. *κύριον πάντων* auch, um die Autorität über alle *Angelegenheiten* auszudrücken (s. Bd. 2, zu III 14, 1285 b 29), aber in VII 3 will dieser Mann die Macht nicht an *den Nächsten* abtreten, d.h. allein *über alle* regieren, vgl. III 10, 1281 a 29, s. Bd. 2, Anm. - ein ähnliches Problem s.o. zu VII 2, 1324 b 38.

17, 3 (a 36) „besitze man auch die Macht, die meisten und besten Handlungen auszuführen." Vgl. 2, 1324 a 40; verwandt ist III 4, 1277 a 23: die aretē eines Bürgers und Herrschers, wie des Tyrannen Iason, ist nicht identisch, d.h. die letztere ist überlegen. Auf solche Vorstellungen antwortet Ar. E N X 9, 1179 a 4: auch ohne über die Erde und das Meer zu herrschen, kann man aretē verwirklichen - aber politische Macht gehört zur äußeren Ausstattung von Glück: I 9, 1099 a 31–b 2.

17, 4 (a 37) „jemand, der Macht ausüben kann, sie nicht dem Nächsten überlassen darf." Ar. widerlegt die Position der Machthungrigen, indem er darlegt, dass sie, zu ihrer äußersten Konsequenz geführt, anerkannten Auffassungen widerspricht, vgl. zu dieser Methode Berti in: Aubenque–Tordesillas (Hrsg.) 1995, 442–444.– ‚Macht ausüben kann' (*δυνάμενον ἄρχειν*), s. Bd. 2, zu II 11, 1273 b 5. Den darauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft ersetzt Ar. durch ‚Fähigkeit, das Beste zu vollbringen' (*δύναμις πρακτικὴ τῶν ἀρίστων*), 1325 b 12–14.– ‚Macht nicht dem Nächsten überlassen', anstatt im Turnus zu regieren, wie es unter Gleichen erforderlich ist: b 7, vgl. Eteokles bei Eur. P h o e n. 523 *ὡς οὐ παρήσω τῷδ' ἐμὴν τυραννίδα. / εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι / κάλλιστον ἀδικεῖν* (vgl. schon 508; 519f.), oder auch die Macht nicht dem überlassen, dem sie zusteht, vgl. Archelaus bei Plat. G o r g. 471 a 4–d 2. In einigen Oligarchien nahm der Sohn nach dem Tode seines Vaters dessen politische Stellung ein: Ar. IV 5, 1292 b 5; 6, 1293 a 29f., es wäre dort ungerecht, wenn der Sohn sich schon vorher dessen Macht aneignete. Der gute Mann überlässt einem Freund die Herrschaft: E N IX 8, 1169 a 29–31, weil dies *kalon* ist.

17, 7 (a 38) „ein Vater nicht auf seine Kinder Rücksicht nehmen." Vgl. Chilonis bei Plut. A g i s 17, 10 zu ihrem Vater Leonidas: Du lässt das Königsamt so begehrenswert erscheinen, dass es gerecht wird, dessentwegen deine Schwiegersöhne zu töten und Kinder zu vernachlässigen.

17, 9 (a 40) „das Beste verdiene, am ehesten gewählt zu werden." So Ar. selber VII 14, 1333 a 29; vgl. E E VIII 3, 1248 b 18f.; R h e t. I 7, 1364 a 1-5; T o p. III 1, 116 a 29ff.

17, 11 (a 41) „vertreten vielleicht die Wahrheit". Vgl. o. a 21-24.

„(Macht) entreißen ... Gewalt ausüben". S. 2, 1324 b 31, s.u. zu 1325 b 10. Diese Situation entspräche der Form eines Verfassungswechsels, die jemand betreibt, weil er glaubt, er sei überlegen, besitze aber noch nicht die verdiente überlegene Stellung und müsse sie erst erringen - dies kann zu Recht oder zu Unrecht geschehen: V 2, 1302 a 26-29. Hier in VII 3 mag Ar. an solche gewaltsamen Verfassungswechsel gedacht haben. Mit „Gewalt ausüben" beschreibt er III 10, 1281 a 22f. das Handeln des Tyrannen und in I 6, 1255 a 9 das Vorgehen und die Überlegenheit derer, die andere versklaven, vgl. 3, 1253 b 20-23 (Wiedergabe fremder Auffassung).

„vorausgesetzt, dass wirklich diejenigen, die (anderen die Macht) entreißen ..., das erstrebenswerteste aller Dinge erlangen." D.h. Glück erlangen, das auf aretē beruht - diese ermöglicht, die meisten und ehrenvollsten Handlungen auszuführen, a 36, vgl. a 40f., b 3, b 11, s.o. zu 1, 1323 b 12. Schon die Fähigkeit, erfolgreich Gewalt zu gebrauchen, kann auf aretē schließen lassen: I 6, 1255 a 13-16.

17, 16 (b 3) „überlegen wie ein Mann über die Frau, ein Vater über die Kinder oder ein Herr über die Sklaven". D.h. er brauchte die Überlegenheit wie der Herrscher in einer Politie oder besser Aristokratie, einem Königtum oder einer Tyrannis: „Mann über die Frau". Nach I 12, 1259 b 1-3 wäre dies politische Herrschaft und damit die schwächste Form von Überlegenheit, da der Regierende mit dem Regierten im Wechsel herrschen sollte und die Auszeichnung des Regierenden eigentlich nur äußerlich ist (b 3-10). Das Verhältnis Mann - Frau ist aber auch als aristokratisch beschrieben (E E VII 9, 1241 b 30; E N VIII 12, 1160 b 32ff.; 13, 1161 a 22ff. - weiteres Bd. 1, zu P o l. I 12, 1259 b 1, S. 365) und eine Herrschaft eines entsprechend Überlegenen (zur Unterlegenheit der Frau s. 13, 1260 a 13; zur unterschiedlichen Ausbildung ihrer aretai s. III 4, 1277 b 20-25) wäre so eher zu rechtfertigen - Ar. setzt dies hier 1325 b 10f. voraus.- „Vater über die Kinder." Dies ist königliche Herrschaft: I 12, 1259 b 1; E N VIII 12, 1160 b 24-27; 13, 1161 a 15-20; sie ist nicht mehr zeitgemäß: P o l. III 15, 1286 b 8-13; ist allenfalls exotisch: VII 14, 1332 b 16-25. Unbestreitbare Überlegenheit des Vaters: I 12, 1259 b 11-17; Unvollkommenheit der Kinder: 13, 1260 a 13f.- „Herr über die Sklaven": I 4-7 - die Überlegenheit, die Ar. hier für einen Regierenden voraussetzt, besteht in aretē (1325 b 10f.), so wie das für das Verhältnis Herr-Sklave gilt (I 6, 1255 a 39f.). Es ist der größte Abstand zwischen Regierendem und Regierten, der despotische Herrschaft rechtfertigen würde, vgl. VII 2, 1324 b 36, aber ein solches despotisches Verhältnis wäre im Staat - wenigstens unter Griechen - widernatürlich: III 17, 1287 b 38-1288 a 5, während die beiden anderen Verhältnisse nützlich und gerecht sind. Dachte Ar. vielleicht an die Stellung eines Königs, die der eines Tyrannen

nahekommt und sich bei den Barbaren fand: 14, 1285 a 16-23?- In der Zusammenstellung dieser drei Herrschaftsformen, die sich genauso I 3, 1253 b 4-12; 12, 1259 a 38f., und besonders prägnant 13, 1260 a 9f. findet, scheint Pol. VII 3 Buch I vorauszusetzen. Die drei Verhältnisse werden auch III 6, 1278 b 30-40 genannt, aber im Hinblick auf den Nutzen, nicht die Überlegenheit des Herrschenden; vgl. auch EN VIII 12, 1160 b 24-35. In Pol. VII 3 gilt jemand, der nicht entsprechend einem der genannten Verhältnisse überlegen ist, als Gleicher: 1325 b 7-10.

17, 18 (b 5) „Übertretung" (παραβαίνων). Hier b 6 bei dem verwandten Verb παρεκβαίνω mit dem Zusatz: τῆς ἀρετῆς „Verletzung charakterlicher Vorzüglichkeit". Verwandt ist EN I 9, 1109 b 18 τοῦ εὖ παρεκβαίνων. M.a.W. dieser Mann handelt nicht ‚im Einklang mit aretē' (Pol. VII 1, 1323 b 41), sondern übertritt sie. Nach V 2, 1302 a 26-29 kann jemand, der glaubt, er sei überlegen, und sich diese überlegene Stellung sichert, dies zu Unrecht tun - dies wäre die Verletzung von Gerechtigkeit, da er mehr für sich beansprucht, als ihm zusteht (EN V 1, 1129 b 1-3), was ein Gerechter nicht tut: 10, 1134 b 2-4. Vgl. Voegelin Bd. 3, 311, s.u. zu b 12.

Der hier aufgezeigten dialektischen Spannung zwischen der Übertretung ethischer Verpflichtungen beim Antritt von Herrschaft und ihrer Erfüllung bei der Ausübung war sich der Tyrann Iason von Pherai bewusst, wenn er erklärte, man müsse einiges Unrecht begehen, um viel Gerechtigkeit üben zu können: Rhet. I 12, 1373 a 25-27 - er glaubte, dass das dann angerichtete Gute überwiege, der Zweck die Mittel heilige, vgl. auch EN X 7, 1177 b 9-12: um die Vorstellung von Krieg um seiner selbst willen zu widerlegen, verweist Ar. auf die absurde Konsequenz, dass man andernfalls seine Freunde zu Feinden machen müsse, damit es zu Kämpfen und Blutvergießen kommt.

17, 20 (b 7) „für Gleiche besteht das, was richtig und gerecht ist, in turnusmäßigem Wechsel." Vgl. I 1, 1252 a 15; 7, 1255 b 17, s. Bd. 1, Anm.; 12, 1259 b 4-6, s. Bd. 1, zu b 4; II 2, 1261 a 38-b 6, s. Bd. 2, zu a 33, S. 171, vgl. III 6, 1279 a 8-10; 15, 1286 b 3-7; 16, 1287 a 8-18, s. Bd. 2, zu a 17; 17, 1288 a 1ff.; V 8, 1308 a 11-16; VI 2, 1317 b 14-17; b 20; EE VII 10, 1242 b 27-31, vgl. schon Her. III 142, 3; Thuk. VI 38, 5; Isokr. 3, 14. Dieses Prinzip befolgt Ar. in der Struktur seines besten Staates, vgl. VII 14, 1332 b 27-41. Für seine Verletzung s.o. zu 1325 a 37.- ‚richtig und gerecht' (καλόν - δίκαιον). Vgl. Plat. Gorg. 484 a 1f.; Leg. IX 854 c 2.- Zu Gleichheit s. Ar. VII 8, 1328 a 36; Gerechtigkeit und Gleichheit s.u. 10, 1330 a 17, vgl. III 9, 1280 a 11, s. Bd. 2, zu b 9.- „Gleichheit nach Umfang und Rang". ἴσον gibt die quantitative, ὅμοιον die qualitative Dimension an, s. Bd. 2, zu III 6, 1279 a 8 und zu 7, 1267 a 25; u. zu VII 8, 1328 a 26. Vgl. Ain. Takt. prooem. 2.

μέρει] ἐν add. Thurot, s. auch Eucken 1868, 25.

Herrschaft unter/über Gleiche(n) ist die politische: s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 3. Wie Ar. in VII 2, 1324 b 22ff. in Auseinandersetzung mit denjenigen, die despotische Herrschaft über alle errichten wollten, die politische Herschaft als

den Regelfall begründet und despotische als einen auf bestimmte Bedingungen beschränkten Sonderfall eingeengt hatte (b 36–39), so begründet er auch in Kap. 3 politische Herrschaft als den Regelfall, hier gegenüber dem Anspruch Einzelner, wegen ihrer Überlegenheit allein regieren zu sollen. Wie in Kap. 2 bei despotischer Herrschaft, so wird hier bei der eines Überlegenen angegeben, wann sie berechtigt ist (1325 b 10–14), s.o. 98f.

17, 23 (b 8) „Ungleichheit ... ist für Gleiche ein Verstoß gegen die Natur." Vgl. III 17, 1287 b 41. Zu Natur als Norm der Richtigkeit der Herrschaftsordnung s.o. zu 2, 1324 b 37.

17, 25 (b 10) „in seiner charakterlichen Vorzüglichkeit ... überlegen ist". Eine Überlegenheit wie in den drei Verhältnissen nach 1325 b 4 (s. zu b 3), die ja in aretē besteht, vgl. I 13, 1260 a 17–19. Dies ist damit hier nicht die extreme Überlegenheit wie bei Göttern und Heroen: VII 14, 1332 b 16ff.; III 13, 1284 a 3ff. (*διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν*), d.h. zu einem solchen Grade, dass die der anderen damit nicht verglichen werden kann und der Herrschende nicht dem Gesetz unterliegt, vgl. 17, 1288 a 15–19. Bei charakterlicher Überlegenheit wäre es auch gerechtfertigt, Gewalt auszuüben (o. b 1), vgl. die Rechtfertigung von Sklaverei, die durch Gewalt hergestellt wird, aber auf einer Überlegenheit in aretē beruhen muss: I 6, 1255 a 13–17; a 39f. Kyros forderte eine solche Überlegenheit der Inhaber eines Amtes: Xen. K y r. VIII 1, 37–39.

17, 26 (b 11) „Vermögen, das Beste zu vollbringen" (*δύναμις πρακτικὴ τῶν ἀρίστων*). Dies nimmt a 36 *καλλίστων κύριος ... πράξεων* auf, *τῶν ἀρίστων* ist Neutrum, dagegen Susemihl, Schwarz: Maskulin, Genetiv comparationis nach *κρείττων*. Die Formulierung ist anfechtbar, vgl. Ar.' Vorbehalte gegen die Bestimmung von aretē als ‚richtig handeln' I 13, 1260 a 26. Ar. fordert dieses Vermögen zu handeln, wie ja der Ausgangspunkt 1325 a 36 der Anspruch war, aretē im höchsten Maße *zu verwirklichen*. Diese Bestimmung bestätigt bes. die gegen die Unpolitischen hergeleitete Position: es genügt nicht, aretē zu beanspruchen (a 16), aber dann bei der Umsetzung in Handeln zu versagen, vgl. auch V 9, 1309 a 33–35. Hier leitet dieser Aspekt ‚Handeln' über die folgende Glücksbestimmung zur differenzierenden Angabe, dass Handeln sich nicht auf andere beziehen muss, über.

R h e t. I 9, 1366 a 36-38 ist *δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων* die erste Definition von aretē, so ist der Ausdruck hier mit *καὶ* epexegetisch an aretē angeschlossen (vgl. III 13, 1284 a 7, vgl. Bd. 2, S. 526), vgl. Plat. M e n. 78 c 4; Xenokrates fr. 232 Isnardi Parente. Ar. denkt sicherlich nicht an den Unbeherrschten (*ἀκρατής*), der unter dem Einfluss von Affekten gegen sein Wissen darüber, was richtig oder falsch ist, handelt: E N VII 2, 1145 b 11ff. Daher enge ich *δύναμις* nicht auf ‚Fähigkeit' ein, mit ‚Vermögen' kann z.B. die Machtstellung gemeint sein, vgl. P o l. VII 2, 1324 a 40ff.- Zur Sache vgl. e p. a d A l e x. 4, 3: „Un tel homme doit être supérieur et parfait non seulement dans la vaillance et la justice et dans des des vertues diverses mais encore par la puissance et par l'équipement militaire."

17, 27 (b 12) „ihm folgen - sich ihm fügen". Vgl. III 13, 1284 b 32; 18, 1288 a 28 - dort aber ganz im Zusammenhang der Frage: wer soll herrschen, wer nicht? Hier von einem etwas verschiedenen Gesichtspunkt her, nämlich: in welchem Falle, d.h. bei wem kann die Absicht, das Beste zu vollbringen, Herrschaft rechtfertigen? Vgl. 1325 a 35ff.; b 3ff.; b 10f.

„gerecht." Nach der distributiven Gerechtigkeit vgl. 9, 1329 a 16; III 9, s. Bd. 2, zu 1280 a 9, S. 478-480.- *καλὸν ἀκολουθεῖν* - *πείθεσθαι δίκαιον* Chiasmus, bei Parallelismus von *τούτῳ*.

17, 31 (b 14) „richtiges Handeln" (*εὐπραγία*). Gegen die intransitive Deutung (‚doing well', Saunders) spricht, dass Ar. mit „wenn diese Erklärungen richtig sind" das Vermögen, zu handeln (b 13f.), aufgreift. Damit schließt sich der Kreis: Ar. zitiert wörtlich die Begründung, die die Vertreter der vita activa nach a 21f. gegeben hatten, aber jetzt nach Widerlegung der möglichen Fehldeutung.- Glück als richtiges Handeln s.o. zu a 31.

17, 32 (b 15) „bei dem Staat im ganzen wie bei jedem einzelnen Menschen". S.u. b 30-32; o. zu 1, 1323 a 21; b 33.- „Leben". Beim Staat vgl. u. 1325 b 25; 6, 1327 b 4 mit Anm. zu b 5 und zu 4, 1326 a 12 und 8, 1328 b 1; II 6, 1265 a 25f., s. Bd. 2, zu a 21 (S. 224) und zu 1, 1260 b 29; IV 11, 1295 a 40f. und Bd. 3, Anm.- Der Optativ mit *ἄν* gibt Ar.' eigene Auffassung an, vgl. 14, 1333 a 14; VIII 5, 1339 b 24; b 30, vgl. Dirlmeier zu E N Anm. 130, 6: „der Potentialis hat, wie so oft, keine abschwächende Funktion"; vgl. Lengen 87f. über den Optativ in Schlussfolgerungen; vgl. *ἴσως* in unzweifelhaften Behauptungen: P o l. VIII 5, 1339 b 32.

17, 34 (b 16) „Ein Leben der Tätigkeit muss nicht auf andere gerichtet sein." Ar. erweitert jetzt das Verständnis von Praxis, indem er auch *a.* ein Leben, das nicht auf andere gerichtet ist, als praktisch anerkennt; *b.* Überlegungen, die keine Resultate erzielen, sondern ihren Zweck in sich selber enthalten, sogar als im höherem Maße praktisch bezeichnet; schließlich *c.* einem Denken, das *nach außen gerichtete* Tätigkeiten *plant*, auch (*καὶ*, b 22) sogar am ehesten im eigentlichen Sinne Handeln zuschreibt (b 21-23) - in diesem Fall zerlegt er eine Handlung, die andere betrifft (das sind Handlungen in einem weiteren Außenbezug als die von b 16f.), in vorbereitende Planung und Ausführung und besteht darauf, dass auch der erste Schritt ‚praktisch' ist. Wichtig für die Beurteilung der Übertragung dieser Erklärung von Praxis des Individuums auf das staatliche Leben ist die Tatsache, dass Ar. nur den Aspekt *a.* (Tätigkeiten, die nicht auf andere gerichtet sind) aufgreift, wenn er bestreitet, dass Staaten untätig sind, wenn sie eine isolationistische Politik verfolgen (b 23-27); ihr Handeln vollzieht sich in den Beziehungen ihrer Teile. Für die Anwendung auf den Staat macht er von dem Argument, dass Überlegungen praktisch sind, die keine Resultate erzielen, sondern ihren Zweck in sich selber enthalten, keinen Gebrauch.

Diese Erweiterung des *bios praktikos*, sodass dieser auch das Leben der Theorie (b 20) umfasst (vgl. auch bei *Handeln*, *πρᾶξις*, 14, 1333 a 27, welches die Aktivität des *theoretischen* logos einschließt), überwindet die ge-

wöhnliche Gegenüberstellung (z.B. III 8, 1279 b 12-14, vgl. I 7, 1255 b 37). Es ist nicht sicher, ob man τὸ πρακτὸν ἀγαθόν von E N I 5, 1097 a 23, vgl. 6, 1098 a 3, das höchste Ziel, das ja dann das der Theorie sein wird, schon so deuten darf (s. die Bedenken bei Rowe 1990, 207-210), aber in X 9, 1179 a 18f., unmittelbar nach der Apotheose des *theoretischen* Lebens, fasst er den behandelten Bereich als ἐν τοῖς πρακτοῖς zusammen, vgl. 10, 1179 a 35, vgl. πρᾶξις VII 15, 1154 b 25. In E N herrscht sonst aber der ausschließende Gegensatz von Theorie und Praxis vor: I 1, 1095 a 5f.; II 2, 1103 b 26-30; X 8, 1178 b 20f. - das Verständnis von πρακτικός in P o l. VII 3 würde die Besonderheit von phronesis, definiert in E N VI 5, 1140 b 20f. als ἕξις πρακτική, nicht erfassen können. Anders als in P o l. VII 3 legt Ar. in E N einen inhaltlich offenen Begriff für Tätigsein (ἐνέργεια, I 6, 1098 a 16-18, vgl. auch M e t. Λ 7, 1072 b 26ff.) zugrunde, der dann in Handeln (πρᾶξις) und Theorie aufgespalten wird (E N X 7, 1177 a 12ff.; b 1-4; 8, 1178 a 9ff.), in E N bezeichnet Praxis und Ableitungen gewöhnlich nur die eine *Unterart* von Tätigsein (ἐνέργεια), ethisch-politisches Handeln. Während Ar. dort X 7, 1177 a 12-21; 9, 1179 a 31f. das philosophische Leben weit über das dieser Praxis stellt und entsprechend so deutlich zwischen πράττειν und θεωρεῖν unterscheidet, benutzt er in P o l. VII 3 nur den einen Begriff πρακτικός, πράττειν, der beides umfasst (vgl. Kullmann 1998, 418 - s. insgesamt 401-420). Nahe kommt dem umfassenden Gebrauch von πρᾶξις, πράττειν P r o t r. B 51 καὶ τῆς ἐπιστήμης θεωρητικῆς οὔσης μύρια πράττομεν κατ' αὐτὴν ὅμως ...; dann B 52 προσήκει καὶ τὴν φιλοσοφίαν ... ἤτοι πρᾶξιν εἶναι τῶν ἀγαθῶν ..., vgl. B 27. Weiteres zum Verhältnisses Theorie - Praxis s.o. zu 2, 1324 a 28 und a 29. Natali 2001, 167 zum vorliegenden Abschnitt: „quite disconcerting".

Ar. hatte bei seiner Auseinandersetzung mit den Apolitischen ihnen entgegengehalten, dass man nicht Untätigkeit mehr als Tätigsein preisen dürfe. Dies konnte so verstanden werden, als schreibe er nur ein Leben ethischen oder politischen Wirkens vor, m.a.W., dass Theorie nicht die Bedingungen von Glück, welches Praxis ist (1325 b 16) erfülle. Jetzt macht er aber klar, dass in dem Streit zwischen den Anhängern des politisch-praktischen bzw. des philosophischen Lebens (2, 1324 a 25ff.) der Terminus ‚praktisch' zu eng gebraucht ist: weder können die Befürworter politischer Aktivität die Kennzeichnung ‚praktisch' als Monopol beanspruchen, noch darf man Philosophen, die sich politischer Betätigung verschließen, in die Ecke von Untätigkeit stellen. Dem Zusammenhang nach hat diese Erweiterung des Verständnisses von ‚praktisch' aber eine eher begrenzte Funktion, sie ist nur die differenzierende Weiterführung des Elements πρακτικός in der vorausgehenden Definition von Glück (b 14-16, die wiederum auf a 32 zurückgreift). Sie stellt klar, dass die Philosophen nicht von Glück ausgeschlossen werden, weil ihnen Praxis fehle - und hinsichtlich von Staaten: auch diejenigen, die sich auf ihre eigenen Angelegenheiten beschränken, können als glücklich gelten (b 23ff.). Die zuvor

hergeleitete und jetzt als richtig bestätigte Definition von Glück wird differenzierend erweitert, sodass es nun zwei Formen der *vita activa* gibt.

Was bedeutet diese Erweiterung des Verständnisses von Praxis für den Streit zwischen den Anhängern des politisch-praktischen bzw. des philosophischen Lebens (2, 1324 a 25ff.)? Diejenigen, die den Ehrgeiz der Praxis haben, erhalten den Hinweis, dass auch Theorie ihren Bestrebungen praktischen Engagements gerecht wird. Und für die Anhänger der Theorie: der gegen die Freien erhobene Vorwurf, sie verherrlichten Untätigkeit, lässt sich gegen Philosophen nicht länger aufrecht erhalten, gerade umgekehrt: sie werden jetzt eher darin bestätigt, wenn sie Kontemplation als Lebensform wählen und sich politischer Teilnahme verschließen, da sie jetzt beanspruchen können, sie führten das in vollem Sinne praktische Leben. Aber gerade da Theorie eine Form der Praxis ist, erlaubt diese Klarstellung ihnen nicht mehr, das politisch-praktische Leben als ein von ihrem völlig verschiedenes anzusehen und abzuwerten. Nach der Zurückweisung bestimmter Einwände der Apolitischen gegen die Herrschaftsausübung, die Ar. mit der Begründung ethischen Handelns als Verwirklichung des Vollkommenen überwand (3, 1325 a 27-34), eröffnet die hier vorgenommene Erweiterung von Praxis für die Philosophen praktisches und politisches Handeln als einen anderen Bereich von Praxis als den, in dem sie engagiert sind. Politisches Handeln ist nicht mehr eine völlig verschiedene Welt von derjenigen, in der sie leben, sondern eine andere Form des praktischen Lebens, dem sie sich in höchstem Maße widmen.

Dabei wird aber nur angegeben, welche dieser beiden Arten des bios praktikos *eher* der Qualifizierung ‚praktisch' gerecht wird („praktisch sind *viel eher*, *μᾶλλον*, die Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen" b 19f., dann: *„am ehesten"*, *μάλιστα*, sind im eigentlichen Sinne die Männer tätig, die durch die gedankliche Planung die Leitung tragen" b 21 - vgl. M e t. Λ 7, 1072 b 19: *ἡ μάλιστα νόησις*), aber nicht in welcher Weise das Individuum die eine, andere oder beide leben soll - etwa im Sinne der ‚inclusive ends' Deutung, die Cooper 143 Anm. 57; Depew 360-361 hier finden wollen. Aber Ar. nimmt hier nur zu der in 2, 1324 a 25-ff. wiedergegebenen Streitfrage und der Gültigkeit der von anderen vorgetragenen Argumente (3, 1325 a 23f.) Stellung, aber nicht zu dem Problem selber in seiner Komplexität, auch diese Darlegung ist vorläufig, s.o. Vorbem. zu VII 1, S. 193. Dazu äußert er sich in VII 14, 1333 a 24ff. mit Bezug auf die Seelenteilung, wo er die Handlungen des theoretischen Teils als die erstrebenswertesten angibt, s. Anm. zu a 28; o. 130f. Vgl. das verwandte Problem, das Verhältnis von Tätigkeit zu Muße, 1333 a 30 (s. Anm.); 15, 1334 a 18ff. (s. Vorbem. S. 467); VIII 3, 1337 b 29ff., bes. b 33: „Tätigkeit *und* Muße sind unerlässlich"; 5, 1339 b 27ff.

Während ein *bios* durch die eine Aktivität beschrieben ist, der man sich vorwiegend widmet (Natali 2001, 135-138), überwindet der Einschluss der Theorie in das praktische Leben die Gegenüberstellung Theorie - Praxis als zweier verschiedener *Lebensweisen* und erlaubt, in *einer Lebensform* sowohl

Theorie wie Praxis zu verfolgen. So unterscheidet Ar. in VII 14, 1333 a 30 nicht zwei Lebensformen, sondern in *jedem* Leben zwei verschiedene Inhalte: Tätigsein und Muße (s. zu a 39). Eine gewisse Parallele bietet die Geschichte über Thales, den Theoretiker *kat' exochen* (E N VI 7, 1141 b 3ff.), der mit seiner gewinnbringenden Manipulation bewies, dass Philosophen mit ihrem theoretischen Wissen sogar reich werden können, wenn sie nur wollen, aber dies ist es nicht, woran ihnen ernsthaft gelegen ist, P o l. I 11, 1259 a 6–19.

„Tätigkeit muss nicht auf andere gerichtet sein." In der Ethik ist unter den ethischen Tugenden Gerechtigkeit auf andere gerichtet: E N X 7, 1177 a 30f., vgl. V 3, 1129 b 26–1130 a 13, das macht ihren besonderen Rang aus: sie ist die vollkommene (*τελεία*) Tugend; außerdem ist Freigebigkeit auf andere gerichtet: IV 1, 1120 a 10ff.; 2, 1120 a 25; X 8, 1178 b 14, s.u. zu P o l. VII 5, 1326 b 31; für Tapferkeit s. E N X 8, 1178 a 10f. Die Philosophen im Vollzug des theoretischen Lebens würden keine dieser Tugenden verwirklichen, vgl. den Idealzustand, die Götter, 1178 b 10–15. Tätigsein als Theorie, die nicht auf andere gerichtet ist, „transcendends our humanity in simply not being concerned with it": G. Lawrence, Aristotle and the Ideal Life, PhR 102, 1993 (1–34), 13, vgl. Kullmann 1998, 360; 381; 418. Menschen sind aber auf äußere Voraussetzungen angewiesen, zu welchen auch Freunde gehören: I 9, 1099 a 31–b 1; IX 9, 1169 b 8ff. – und als Freund hilft man dem anderen, *ἔστι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ εὐεργετεῖν*. Ar. tritt hier in P o l. VII 3 der Auffassung entgegen, dass Handeln ohne Außenbezug nicht Handeln sei, vgl. Nussbaum 1986, 326: „the distinction 'inner/outer' is not the same as the distinction 'state/activity'" (bei einer Behandlung von E N VI 14). Vgl. Sen. D e o t i o 5, 8: ne contemplatio quidem sine actione est; Cic. D e r e p. I 17, 27: numquam se plus agere quam nihil cum ageret (Scipio Africanus).

17, 36 (b 18) „nicht ... auf Ergebnisse von Handeln abzielen – den Zweck in sich selber tragen" (*οὐδὲ ... τῶν ἀποβαινόντων χάριν γιγνομένας ... ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὰς αὐτοτελεῖς*), dachte Ar. an Plat. R e p. II 357 b 5f. *οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ' αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι*? Gegenüberstellung von Denken, das „nichts in Bewegung setzt", mit dem, das um eines Zwecks willen (*ἕνεκά του*; vgl. Ar. D e a n i m. III 10, 433 a 14 *νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός*; vgl. ebenso über dianoia: P r o t r. B 11: *τῶν γιγνομένων τὰ μὲν ἀπό τινος διανοίας καὶ τέχνης γίγνεται, οἷον οἰκία* ..., vgl. B 25) praktiziert wird, vgl. E N VI 3, 1139 a 35f. Für Handeln, das Ergebnisse über das Tätigsein hinaus erzielen will, s. ebd. I 1, 1094 a 5; a 15f. Nach P o l. VII 3 ist Handeln, das auf Ergebnisse abzielt, praktisch in einem niedrigeren Range, mit dem Erzielen eines Ergebnisses teilt es ein Merkmal von Produzieren (*ποιεῖν*) – für den Gegensatz zu *πράττειν* s. Bd. 1, S. 240 c; s.o. 136f.

17, 37 (b 20) „Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen und um ihrer selbst willen unternommen werden." Dafür im Zusammenhang mit b 18 („nicht auf Ergebnisse abzielen") vgl. E N X 6, 1176

b 6: Tätigkeiten, von denen nichts neben dem Tätigsein gesucht wird; anders ausgedrückt: „außer der Betrachtung resultiert nichts von ihr“, 7, 1177 b 2, vgl. E E II 1, 1219 a 16–18 über Tätigkeiten, in denen das ‚Werk‘ (*ἔργον*) im Tätigsein selber besteht: das des Gesichtssinns ist Sehen, das der der Mathematik die Betrachtung (*θεωρία*); M e t. Θ 8, 1050 a 34–b 1; A 2, 982 a 14–16: Weisheit wird eher um ihrer selbst und des Wissens willen gewählt als um der Folgen willen (*τῶν ἀποβαινόντων χάριν* - wie hier 1325 b 18) und die Wissenschaft, die die Leitung hat (*ἀρχιτεκτονική* - wie hier 1325 b 23), ist eher Weisheit als die dienenden; vgl. 982 b 20–27: von Philosophie erwartet man keinen Nutzen, sondern man praktiziert sie allein um ihrer selbst willen, d.h. um des Wissens - bzw. der Wahrheit: E N VI 2, 1139 a 27–29, m.a.W.: man sucht nicht die menschlichen Güter: 7, 1141 b 8; vgl. schon P r o t r. B 25 über Denkvorgänge, die frei sind: *ὅσαι δι' αὑτὰς αἱρεταί*, vgl. B 27; B 42 über Güter im wahren Sinne: *ὅσα δι' αὑτά* (scil. erstrebt werden), *κἂν ἀποβαίνῃ μηδὲν ἕτερον*, vgl. B 44. In diesen Texten wird die *Überlegenheit solcher Betätigungen*, aber nicht der weit höhere (*πολὺ μᾶλλον*) *Grad* des *Aktivseins* zum Ausdruck gebracht, s.u. zu VIII 3, 1338 a 12. Vgl. noch Cic. D e F i n. V 21, 58.- ‚Betrachtungen und Überlegungen‘ (*θεωρίας καὶ διανοήσεις*) s. VII 2, 1324 a 20. Was um seiner selbst willen erstrebenswert ist, ist so in höherem Maße als das, was man um eines anderen willen erstrebt: T o p. III 1, 116 a 29, vgl. E N I 5, 1097 a 30–34.

17, 39 (b 21) „richtiges Handeln“ (*εὐπραξία*), vgl. Stahr: ‚wohlgelingende Thätigkeit‘, dagegen Susemihl 1879: „Wohlgelingen“, Gigon: „Wohlergehen“ - so bildet E N I 11, 1100 a 21 Unglück (*δυστυχίαι*) den Gegensatz zu *εὐπραξία*, vgl. 1101 b 6; Xen. H e l l. IV 8, 4 (Gegensatz *συμφορά*). Bei dieser Auffassung könnte man sich vorstellen, dass Ar. voraussetzte, Kontemplation bereite Lust (vgl. E N VII 13, 1153 a 22; X 7, 1177 a 22–27; b 20f.; P o e t. 4, 1448 b 13; P r o t r. B 56, bes. B 91; M e t. Λ 7, 1072 b 16), und dieses *Wohlgefühl* (*εὐπραξία*) dann entsprechend der sprachlichen Möglichkeiten (s.o. zu 1, 1323 b 31) als *Handeln* deutete. Aber dieser Gedanke ist unausgesprochen. Und in E N VI 5, 1140 b 6ff. ist *εὐπραξία* ‚richtiges Handeln‘: beim *Produzieren* liegt das Ziel außerhalb, nicht dagegen beim *Handeln*, denn richtig Handeln ist selber das Ziel: *ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος*, vgl. 2, 1139 b 3; P h y s. II 6, 197 b 5; *εὐπραξία μετ' ἀρετῆς* ist die erste Definition von Glück in R h e t. I 5, 1360 b 14 (s. Rapp II 326), s. Dirlmeier zu E N Anm. 124, 2 und 234, 2.- Zu *εὐπραγία* vgl. o. zu b 14.

18, 1 (b 21) „ist das Ziel eine bestimmte Form von Tätigsein.“ Vgl. E N I 8, 1098 b 18; VI 5, 1140 b 6ff. (zitiert vorig. Anm.); P o e t. 6, 1450 a 18.

b 21–23 *μάλιστα δὲ* ... *ἀρχιτέκτονας* zitiert Iulianus, E p. a d T h e m. 263 D.

18, 2 (b 22) „nach außen gerichteten Tätigkeiten“. Vgl. b 29, o. b 17 *πρὸς ἑτέρους*. Vgl. Plat. R e p. IV 443 c 10 *τὴν ἔξω πρᾶξιν*.

18, 3 (b 23) „durch die gedankliche Planung die Leitung tragen“ (*ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτονας*). Vgl. E N X 7, 1177 a 13–15: der *nous* herrscht und

leitet (dagegen ist es in VI 11, 1143 a 8f. praktische Vernunft, *φρόνησις*, die anordnet, vgl. Wolf 2002, 242 Anm. 2). Ähnlich kritisch über Leute, die Praxis auf politische Tätigkeit in Einzelfällen (*τὰ καθ' ἕκαστα*) beschränken - gegenübergestellt dem Wissen, dessen *politische Anwendung* die Gesetzgebung ist (*ἀρχιτεκτονική*): VI 8, 1141 b 22-29, vgl. VII 12, 1152 b 2f. Zur Aufgabe des Architekten s. Bd. 1 zu I 4, 1253 b 38, vgl. P h y s. II 3, 194 b 29f.: der Planende (*βουλεύσας*) bringt etwas hervor - im Sinne der Bewegungsursache (b 1-7 als Kenner des Materials von dem, der daraus etwas herstellt, unterschieden; in M e t. A 1, 981 a 30-b 1 wird der Architekt gerade wegen seines *Wissens* über Handarbeiter gestellt, vgl. 2, 982 b 4-6 [dies fehlt M M I 35, 1198 a 34ff.] - dies wie Plat. P o l i t. 259 e 8ff.: der Architekt führt nicht selber eine Tätigkeit aus, sondern leitet die Arbeiter, bietet Erkenntnis, nicht handwerkliche Ausführung, aufgenommen 305 d 1-4 bei der königlichen Kunst). Die Metapher ‚Architekt' ist verbreitet, z.B. für den mit seinem logos in den drei häuslichen Verhältnissen *regierenden* Mann (Ar. I 13, 1260 a 18), dessen Aufgabe als mit dem Geist voraussehen (*τῇ διανοίᾳ προορᾶν*) beschrieben war: 2, 1252 a 31f.

Da Ar. hier darauf abhebt, dass diejenigen, die die Leitung innehaben (*ἀρχιτέκτονας*), im eigentlichsten Sinne handeln (s.o. zu b 16), ist diese Stelle nicht zu vergleichen mit E N I 1, 1094 a 14-16; a 27, wo es nicht um den *Grad* oder *Intensität* des *Aktivseins*, sondern um den *Rang der Ziele* geht - aus dieser Sicht ist politische *Tätigkeit* verschieden von, d.h. untergeordnet, dem *Ziel*, d.i. Glück, das der Politiker anstrebt: ebd. X 7, 1177 b 12-15.

18, 5 (b 24) „auf sich selber gestellt". S.o. zu 2, 1325 a 1 und 2.- „nicht untätig." Denn Untätigkeit würde Glück unmöglich machen: E N I 3, 1095 b 32f., s.o. zu 1325 a 21.

18, 7 (b 25) „zwischen ihren Teilen sind auch (Handlungen) möglich." „Teile des Staates", s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 18, S. 183; Bd. 3, zu IV 3, 1289 b 27; 4, 1290 b 37; generell Schütrumpf 1980. Diese Vorstellung von nach innen, auf die eigenen Teile gerichteten Tätigkeiten entspricht der in Plat. R e p. IV 443 c 9ff.; IX 588 c-591 e, vgl. Annas 1981, 119: „the city is just, not because of its relations to other cities, but because of the relations of its own three parts". Ar. vermisste bei Plat., dass er nicht den Staat in weitere Gruppen unterteilt hatte: II 5, 1264 a 7f. In VII 3 sind ‚Teile' kaum die individuellen Bürger (contra Natali 2001, 168), vgl. 9, 1329 a 37. Zu den Aufgaben im Inneren gehörten z.B. die Anordnungen von Beamten: 4, 1326 b 14, die Urteile von Gerichten in Rechtsstreitigkeiten und die Entscheidungen über politische Maßnahmen: 8, 1328 b 14, oder die Verbesserung der Beziehungen zwischen den sozialen Klassen: V 9, 1309 b 35ff.; die staatliche Erziehung: VIII 1; III 9, 1280 b 5ff., vgl. dort die Maßnahmen, die das Zusammenleben verbessern: b 36ff., u.ä. Überhaupt macht III 9, 1280 b 25-32 gewisse Interaktionen zur Vorbedingung für die Existenz einer polis. Noch Cic. D e o f f. I 22, 74 widerspricht der Auffassung, *res bellicas maiores esse quam urbanas.*

Nach Ar. I 2, 1253 a 3 kann man Glück nur als Mitglied der polis erlangen. D. Frede, RUSCH 4, 1989, 83, schließt: „then active engagement in the interest of the community must be part of happiness and not just a means to it." Zwar bedeutet *zoon politikon* nicht Aktivbürger (s. Bd. 1, zu I 2, 1253 a 2, S. 210), aber als Mitglied der polis erfreut sich der Mensch der Rechtsordnung (1253 a 37-39), und Gerechtigkeit ist auf andere gerichtet, s.o. zu 1325 b 16. Hiernach ist in der Tat Glück ohne Interaktion mit anderen in der Verwirklichung ethischer Tugenden nicht denkbar. Zum Glück gehören auch Freunde, denn als Freund hilft man dem anderen, ἔστι τοῦ ἀγαθοῦ καὶ τῆς ἀρετῆς τὸ εὐεργετεῖν: E N IX 9, 1169 b 9ff.

18, 10 (b 28) „(andernfalls) könnte es um Gott und den gesamten Kosmos, die neben den auf sie selbst bezogenen Handlungen keine nach außen gerichteten Tätigkeiten vollziehen, nicht gut bestellt sein." Die Zurückweisung ethischen Handelns im Falle der Götter in E N X 8, 1178 b 10-18 beruht u.a. auf der Tatsache, dass sie kein *Gegenüber* für ihre Handlungen hätten: „soll man ihnen Akte der Freiwilligkeit zuschreiben? Aber *wem* werden sie geben?" Ar. hält der platon. Vorstellung einer göttlichen Weltseele entgegen, dass diese dann ständig ihrer Muße beraubt wäre (ἄσχολος) und nicht glücklich sein könnte: De cael. II 1, 284 a 28ff.; es gibt nur eine Welt (I 9, 277 b 27ff.), daher keine Interaktion nach außen, zu anderen Welten; vgl. II 12, 292 a 22: etwas von der höchsten Qualität befindet sich auch ohne Handeln in einem guten Zustand - dazu gehört seine Ordnung: De part. anim. I 1, 641 b 18. Gott erfreut sich des Glückes im höchsten Maße, vgl. Pol. VII 1, 1323 b 23; 4, 1326 a 32. Seine Tätigkeit, die an Glück weit herausragt, ist die der Theorie: E N X 8, 1178 b 22 (vgl. Wolf 2002, 244-246), vgl. 7, 1177 b 26ff.; Met. Λ 7, 1072 b 15ff.; Gott ist Objekt seines Denkens: b 23ff.; vgl. 9, 1074 b 21ff. Dies ist nicht das Pantheon der griechischen Götterwelt, in der die Götter miteinander verkehrten, sondern die eine Gottheit der philosophischen Theologie, die nicht nach außen wirkt. Gott dient als Analogie zu Staaten, die keine - hauptsächlich imperialistische - Beziehungen zu anderen Staaten unterhalten; dies passt gut zu dem Ruhezustand Gottes: E N VII 15, 1154 b 26-28, vgl. den unbewegten Beweger: Met. Γ 8, 1012 b 30; Λ 7, 1072 a 26ff.; b 3.

Der ursprünglich nur negativ formulierten These (‚ein Leben der Tätigkeit muss *nicht* auf andere gerichtet sein', b 16) hatte Ar. einen positiven Inhalt gegeben, indem er angibt, worauf das Handeln des Staates gerichtet ist: seine Teile (a 25-27). Ohne weitere Erklärung hatte er postuliert, dass dies auch für jeden Einzelnen gilt, und schließlich für eine zusätzliche Begründung dieser Position auf Gott verwiesen. Damit wählt Ar. einen Aspekt, unter dem Mensch und Gott nicht verschieden sind, während er sonst eher den Unterschied herausstellt (in I 2, 1253 a 4 unterscheidet Ar. den ‚Menschen' von jemandem, der diesem überlegen ist, κρείττων ἢ ἄνθρωπος, nicht in VII 3, weiteres o. 64 Anm. 2), denn beim Menschen liegt die Erfüllung des Lebens gerade auch in seinen Beziehungen zu Mitmenschen, vgl. E E VII 16, 1245 b 9-

19, wo dieser Unterschied zwischen Mensch und Gott betont wird, vgl. E N X 8, 1178 b 5f.; M M I 1, 1182 b 1-5; Nussbaum 1986, 292f. Nach E N X 7, 1177 a 32-34 kann der Weise seiner Kontemplation auch ohne andere Menschen nachgehen, aber „vielleicht besser, wenn er Mitarbeiter hat."- ‚Gott-Kosmos' vgl. Plat. L e g. VII 821 a 2.- ‚auf sie selbst bezogenen Handlungen' (οἰκεῖαι). οἰκεῖος gegenübergestellt πρὸς ἕτερον E N V 2, 1129 b 34.

18, 13 (b 30) „ein und dasselbe Leben". Ar. löst hiermit die Fragestellung von 1, 1323 a 21 ein. Man darf nicht übersehen, dass das Glück, das für die Gemeinschaft und den einzelnen Menschen als gleich angegeben wird (1325 b 15f.; b 30-32), doch bei der Anwendung auf den Staat umgedeutet werden muss. Ar. hat nicht die *Struktur* der polis in Analogie zu der der Seele dargestellt, das Verhältnis von Kriegern zu politischen Entscheidungsträgern entspricht bei ihm nicht dem von thymos zu Vernunft (dazu vgl. 15, 1334 b 22-28), oder allgemein: die Beziehungen zwischen den Teilen des Staates sind grundlegend verschieden von denjenigen zwischen den Teilen der Seele (dies ist nicht ein Analogie-Modell im Sinne von 1, 1323 b 33, s. Anm.). Das galt schon für Plat. R e p., vgl. Williams 1973, 203: „Not even Plato at his loftiest can have believed that what actually qualified somebody to be a cobbler was the strength of his ἐπιθυμίαι." Es wäre unrichtig, die Bemerkung, dass Betrachtungen und Überlegungen, die den Zweck in sich selber tragen, Praxis sind, einfach auf den Staat zu übertragen und zu folgern, dass er dann aktiv ist, wenn seine Mitglieder zweckfreier Theorie als dem höchst wünschenswerten Leben nachgehen (so offensichtlich Newman I 303: „If we prefer the contemplative life, we may have to adjust *the constitution* to *that end*" - kursiv E.S.), vielmehr schreibt Ar. einer polis Aktivität zu, wenn sie sich auf sich selbst, d.h. die Interaktion ihrer Teile, beschränkt, anstatt andere Staaten zu unterwerfen, s.o. 99.

18, 14 (b 32) „Menschen". Das sind nur diejenigen, die für ein solches Glück qualifizieren, gute Männer (s.u. zu 9, 1328 b 38), die Bürger (13, 1332 a 32-35), was Richards hier durch Konjektur herstellen wollte, s. aber o. zu 2, 1325 a 8, u. zu 4, 1326 a 6.

Kapitel 4

Im Eingangskapitel dieses Buches hatte Ar. die These hergeleitet, dass man zum Glück nicht nur die Güter der Seele, sondern u.a. auch die äußeren brauche (1323 a 24ff.). Entsprechend hatte er Kap. 1 mit der Folgerung abgeschlossen, dass das beste Leben sowohl jedes Einzelnen als auch von Staaten charakterliche Vorzüglichkeit, die mit Gütern entsprechend *ausgestattet* ist, voraussetze (b 40f.). Kap. 2 und 3 hatten sich dann mit eher thoretischen Vorstellungen über das richtige Ziel und die richtige Lebensform bei Individuum und Staat beschäftigt. Dabei ist sicherlich die apolitische Haltung von Männern, die sich ausschließlich einem Leben der Kontemplation widmen, theoretisch von erheblicher Bedeutung, aber sie betrifft nur eine geringe Zahl und beeinträchtigt so kaum das Funktionieren von Staaten. Beginnend mit VII 4 wird klar, dass Ar. sich nicht weiter nur mit theoretischen Konzepten befassen wird, sondern zunächst eine materielle Grundlage für diesen besten Staat legt. Er erörtert z.B. die Qualität und Bodengestalt des Landes (Kap. 5), den Zugang zum Meer und seine Nutzung in Handel und Kriegswesen (Kap. 6), schließlich die Naturanlage der zukünftigen Bürger (Kap. 7). Während Ar. in den Ethiken nur ganz allgemein darauf hingewiesen hatte, dass man äußere Voraussetzungen brauche und welche dazu zählten (s.o. zu 1, 1323 b 41), gehen P o l. VII 4–7 und später Kap. 11–12 darauf sehr detailliert ein (s.o. 99–101). Ar. denkt also darüber nach, wie dieser Staat realisiert werden kann.

Die materiellen Bedingungen von Staaten fanden schon früh die Aufmerksamkeit von Beobachtern. Bei Hom. O d. 9, 116–141 besitzt die dem Gebiet der Kyklopen vorgelagerte Insel ausgedehnte Wälder, bewässerte Auen, die sich gut zum Weinbau eigneten, fruchtbares Land, das reichliche Ernte verspricht, einen natürlichen Hafen, der Ankerplätze bietet, und klares Wasser – dies alles würde sie zu einer Siedlung machen, in der man gut leben könnte (ἐΰκτιμένη, 130). Ps. Xen. A t h. P o l. 2, 14 behandelt die beste Lage einer Stadt, die eine Seemacht ist, unter militärischem Gesichtspunkt; der Autor findet bei den Athenern nur einen Nachteil: bewohnten sie eine Insel, dann könnten sie leichter Feinde, die das Land verwüsten, fernhalten – Gesichtspunkte, die Ar. in VII 5, 1326 b 39ff. anspricht. Aus der ‚Vogelperspektive' findet man die Suche einer glücklichen Stadt bei Aristoph. A v. 120ff.: sie soll gute Wolle besitzen; der Wiedehopf fragt, ob sie größer als Attika (123f.) oder am Meer gelegen (144ff.) sein soll – die Größe seines besten Staates erörtert Ar. in VII 4, seine Lage zum Meer in VII 6. Ein Paradies, eine Insel, auf der sich alles reichlichst und in höchster Vollkommenheit findet, beschreibt Timaios FGrHist 566 F 164, 19–20. Auch Plat. beschreibt im K r i t i. eher ein Schlaraffenland: 110 e 3 über das Territorium Attikas: es besaß äußerst fruchtbares Land, vgl. 111 c 2: Ebenen mit fruchtbarem Boden;

es hatte Bauholz in den Bergen; Bäume, die den Tieren Nahrung gaben; Weideflächen; Wasser, das das Jahr hindurch floss, sodass es viele Quellen und Flüsse gab; vgl. bei der Beschreibung von Atlantis: es gab eine warme und eine kalte Quelle: 113 e; Edelmetalle; Bauholz; Bäume, die den Tieren Nahrung gaben; Obstbäume; Weidefläche ..., 114 e ff., vgl. 118 b 2ff.: die Berge umschlossen viele Siedlungen reich an Bewohnern, Flüsse, Teiche und Wiesen zur Nahrung für alle zahmen und wilden Tiere und Wald an Menge und Vielfalt für alle Aufgaben geeignet. In Leg. IV 704 b ff. werden die äußeren Bedingungen der Staatsgründung hauptsächlich im Hinblick auf ihre moralische Wirkung betrachtet: die Kolonie soll 80 Stadien vom Meer entfernt liegen, um korrumpierende Einflüsse von außen fernzuhalten; sie soll einen guten Hafen besitzen; das Land soll alles hervorbringen, aber nicht in großer Menge (704 c; 705 b), damit nicht Handel mit seinen verderblichen Wirkungen aufkommt. Xen. beginnt sein Werk über die Staatseinkünfte, indem er Attikas Klima, Fruchtbarkeit und Bodenschätze rühmt, Por. Kap. 1, s. auch Hafen von Kalpe, u. Vorbem. zu VII 5. Ar. steht in dieser Tradition, besonders ist der Einfluss der platon. Leg. nachweisbar.

Bei allen Übereinstimmungen im Sachlichen mit früheren Vorstellungen, unterscheidet Ar. sich doch darin, dass die hier behandelten Themen einen bestimmten Platz in der Systematik seiner theoretischen Konzeption haben: Die hier behandelten materiellen und menschlichen Voraussetzungen sind im Sinne der hypothetischen Notwendigkeit die Mittel, die vorausgesetzt werden, damit dieser Staat sein Ziel erreichen kann, d.h. damit seine Mitglieder in der gewünschten Weise leben können (s.o. 76 mit Anm. 2). Diese Ausstattung vergleicht Ar. (1326 a 1) mit dem Material (*hylē*), das ein Handwerker für seine Tätigkeit brauche - dies ist keine tiefe philosophische Einsicht, sie findet sich z.B. auch bei Xen. (s.u. zu 1326 a 1); genauso benötige der Gesetzgeber bestimmte Voraussetzungen. Dies ist im Sinne der Ursachenlehre als Materialursache, *hylē*, des Staates verstanden worden. Aber die polis im aristot. Verständnis als *Personenverband* (s.u. zu 8, 1328 b 15) umfasst nur die frei geborenen Männer (III 6, 1279 a 21); in ihrer besten Form nach Pol. VII umfasst sie nur ihre eigentlichen Teile: die politische Schicht und die Hopliten (Kap. 8/9, vgl. 1328 a 35; 13, 1332 a 31-35). Das Territorium und die anderen in VII 4-6 genannten äußeren Voraussetzungen gehören aber nicht zur so verstandenen polis und können nicht als ihre Materialursache verstanden werden, s.u. zu 1326 a 1.

Ar. betrachtet die äußeren Voraussetzungen in ihrer Rolle, Handeln zu ermöglichen: so wie Geld Freigebigkeit ermöglicht (EN X 8, 1178 a 24ff.), braucht ein Staat, der eine hegemoniale Rolle übernimmt, eine Flotte, um in der entsprechenden Weise *handeln* zu können (Pol. VII 6, 1327 b 4-6). Dieses Verständnis der in VII 4-7 genannten Faktoren als äußerer Voraussetzungen zum *Handeln* - dem Handeln, das Glück ermöglicht - wird durch die Tatsache gestützt, dass Ar. in VII 4 die Größe der polis an der Fähigkeit, ihre *Funktion* zu erfüllen (1326 a 12f.), misst. Der Sache nach war die in diesen

Kapiteln behandelte Vorstellung schon bei Thuk. II 40, 1 vorweggenommen, der Perikles sagen lässt, dass die Athener Reichtum als *günstige Voraussetzung zum Handeln* gebrauchen (πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ... χρώμεθα) - Reichtum ist aber von Ar. hier unter Ausstattung nicht erwähnt, s. aber u. VII 8, 1328 a 33; b 10.

Diese Bedingungen der Ausstattung lassen sich nach der Unterscheidung ‚Leben - gut Leben' (s. Bd. 1, zu I 2, 1252 b 29; Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 3) unterscheiden: bei seinen Ausführungen zur Bodengestalt, die die Landesverteidigung oder Gütertransport erleichtert (VII 5/6), nennt Ar. Bedingungen, die eigentlich für jeden Staat, der nur *überleben* will, erstrebenswert sind (vgl. Schütrumpf 1980, 11ff.). Den Zusammenhang von Ausstattung und *Glück* stellt Ar. dagegen in VII 4 her, einmal in seiner Entgegnung auf die weitverbreitete Auffassung, dass ein glücklicher Staat auch groß sein müsse (1326 a 9), dann bei der Bestimmung der Mindestgröße der polis (b 7ff.). Auch die gewünschte Naturanlage der zukünftigen Bürger soll es dem Gesetzgeber ermöglichen, sie zu aretē zu erziehen (7, 1327 b 38) - aretē ist die Voraussetzung vom Glück. Es passt dazu, dass sich die Zusammenstellung von Naturanlagen und geeigneten äußeren Bedingungen (φύσις - χορηγία) später in Pol. VII dort findet, wo Ar. die beiden Faktoren angibt, die er als *Voraussetzung* von Glück ansieht (13, 1331 b 41f., s. Anm.). Man kann sie als hypothetische Notwendigkeit verstehen, vgl. Phys. II 9, 200 a 10ff.: um ein bestimmtes Ziel zu verwirklichen, müssen Bedingungen, z.B. Material, in einer bestimmten Form vorliegen, vgl. EE II 11, 1227 b 29-31; De part. anim. I 1, 638 b 24ff.; Bonitz 43 a 56ff.; u. Pol. VII 13, 1332 a 11; o. 76 mit Anm. 2.

In Pol. geht Ar. außerhalb von Buch VII auf die Voraussetzungen eines Staates nur kurz in Buch IV ein: ein nach Natur und äußerer *Ausstattung* bester Körper (1, 1288 b 14 τῷ κάλλιστα πεφυκότι καὶ κεχορηγημένῳ) erhält die beste Gymnastik - dies sind die Aspekte der Naturanlage der Bürger (VII 7) bzw. äußeren Bedingungen (VII 5-6). Nach Pol. IV 1 gibt es entsprechend auch eine wunschgemäße Verfassung, bei der die äußeren Umstände nicht der Verwirklichung eines solchen Ideals hindernd entgegen stehen (1288 b 22ff.). Und später wendet Ar. sich kritisch gegen eine Gruppe von Staatsdenkern, die nur die beste Verfassung, die eine äußere *Ausstattung* großen Umfanges erfordert, beschreiben und die bestehenden Verfassungen verwerfen (1288 b 39). Hier sind die äußeren Voraussetzungen in einer geradezu idealen Form gefordert, anders als in Buch VII, wo man für den besten Staat zwar äußere Voraussetzungen in einem wunschgemäßen Zustand zugrundelegen soll, wobei Ar. aber keinen Zweifel daran lässt, daß man bei den Wünschen nicht den Sinn für das Realisierbare aus den Augen verlieren darf (1325 b 38f.). Wünschen wird durch die Rücksicht auf das Mögliche, die bestehenden Verhältnisse, eingeschränkt wird, mit Formulierungen, die - in den Kategorien von IV 1 - nicht an den besten, sondern den nach den gegebenen Umständen besten Staat erinnern, vgl. IV 1, 1288 b 26 τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην

mit VII 1, 1323 a 18 ἄριστα πολιτευομένους ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτοῖς, s. zu a 17; o. 70; Bd 3, zu IV 1, 1288 b 23 s.f. und b 24 s.f.

Ar. beginnt in P o l. VII 4 die Behandlung der äußeren Voraussetzungen mit der Bestimmung der Größe der polis. Die Größe fiel Beobachtern ins Auge: auf dem Heerzug der Kyreer beschreibt Xen. die erreichten Städte häufig als blühend (εὐδαίμων) und groß (μεγάλη): A n. I 2, 6 (Kolossai); 2, 7 (Kelainai); 2, 20 (Dana), oder groß und menschenreich (πολυάνθρωπος) II 4, 13 (Sittake). Schon in früheren Büchern der P o l. hatte Ar. sich zur Größe geäußert: in II 6, 1265 a 13ff. hatte er die Größe der Bürgerschaft der platon. L e g. kritisiert: sie benötige ein zu großes Gebiet, um alle ernähren zu können. In III 3, 1276 a 27 hatte er die Einheit der polis bestritten, wenn ihr Territorium - wie im Falle von Babylon - so groß ist, dass ein Teil der Bevölkerung lebenswichtige Ereignisse für einige Zeit nicht erfährt. Ar.' Ideal kommt Phokylides fr. 4 (Gentili-Prato) näher, der geurteilt hatte, eine kleine wohlgeordnete Stadt sei besser als das maßlose Ninive.

Bei der Erörterung der Größe der polis in P o l. VII 4 lenkt Ar. von Anfang an von rein quantitativen Überlegungen ab: er urteilt, dass diejenigen, die meinen, ein glücklicher Staat müsse groß sein, verkennen, welche *Qualität* ihn groß oder klein macht. Er bestimmt die Größe der polis nach ihrer Funktion und Leistungsfähigkeit: ihre Größe besteht nicht in der größten Zahl beliebiger Personengruppen, sondern der der Hopliten (1326 a 18ff.). Schon hier bei der Behandlung der ‚Ausstattung' wird das politische Ideal des besten Staates deutlich: innerhalb der Bevölkerung zählen für ihn ganz wesentlich die Schwerbewaffneten als die eigentlichen Teile, die den Staat ausmachen (a 20ff.), d.h. seine Bürger sind. Dies wird ergänzt durch Äußerungen in Kap. 6, 1327 a 40ff., wonach die in der Flotte dienenden Mannschaften kein wirklicher Bestandteil des Staates sein sollen (s.o. 113). Die Existenz von Männern, die in der Flotte dienten, dürfte auch nicht zur Vergrößerung der Bürgerzahl (b 7ff., s. Anm.) und der damit drohenden Ausbildung der Demokratie führen. Er verweist auf Herakleia, wo man zwar eine große Flotte besaß, aber eine polis, d.h. Bürgerschaft, von *bescheidenerem Umfang* als andere Staaten (b 14f.).

Bei dieser Erörterung der Größe des besten Staates zeigen sich deutliche Übereinstimmungen mit Plat. R e p. (IV 423 a 5ff.). Plat. gibt dort - niedrig gegriffen - eine Zahl von 1000 Kriegern an (a 8); wachsen dürfe der Staat soweit, wie er eine Einheit bleibt (b 9ff.). Wenn Plat. so die höchste Steigerung ihrer Größe (μεγίστη, a 6) nicht in der *Zahl* aller Bewohner sieht, sondern nur auf ihre Krieger verweist und die Größe an bestimmten politischen Qualitäten, besonders der Einheit des Staates misst, so hat er damit im Kern Ar.' Argumentation in P o l. VII 4 vorweggenommen (zu wichtigen Unterschieden s.u. zu 1326 b 23). Ähnlich setzt Plat. in L e g. V 737 d die Größe der Bürgerschaft nach ihrer Fähigkeit, sich gegen angreifende Nachbarn zu verteidigen und angegriffenen Nachbarn helfen zu können, fest - die Erörterung der *Bürgerzahl* wird aber 737 c als erster Schritt bei der Bestimmung der Verteilung

des *Landes* vorgenommen (vgl. den Zusammenhang 741 b), bei Ar. fehlt diese Zuordnung.

Anders als Hippodamos (P o l. II 8, 1267 b 30f.) oder Plat. sowohl in R e p. (IV 423 a 8: 1000 Krieger) als auch L e g. (V 737 e; 745 c: 5040 Haushalte) macht Ar. dabei aber keine konkreten Angaben zur Zahl, sondern entwickelt die Kriterien (*κρίνειν*, 1326 a 11; a 17), die man bei der Beurteilung oder Festlegung der Größe benutzen soll. Das erlaubt einen ziemlich großen Spielraum zwischen der Mindest- und Höchstzahl (vgl. dazu E N IX 10, 1170 b 32: weder aus zehn Menschen noch aus 100000). Ar. ist sich ja bewusst, dass sich bei der von ihm gewählten Darstellung, die eher allgemeine Erklärungen gibt, nicht der gleiche Grad von Exaktheit findet wie bei Feststellungen, die auf Wahrnehmung begründet sind (P o l. VII 7, 1328 a 19f.). Jedenfalls ist der Staat von L e g. mit seinen 5040 Haushalten (s.o.) für Ar. zu groß: II 6, 1265 a 10–17, Ar.' relativ kleiner bester Staat kann somit auch nur bescheidene machtpolitische Ziele verfolgen.

Die von Ar. vorgeschlagene Richtlinie für die Bestimmung der Größe zielt auf die Vermeidung beider Extreme, sowohl eines zu kleinen wie eines zu großen Staates (vgl. auch Plat. R e p. IV 423 c 3). Dabei sind es verschiedene Ziele, die Ar. im einen bzw. anderen Falle die Festlegung liefern: Autarkie zum besten Leben (1326 b 2ff.) fordert eine *Mindestgröße*, die man nicht unterschreiten darf, wenn man dieses Ziel erreichen will. Die *Obergrenze* ergibt sich aus dem Erfordernis der guten politischen Ordnung (a 25ff., vgl. „verfassungsmäßige Ordnung" b 5). Darüber hinauszugehen, wäre zwar der Autarkie des Staates nicht abträglich, würde aber die politische Ordnung, die qualifizierte Wahrnehmung von Herrschaftsaufgaben (b 12ff.), gefährden. Hinter diesen Bemerkungen steht Ar.' Konzeption des Staates, wie sie sonst in P o l. I 1–2 und IV 4, 1291 a 8ff. entwickelt ist: er ist eine Gemeinschaft besonderer Art, die Autarkie voraussetzt, eine verfassungsmäßige Ordnung besitzt, um des besten Lebens willen existiert und entsprechend aus ‚Teilen', Mitgliedern, gebildet wird, die – anders als Sklaven (1326 a 19) – einen Beitrag leisten, der über die Beschaffung lebensnotwendiger Güter hinausgeht.

P o l. VII 4 enthält nicht alle Erwägungen zur Größe der Bürgerschaft des besten Staates, in Kap. 6, 1327 a 40–b 15 behandelt Ar. den möglichen Einfluss der Flotte auf die Zahl der Bürger. Und bei seiner Kritik an Plat. L e g. (P o l. II 6, 1265 a 38ff.) und Phaleas (7, 1266 b 8ff.) lastet Ar. den Gesetzgebern an, dass sie keine Begrenzung der Kinderzahl vornehmen – Ar. geht auf eine solche Regelung für den besten Staat nur ganz am Rande in einem anderen Zusammenhang ein: VII 16, 1335 b 22–26.

Ar. erhebt hier in VII 4 gegen eine zu große Bürgerschaft u.a. den Einwand, dass sich die Bürger nicht mehr kennen und so die Qualität richterlicher Entscheidungen und der Ämterbesetzung leidet (1326 b 14ff.). Wilamowitz 1893, I 366f. hat dies kritisiert: „die möglichkeit eines staates, der über den krähwinkelzustand hinauskommt, wo jeder bürger jeden bürger persönlich kennt, das hat er aber nicht gesehen und dem entsprechend in seiner theorie

nicht beachtet“ (367). Damit ignorierte Ar. die politische Organisation Athens, bei der die Gesamtbürgerschaft in Demen und Phylen organisiert war. Diese Untergliederungen der Bürgerschaft wählten oder schlugen Kandidaten für politische Positionen vor. In den Demen wurde auch die Prüfung der jungen Männer, bevor sie als Bürger eingeschrieben wurden, durchgeführt (A t h. P o l. 42, 1) - Ar.’ Einwände in 1326 b 16ff., dass man Amtsbewerber nicht kenne, sind daher nicht völlig stichhaltig. Seine Bedenken verwundern, da er selber in II 5, 1264 a 8 die Phylen als Unterteilung der Bürgerschaft Plat.s Vereinheitlichung entgegengesetzt hatte, s. Bd. 2, Vorbem. zu II 3, vgl. IV 14, 1298 a 15 als Untergliederungen, aus denen man die Ämter im Turnus bekleiden solle, s. Bd. 3, Anm. Vgl. N. Jones, The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy, New York-Oxford 1999, 268f.

Die hier vorausgesetzte Situation ist eindeutig die einer Neugründung, die allein es dem Gesetzgeber erlaubt, eine bestimmte soziale Struktur zunächst zu schaffen und dann gegen ihre Veränderung oder Bedrohung zu schützen, s.o. 73f.

In ähnlicher Weise wie Ar. haben Ch. Montesquieu, De L’esprit des Lois, Buch VIII Kap. 16, und J.J. Rousseau, Du Contrat Social, Buch II Kap. 9, die Vorzüge der eher beschränkten Größe des Territoriums bzw. der Bürger hinsichtlich der Qualität der polititischen bzw. sozialen Verhältnisse dargelegt.

Lit.: Schütrumpf, AZPh 1981, Heft 2, 26-47; Kullmann 1998, 318-327

18, 17 (1325 b 33) „Einleitung abgeschlossen“ (*πεφροιμίασται*). Eine solche Bemerkung fand sich schon am Ende von Kap. 1, 1323 b 37. Hat man hier also ein zweites Proömium? Wahrscheinlicher ist, dass die Eingangskapitel P o l. VII 1-3 überarbeitet wurden, wobei nicht alle Unstimmigkeiten beseitigt sind, s.o. zu 1, 1323 b 29, zu b 37 und 2, 1324 a 5.

18, 17 (b 34) „die übrigen Verfassungen haben wir früher betrachtet“. „Die übrigen“ sind dem Zusammenhang nach (vgl. vorausgehendes ‚das gemeinschaftlich für die Staaten *beste Leben*‘: 3, 1325 b 30-32) die Verfassungen, die als die besten gelten; denn hier auf alle anderen einzugehen (in IV 11, 1296 b 2-7 werden so die „übrigen Verfassungen“ - einschließlich der Unterarten von Demokratien - der besten gegenübergestellt), sprengte völlig den Rahmen des bisher Behandelten. Ar. bezieht sich damit eher auf P o l. II, vgl. 1, 1260 b 29: „auch die *anderen* Verfassungen einer Prüfung unterziehen“ - bei der Ankündigung des Themas von P o l. II, dessen Untersuchung ja seine Behandlung eines besten Staates rechtfertigte (b 32-36); so schon G. Teichmüller, Philologus 16, 1860, 164-166, der noch auf 7, 1266 a 31; 9, 1269 a 30 verweist, s. hier Bd. 2, 104 Anm. 2; s.o. 155f: Die Behandlung der unvollkommenen Verfassungen folgt auf die des besten Staates. Dagegen bezog Barthélemy St.-Hilaire den Hinweis in VII 4 auf III 7ff., Rackham vorsichtig auf IV-VI.- Pellegrin übersetzt *τὰς ἄλλας πολιτείας* „des différentes

constitutions", unter denen der beste Staat eingeschlossen sei (s. dgl. in Wians [Hrsg.] 1996, 349), dagegen spricht IV 11, 1296 b 2f.

εἰπεῖν b 35 hängt wohl von *ἀρχή* (scil. *ἐστιν*) ab (wo man es sonst ergänzen müsste: „the first point to be considered", Jowett, vgl. Lord; „beginnen wir ... mit der Erörterung", Susemihl 1994, nicht dagegen von *λοιπῶν* („ce qui nous reste à dire", Barthélemy St.-Hilaire; „die erste der übrigen Untersuchungen" Susemihl 1879; „remains to be discussed", Saunders), so gewöhnlich nach Singular, vgl. 2, 1324 a 7; 9, 1328 b 24; Bd. 3, zu IV 2, 1289 a 35.

„zuerst." Was folgt ‚danach'? Wohl Kap. 8, da am Ende von Kap. 7 (1328 a 17-19) der Inhalt der Kapitel 4-7 zusammengefasst ist.

„Voraussetzungen." *ὑπόθεσις*, in dieser Bedeutung, II 6, 1265 a 17 verbal, vgl. VII 13, 1332 a 10f.

18, 20 (b 36) „wunschgemäß eingerichtet" (*κατ' εὐχὴν συνεστάναι*). Vom ‚Wunschstaat' spricht Ar. hier in Pol. VII zum ersten Male (für II s. Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29; für IV s. Bd. 3, zu 1, 1288 b 23), bezeichnenderweise bei der Behandlung der *äußeren Bedingungen* des Staates, nicht dagegen der des Zieles und der dafür erforderlichen Qualitäten (s.o. zu 1, 1323 a 15; s.o. 68f.). Denn für die äußeren Bedingungen macht er die Glücksfügung verantwortlich (12, 1331 b 21f.), sie unterliegen damit nicht menschlichem Einfluss, anders als die Qualitäten der Bürger, die der Gesetzgeber formen kann und muss (13, 1332 a 29-32). Wünschen, wunschgemäß bezieht sich immer auf die äußeren Voraussetzungen: 5, 1327 a 4 und 11, 1330 a 37 für die Lage der Stadt; 12, 1331 b 21 und 13, 1332 a 29 die Glücksgüter; in 10, 1330 a 25 hinsichtlich der völkischen Zusammensetzung der Landarbeiter, die zum *Besitz* ihrer Herren, damit *äußeren Bedingungen*, gehören. Die Alternative zu einem Wunschstaat in IV 11 wird damit begründet, dass sie weder eine begünstigte Natur noch eine von Glücksumständen gegebene äußere Ausstattung bedürfe: 1295 a 26-29. Das Wünschen (*εὔχεσθαι*) wird bei Isokr. 2, 47 abschätzend dem *βουλεύεσθαι* (zu dessen Wichtigkeit s. 51) gegenübergestellt, weiteres o. 66 Anm. 1. Ar. schränkt hier 1325 b 39 das Wünschen insofern ein, als „nichts unmöglich" sein darf, s.u. zu b 38.

„eingerichtet sein" (*συνεστάναι*). S. Bd. 3, zu IV 1, 1289 a 11.

18, 22 (b 38) „angemessene äußere Ausstattung." S.o. 1, 1323 b 41 und Anm.; hier Vorbem.- ‚angemessen' (*σύμμετρος*). Vgl. EN II 3, 1104 a 18; Pol. VII 6, 1327 b 6 (vgl. 1, 1323 b 7ff.); Ps.-Plat. Def. 415 d 1 *πλοῦτος κτῆσις σύμμετρος πρὸς εὐδαιμονίαν*, d.h. zwischen Exzess (wie die beste Verfassung mancher Theoretiker Ausstattung großen Umfangs erforderte: IV 1, 1288 b 39) und Mangel, vgl. Bonitz 716 a 41ff.

„nichts Unmögliches." Vgl. II 6, 1265 a 17f., bezeichnenderweise bei der Erörterung des gleichen Themas wie hier: Zahl der - bürgerlichen - Haushalte und als Kritik an Plato, s. Bd. 2, zu 1, 1260 b 29.

18, 24 (b 40) „Bürgerschaft - Land." S. Bd. 2, zu II 6, 1265 a 18, wo Plat. Leg. V 737 d hinzuzufügen ist. Land - Leute, vgl. Ar. III 2, 1276 a

20; Xen. A n. I 5, 9.– Mit ‚Bürger' nimmt Ar. die Einengung des hier gemeinten Personenkreises auf die eigentlichen ‚Teile' (1326 a 20f.) vorweg, s.u. zu 1326 a 6.– ‚Land', s.u. zu 1326 a 7.

18, 25 (b 41) „Handwerkern" (*ἄλλοις δημιουργοῖς*). *ἄλλοις* ist pleonastisch, s.o. zu 2, 1324 b 29, daher nicht übersetzt.

18, 26 (1326 a 1) „muss das Material für ihre Tätigkeit in geeigneter Form zur Verfügung stehen." Vgl. I 10, 1258 a 21–27 (ebenfalls ‚Weber'). Zum Gedanken und zur Formulierung vgl. Plat. L e g. IV 709 d 1–8 – ebenfalls Wünschen und Parallele Handwerker – Gesetzgeber (s.u. zu 13, 1332 a 32); als Vergleich T i. 69 a 6 *οἷα τέκτοσιν ἡμῖν ὕλη παράκειται*; vgl. E u t h y d. 280 c 3f.; Xen. H i p p a r c h. 6, 1: *Ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν ἄν τις δύναιτο πλάσαι οἷον βούλεται, εἰ μὴ ἐξ ὧν γε πλάττοιτο παρεσκευασμένα εἴη ὡς πείθεσθαι τῇ τοῦ χειροτέχνου γνώμῃ* – in den beiden letzten Passagen finden sich *παρεσκευασμένα*, vgl. hier 1326 a 2. Wenn dieses Material erst beschafft werden muss, dann durch eine untergeordnete Kunst, wie die Metallgewinnung für Bildhauerkunst: Ar. I 8, 1256 a 6–10, s. Bd. 1, zu a 4 (Hinweis auf Plat. P o l i t.) und zu a 10.

Das Territorium und die anderen in VII 4–6 genannten äußeren Voraussetzungen gehören nicht zur als Personenverband verstandenen polis und können nicht als ihre Materialursache gedeutet werden (so Riedel 1975, 63ff.; Keyt 1995, 102; dgl. 1999, 66; 75-78) – die Materie der Ursachenlehre ist ja das Material, das zum fertigen Produkt umgearbeitet wurde und noch *in ihm vorhanden ist* (*τὸ ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος* P h y s. II 3, 194 b 23ff.). Dieses Merkmal „in ihm vorhanden", d.h. die materielle Substanz, unterscheidet aber die *hylē* der Ursachenlehre von den in P o l. VII 4–6 aufgeführten äußeren Voraussetzungen, die nicht Teil des Personalverbandes polis sind, s.o. Vorbem. S. 289; zur Missachtung dieses Unterschiedes s. Schütrumpf, AZPh 1981, Heft 2, 26–47; Kullmann, Hermes 108, 1980, 435; dgl. 1998, 318-327 gegen die Vorstellung, bei Aristoteles sei die polis eine Substanz.

18, 29 (a 4) „dem leitenden Staatsmann und dem Gesetzgeber." S.o. zu 2, 1324 b 26. Hier ist er der Staatsgründer, der für seine Schöpfung ‚Staat' das geeignete Material braucht, vgl. 13, 1332 a 28. Auch der Haushaltsvorstand braucht die notwendigen Voraussetzungen: I 4, 1253 b 23ff., s. Bd. 1, 236ff.

18, 31 (a 5) „Zur Ausstattung des Staates gehört zuerst die Menge der Bürger." Danach die Qualität und Bodengestalt des Landes (Kap. 5), der Zugang zum Meer und seine Nutzung in Handel und Kriegswesen (Kap. 6), schließlich die Naturanlage der zukünftigen Bürger (Kap. 7), anders Newman.

18, 32 (a 6) „Menge der Bürger" (*ἀνθρώπων*). Zwar benutzt Ar. u. a 25 das Adj. mit dem Bestandteil ‚Mensch' *πολυάνθρωπος*, um auszudrücken, welche *Bewohner* nicht die Größe des Staates ausmachen, aber der Sache nach nimmt er in diesem Kap. nur zur Zahl der *Bürger* Stellung, s.u. b 17, vgl. 1325 b 40; Anm. zu 1326 a 21; 6, 1327 b 7 und Anm. Dies entzieht Richards' Konjektur in 3, 1325 b 32 den Boden. Vgl. 5, 1326 b 31, wo Ar.

,Bewohner' sagt, während dies Bürger sein müssen, vgl. Bd. 2, zu II 9, 1270 a 33: ὀλιγανθρωπία im Sinne von ,geringe Zahl von Bürgern', s.o. zu VII 2, 1324 a 24; 1325 a 8.- Das Gegenstück zu dieser Behandlung der Zahl der Bürger findet sich 6, 1327 a 40-b 15 für die Kriegsflotte. Weiteres s.u. zu 1326 a 11, a 18, a 21.

„(ich meine damit)." Ein nicht von einem Verb abhängiger indirekter Fragesatz zur Angabe eines zu untersuchenden Gegenstands, s. Bd 3, zu IV 14, 1297 b 41, hinzuzufügen Poet. 9, 1451 b 8.

„erforderliche" (δεῖ). Dies bezieht sich sowohl auf die Qualität wie die Quantität - vergleichbar bei produzierenden Künsten 1325 b 41-1326 a 1.

„naturgegebene Qualität" (ποίους τινὰς ... φύσει), bei Göttern: 1, 1323 b 25f., bei den zukünftigen Bürgern behandelt u. Kap. 7, eingeleitet 1327 b 19 *ποίους δέ τινας τὴν φύσιν εἶναι δεῖ* und *gegenübergestellt* der Größenbestimmung; ich beziehe daher hier 1326 a 6f. φύσει nicht schon auf πόσους δεῖ (,ihre von Natur erforderliche Anzahl'), anders Lloyd, 1996, 188, s. aber u. zu a 36. ,Naturgegebene Qualität' neben Ausstattung: 13, 1331 b 41, vgl. IV 1, 1288 b 14 τῷ κάλλιστα πεφυκότι καὶ κεχορηγημένῳ; 11, 1295 a 28.

18, 33 (a 7) „die erforderliche Größe und Beschaffenheit des Landes." ,Land' (χώρα), hier das Territorium des Staates - nicht das ,Umland' oder ,Hinterland', so χώρα gegenübergestellt der Stadt u. VII 5, 1327 a 3-5 (s. zu a 4), vgl. Hansen CPCActs 4, 1997, 19f

18, 35 (a 9) „ein glücklicher Staat müsse auch groß sein." ,Groß', d.h. mit vielen Bewohnern: Thuk. VI 39, 2 (Eaton), vgl. dort II 64, 2 Perikles über Athen: πόλιν ... εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ᾠκήσαμεν, vgl. als Ziel Xen. Por. 2, 5. Als Topos beim Lobpreis von Städten: Kienzle 91; Belege Hansen CPCActs 4, 1997, 72 Anm. 131. Könige sollen kleine Städte groß machen: Isokr. 2, 9. Vgl. die Erwartungen der meisten, der Staat solle am größten und reichsten sein: Plat. Leg. V 742 d 2-5 - Plat. hält dem entgegen, dass sie nicht auch gut sein könnten, er bezieht sich also nicht wie Ar. auf die Funktionsfähigkeit des Staates, sondern die ethischen Auswirkungen, vgl. Alk. I 134 b; Gorg. 513 e; 515 c ff.; vgl. Isokr. 7, 13: einem Staat geht es nicht gut, der die besten Mauern hat und die größte Zahl von Menschen vereinigt, sondern der am besten geführt wird. S. hier Bd. 2, zu III 15, 1286 b 7 zu Zahl der Bürger und Demokratie. Verschieden hiervon ist die Tatsache, dass manche die Bedeutung der Größe der Bürgerschaft einfach verkannten und keine Regelung zu ihrer Begrenzung trafen: II 6, 1265 a 38ff.

„Wenn dies richtig ist." Es ist in gewisser Weise richtig, vgl. a 33f.; bes. b 23: „die größte Ausweitung der Zahl ...", vgl. II 2, 1261 a 18.- Zunächst eliminiert Ar. aber im Aspekt „Größe" des Staates das quantitative Element (es kann irrelevant sein, vgl. I 1, 1252 a 9-16, s. Bd. 1, zu a 7, S. 177f.) und ersetzt es durch ,Funktion', ,Aufgabe' des Staates: 1326 a 12-16, vgl. ähnlich I 2, 1253 a 23; III 13, 1283 b 11, s. Bd. 2, z.St. und zu II 2, 1261 a 18 und III 8, 1279 b 26. Zum Argument 1326 a 12 vgl. schon Xen. Hier. 4, 8: viel oder wenig wird nicht nach der Zahl bemessen, sondern den Möglichkeiten

des Gebrauchs, vgl. A n. VII 7, 36. Ar. erkennt dann (1326 a 16ff.) aber doch bei der Gruppe, die zählt: Hopliten - anstatt Handwerkern - Quantität als Indiz der (funktionalen) Größe/Stärke an, denn ein Staat kann nicht *groß* sein, der *viele* Handwerker, aber *wenige* Hopliten hervorbringt, a 22ff. Zur Quantität um die Macht konkurrierender Gruppen s. IV 12 und Bd. 3, Vorbem.

18, 38 (a 11) „Anzahl seiner Bewohner." Dazu gehören auch Sklaven, Metöken und Fremde: a 19f.

18, 39 (a 12) „Leistungsfähigkeit" (δύναμις). S.u. a 38 mit Anm. Dies wird hier erläutert durch „Funktion", πόλεως ἔργον (δύναμις sollte daher nicht als „their [d.i. inhabitants] capacity" verstanden werden, contra Lord). Zusammenstellung δύναμις - ἔργον schon I 2, 1253 a 23 im gleichen Zusammenhang. Das ‚Kollektivsubjekt', die ‚Person' polis (s.o. 77) hat eine bestimmte Lebensform (VII 3, 1325 b 15f. mit Anm.), trifft Entscheidungen (ebd. b 25), besitzt ethische Qualitäten (1, 1323 b 33f.), vollzieht Handlungen (4, 1326 b 13) und hat eine Funktion: ἔργον πόλεως, vgl. 1, 1323 b 32. Zur aristot. Vorstellung von der „Funktion" (ἔργον) s. Natali 2001, 146-148. Die „Funktion", d.h. Leistung (ἔργον), ist das telos: E E II 1, 1219 a 8; M e t. I 8, 1050 a 21; die Funktion des Staates im Falle des besten Staates ist, das Glück seiner Bürger zu fördern, vgl. P o l. VII 1, 1323 a 17-19, vgl. schon I 1, 1252 a 1-7; III 9, 1280 b 33-1281 a 4, über den Gesetzgeber VII 2, 1325 a 8ff.- Auch die *Zahl* der Freunde begrenzt Ar. nach der *Funktion* wirklicher Freundschaft: E E VII 2, 1238 a 8-10; E N IX 10, 1170 b 33ff.; Newman vergl. D e c a e l. I 5, 271 b 11.

19, 2 (a 15) „Hippokrates." Ar. stellt im Sinne von VII 1, 1323 b 13-18 die höchste Qualität der Seele (hier die Leistung als medizinischer Forscher) über die Qualität des Körpers, d.i. Größe (R h e t. I 5, 1360 b 21f.). Vgl. P h y s. II 3, 195 b 1ff. bei Behandlung der näher oder ferner liegenden Akzidentia: wenn man als Grund für die Statue angibt, dass jemand eine helle Hautfarbe hatte, anstatt dass er Bildhauer war. Vgl. P r o t r. B 65: wenn jemand mehrere Aufgaben ausüben kann, dann ist die höchste Aufgabe seine eigentliche, wie *Gesundheit die des Arztes*, vgl. auch E N X 7, 1177 b 34-1178 a 3: der nous steht allem anderen an Wert voraus; jeder ist dies, sofern dies das Bessere ist. Zur Irrelevanz von Körpergröße bei der Beurteilung von Anwärtern auf politische Macht vgl. P o l. III 12, 1282 b 27ff.; 1283 a 4-10. Indem Ar. das Beispiel Hippokrates anführt, setzt er die Analogie von Bedingungen beim Individuum und Staat als gültig voraus (s.o. zu 1, 1323 b 33): Was jeder im Falle der Beurteilung der eigentlichen Größe bei Hippokrates zugrunde legt, gilt auch für die polis (s.o. zu 1, 1323 b 29).- Ar. nennt wohl Hippokrates und nicht Anaxagoras oder Perikles, weil er sich im Zusammenhang dieser Kapitel stark auf hippokratische Vorstellungen bezieht, s.u. Kap. 7; o. zu 1, 1323 a 14.

19, 5 (a 17) „Wenn man" (κἂν εἰ). Vgl. Vahlen, 1914, 240f.

19, 6 (a 18) „nicht eine beliebige Gruppe in Betracht ziehen. Der Staat

wird ja nicht „aus einer beliebigen Menschenmenge gebildet" (ἐκ τοῦ τυχόντος πλήθους): V 3, 1303 a 26, s. Bd 3, Anm.; Bd. 1, zu I 2, 1252 b 29, S. 204. Vgl. u. VII 8, 1328 b 16. S. auch Bd. 2, zu III 3, 1276 a 39ff. Vgl. schon Isokr. 8, 89: man soll nicht einen Staat preisen ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων εἰκῇ πολλοὺς πολίτας ἀθροίζουσαν. Ar. legt u. 1326 a 16-25 dar, welche Gruppe von Bewohnern zählt. Isokr. 6, 81 führt so Spartas Macht nicht auf die *Größe* der Stadt oder Zahl der Bewohner zurück, sondern seine Verfassung, die der eines Heeres gleiche.

19, 7 (a 19) „Sklaven, Metöken und Fremde ... in großer Anzahl." Denn Sklaven bearbeiten die Felder (9, 1329 a 26) und Metöken und Fremde müssten in Handwerk (vgl. III 5, 1278 a 6-8) und Handel, die Bürgern verwehrt sind (VII 9, 1328 b 39ff.), tätig sein. In Plat.'s L e g. durfte Handwerk nicht von Einheimischen ausgeübt werden: VIII 846 d; 848 a 2.- „Metöken und Fremde." S. D. Whitehead in: Molho et al. (Hrsg.) 139.

19, 10 (a 21) „aus denen der Staat als seinen eigentlichen Teilen zusammengesetzt wird." Vgl. die Formulierung III 12, 1283 a 14 - ebenfalls bei einer Ausgrenzung von Gruppen, die politisch nicht berücksichtigt werden, vgl. auch P o e t. 24, 1459 b 27f.- „eigentliche Teile." Gegenüber einem Sprachgebrauch, wonach *alle* Gruppen im Staat als ‚Teile' bezeichnet werden (z.B. II 8, 1267 b 31f. im Staatsentwurf des Hippodamos; IV 4, 1290 b 38ff.), werden hier Teile im eigentlichen Sinne, d.h. die Bürger (s.u. zu VII 9, 1328 b 40), von den notwendigen Voraussetzungen abgegrenzt, vgl. 8, 1328 a 21ff., vgl. bes. a 34-37; b 2-4; 9, 1329 a 2-5; a 37f., vgl. μᾶλλον μέρη IV 4, 1291 a 25, s. Schütrumpf 1980, 100 mit Anm. 38. Hier wird auch die Identifizierung der Hopliten mit ‚Teilen' vorausgesetzt, vgl. dann 6, 1327 b 9 (in Gegenüberstellung mit Schiffsbesatzungen), während Metöken und Sklaven nicht Bürger sind: III 1, 1275 a 7f.; Dem. 9, 3.- Mit der Unterscheidung der ‚Teile' von anderen Bevölkerungsgruppen verweist Ar. auf die grundlegende Methode seiner politischen Untersuchung, die er in P o l. I 1 angegeben hatte, s. Bd. 1, zu 1252 a 18; Bd. 2, zu III 1, 1274 b 39 „zusammengesetzt."

19, 12 (a 22) „ein Staat, aus dem viele Handwerker, aber nur wenige Schwerbewaffnete hervorgehen, (kann) nicht groß sein." Für diese Feststellung gab es Beispiele: die Schwerbewaffneten und Ritter informierten Chares, dass die Sikyonier „viele Bauleute, aber wenige Schwerbewaffnete besitzen", Xen. H e l l. VII 2, 20, vgl. 1, 38; Plut. A g e s. 26, 5. Ausgrenzung anderer Truppengattungen aus der Gesamtzahl der Bürger: u. P o l. VII 6, 1327 b 7-15.

„Schwerbewaffnete." Als Teil der polis: 8, 1328 b 7-10 (zu ihrer Bewaffnung s. zu b 7); 9, 1329 a 11: οἱ τῶν ὅπλων κύριοι; a 31; a 37: τὸ ὁπλιτικόν, vgl. die Bürgerschaft der Politie III 7, 1279 a 37-b 4; IV 13, 1297 b 1ff. Die polis *myriandros* des Hippodamos bestand aus Hopliten: II 8, 1267 b 32f.; 1268 a 18. Der Gegensatz zu der von Bürgern gestellten Hoplitentruppe ist die Flotte, die mit Nicht-Bürgern bemannt ist, s.u. zu VII 6, 1327 b 7; o. 113. Ridley, AC 48, 1979, 508-548; Hunt 1998, 190ff. Die aristot. Zu-

ordnung der Schwerbewaffneten zur Bürgerschicht (9, 1329 a 30f.) will - wie zuvor Plat., s. Morrow 1960, 158 - der Aufweichung dieser Gleichsetzung, für die es Beispiele gibt (nach Thuk. II 31, 2 stellten in Athen die Metöken 3000 Hopliten, vgl. 13, 7; nach Xen. P o r. 2, 2f. kämpften in Athen Metöken neben den Bürgern als Hopliten; und in Sparta wurden Perioken und Heloten als Hopliten eingesetzt: Santosuosso 97) begegnen. Im besten Staat sind alle Schwerbewaffneten Mitglieder der Bürgerschaft, aber ohne schon politische Funktionen auszuüben, s.o. 111f.

Andererseits geht Ar. in P o l. VII weder auf eine Reiterei ein, wohl weil er deren Bedeutung als obsolet ansah (IV 13, 1297 b 17-22), noch auf Leichtbewaffnete (ψίλοι), die die Heere des 4. Jh.s besaßen - Leichtbewaffnete, die Kleinschilde trugen (als πελτασταί) und mit Wurfspeer (als ἀκοντισταί) und einem längeren Schwert kämpften, außerdem Bogenschützen (τοξόται) und Schleuderer (σφενδονῆται) einschlossen, zu ihrer Bewaffnung s. Snodgrass 1984, 154-172. Ihre Nützlichkeit hatte sich seit dem Ende des 5. Jahrh.s erwiesen: sie trugen zur Niederlage der Athener bei Spartolos (429 v. Chr.) bei: Thuk. II 79, 3ff. (vgl. Gomme II, zu II 79, 7); auf Sphakteria setzten die Athener (425 v.Chr.) erfolgreich Leichtbewaffnete ein: Thuk. IV 32-34, s. Santosuosso 94-99; die Böoter boten für die Schlacht bei Delion (424 v.Chr.) neben 7000 Hopliten mehr als 10000 Leichtbewaffnete auf: ebd. 93, 3; Garlan in: CAH VI 681f. Leichtbewaffnete galten Ar. als Zugehörige des Demos: Ar. VI 7, 1321 a 13 und passten daher ebenso wenig in das Konzept der *Bürgerschaft* des besten Staates wie die Flottenmannschaften, obwohl Ar. die *militärische* Bedeutung der Leichtbewaffneten selbst gegen die Schwerbewaffneten oder Reiter anerkennt, ebd. a 16-21. In Plat. L e g. gab es dagegen Leichtbewaffnete (vgl. VIII 834 a 3ff.; die jungen Männer lernen den Umgang mit leichten Waffen: VII 813 d 8ff.), die darüber hinaus an politischen Entscheidungen teilhatten (Morrow 1960, 158; 178 Anm. 60). In der Nichtberücksichtigung von Leichtbewaffneten zeigt Ar.' bester Staat gemeinsame Züge mit den aristokratischen Vorurteilen Xenophons, s. Hunt 187ff. Aber griech. poleis entwickelten keine leichtbewaffneten Truppen (vgl. Thuk. IV 94, 1 zu Athen), für die Gründe s. Gomme I 10; 12-15; Santosuosso 99-102. Der Einsatz als Schleuderer kam am ehesten für Sklaven in Frage: Xen. K y r. VII 4, 15. Ar. übergeht sie vielleicht auch deswegen, weil sie meistens als Söldner angeworben wurden (Thuk. VII 27, 1-2): J.G.P. Best, Thracian Peltasts and their Influence on Greek Warfare, Groningen 1969, 126ff.; in Athen: Bleicken 122.

Militärische Erwägungen sind in P o l. VII bei der Bestimmung der Bedingungen des besten Staates von erheblicher Bedeutung, vgl. hier b 5 „Heerführer"; vgl. 2, 1325 a 12 mit Anm.; 5, 1326 b 39-1327 a 7; 6, 1327 a 21-25; a 40-b 15; insgesamt Kap. 7, vgl. 8, 1328 b 7-10; s.u. zu 10, 1330 a 14, vgl. 11, 1330 b 1-7; b 17-1331 a 18; 15, 1334 a 19-23; 17, 1336 a 14; VIII 4; 6, 1341 a 8. Ar. dürfte damit der Vernachlässigung solcher Erwägungen, z.B. bei Phaleas: II 7, 1267 a 22ff. entgegentreten. Diese Bedeutung, die Ar.

hier den Schwerbewaffneten als den eigentlichen Teilen des Staates einräumt, ist zu beachten, um die Gewichtung von VII 2, 1325 a 5–7, wonach die Vorkehrungen für den Krieg zwar als wertvoll, aber nicht das oberste Ziel von allem angesehen werden müssen, richtig zu würdigen.

„hervorgehen." Newman verweist auf Hom. Il. 9, 383, die Beschreibung des ägyptischen Thebens, aus dessen hundert Toren jeweils zweihundert Ritter ausrücken. Besser passt der Bericht über die Musterung der peloponnesischen Bündner bei Plut. Ages. 26, 5.

19, 14 (a 25) „bevölkerungsreich" (*πολυάνθρωπος*). S.u. b 20 mit Anm.; o. zu a 6.

„Erfahrung" (*ἐκ τῶν ἔργων*) ergänzt a 29 durch „begriffliche Ableitung" (λόγοι), s.o. zu 1, 1323 a 39.

19, 16 (a 26) „sich einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen" (*εὐνομεῖσθαι*). Offensichtlich soll dies für den besten Staat gelten, vgl. 6, 1327 a 15 (dort a 17 [s. Anm.], wie hier 1326 a 27, aufgenommen durch „gut regiert werden", *πολιτεύεσθαι καλῶς*, s. dazu o. zu 2, 1325 a 1). Wer sich um *eunomia* sorgt, kümmert sich um die aretē der Bürger: III 9, 1280 b 5–12. *Eunomia* ist das selbstverständliche Ziel des Staatsmanns: EN III 5, 1112 b 14; vgl. Plat. Rep. III 406 c 3; X 605 b 3; 607 c 6; Leg. XII 950 d 4. Zu Eunomia s. Bd. 2, zu II 1, 1260 b 30; Keil, AbhSächs 68, 1916, 4. Heft, 39 Anm. 1 (S. 39–44). Während Ar. in Pol. II – als Vorbereitung seiner Behandlung eines besten Staates – nachwies, wie wenig berechtigt das Ansehen einiger Staaten, sich einer guten gesetzlichen Ordnung zu erfreuen, begründet ist (s.o. zu 1325 b 34), konstruiert er hier einen Staat, der tatsächlich eine gute gesetzliche Ordnung besitzt: 2, 1325 a 2. Wie der Staat nicht eine Vereinigung beliebiger Gruppen ist (s.o. 1326 a 18), sondern seine besondere Aufgabe hat (8, 1328 a 35–37)), so sind Gesetz und Gerechtigkeit allein im Staat möglich: I 2, 1253 a 31–39; IV 8, 1294 a 1–6 und Bd. 3, zu a 1.

19, 18 (a 28) „finden wir" (*ὁρῶμεν*). Wörtlich ‚sehen wir'. Ar. beruft sich auf Beobachtungen, die die von ihm vorgenommene Korrelation von Zahl und rechtlicher Ordnung bestätigen. Für die Argumentation auf der Grundlage von Beobachtungen s.o. zu 1, 1323 a 39. Zu *αἴσθησις* als einer der Methoden, Prinzipien zu gewinnen, s. EN I 7, 1098 b 3, s.o. 94 mit Anm. 10 und 11. Zur Sache vgl. Phokylides fr. 4 (Gentili-Prato): eine kleine wohlgeordnete (*κατὰ κόσμον οἰκεῦσα*) Stadt ist besser als das masslose Ninive.

„Beschränkungen ... preisgibt" (*ἀνειμένην*). Vgl. bei der Charakterisierung demokratischer Verfassungen: IV 3, 1290 a 28, s. Bd. 3, zu a 27.

19, 20 (a 30) „Gesetz ist eine bestimmte Ordnung." S. Bd. 1, zu I 2, 1253 a 38; Bd. 2, zu III 16, 1287 a 18; Bd. 3, zu IV 1, 1289 a 15; vgl. Plat. Leg. IV 707 d 2 *νόμων τάξις*, vgl. die Zusammenstellung der beiden Begriffe Gorg. 504 d, s.u. zu Pol. VII 10, 1329 b 33. Ordnung und Gesetz entscheiden über den Bestand eines Staates: Plat. Leg. VI 780 d 4–8.

19, 22 (a 31) „eine übergroße Zahl kann nicht an der Ordnung teilhaben." Zu den negativen Folgen einer zu großen Zahl s. VI 4, 1319 b 14 (*ἀτακτοτέ-*

ραν) beim Demos, vgl. 5, 1320 a 17 radikale Demokrate; Fehlen von Ordnung, s. Bd. 3, zu V 2, 1302 b 28; Vgl. für den Zusammenhang von Zahl der Bürger und Demokratie: J. Day-M. Chambers, Aristotle's history of Athenian democracy, Berkeley-Los Angeles, 1962, 25-37. Thuk. VIII 24, 4 betont, dass er nur eine Ausnahme von dieser hier bei Ar. formulierten Erfahrung kennt: je stärker Chios an Größe zunahm (ἐπεδίδου ... ἐπὶ τὸ μεῖζον), umso stärker wurde dort die Ordnung.

19, 23 (a 32) „göttliche Kraft, die dieses Universum zusammenhält." Sehr nahe kommt Xen. K y r. VIII 7, 22 θεοὺς ..., οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν, vgl. Ar. selber M e t. Λ 8, 1074 b 3 - nach Auffassung der Alten, vgl. 10, 1075 a 11ff.: die Natur verdankt ihren besten Zustand - wie ein Heer - ihrer Ordnung und dem Feldherrn - und diesem mehr.- ‚Universum' (τόδε τὸ πᾶν), vgl. Plat. P o l i t. 269 c 4: Gott begleitete den Lauf des Alls (τὸ πᾶν τόδε), s.o. zu 3, 1325 b 28.- In Plat. G o r g. 507 e 6 ff. halten dagegen Freundschaft, ordentliches Betragen, Gerechtigkeit u.a.m. Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammen.

19, 24 (a 33) „pflegt Schönheit Zahl und Größe vorauszusetzen." Ar. E N IV 7, 1123 b 7; Athene machte Odysseus auf der Insel der Phäaken nach seinem Bade größer: Hom. O d. 6, 229-230; Ares und Athena sind schön und groß: I l. 18, 518; bei Phye aus Paiania, die als ‚Göttin' Athena Peisistratos zur Akropolis zurückführte, wird ihre Größe als Teil ihrer Schönheit angegeben: Her. I 60, 4; in der Jugend ist Größe nobel: Hippokr. A p h o r. II 54. Der eintretende Charmides beeindruckte alle wegen seiner Schönheit und Größe: Plat. C h r m d. 154 c. Nach anderen Bestimmungen setzt Schönheit neben Größe auch Ordnung voraus: Ar. P o e t. 7, 1450 b 34ff.; M e t. M 3, 1078 a 36; Xen. K y r. V 2, 7; A n. III 2, 25.

Im Griech. ist diese Bemerkung mit der kausalen Konjunktion ἐπεί eingeleitet. Vom Inhalt her kann dieser Satz nicht als Begründung des Vorausgehenden dienen (so Newman; Barker; Gigon „....ja"), denn dort war von Schönheit nicht die Rede und Größe gerade eingeschränkt. Der Satz ist Prämisse für ‚daher muss ein Staat dann am schönsten sein'. Welldon 175; Susemihl-Hicks stellten den ἐπεὶ Satz nach ἀναγκαῖον um. Coraes (dann Congreve) liest ἐπεὶ δὲ, aber dann wäre διὸ anakoluthisch, Coraes (dann Congreve) lassen διὸ aus. Saunders übersetzt „moreover", Ar. schrieb vielleicht ἔτι δὲ.

19, 28 (a 36) „Begrenzung der Größe." Vgl. V 3, 1302 b 34ff. - bei Körpern (d.h. von Lebewesen, die Ar. hier nennt, so D e g e n. a n i m. IV 4, 771 b 33-772 a 2), als Analogie zur Symmetrie von Gruppen im Staat; näher kommt P o l. V 9, 1309 b 21ff.: Abweichung von der Mitte in künstlerischer Proportion bei Körperteilen zum Extrem, wie auch hier die angemessene Größe einen Mittelwert zwischen zu klein und zu groß bildet, s. Bd. 2 zu III 13, 1284 b 7: Teil soll nicht das Ganze überragen.

Größe ist immer begrenzt: M e t. Λ 7, 1073 a 10; Lebewesen und Pflanzen kann man als Naturdingen zusammenfassen, für sie gilt das Prinzip der Begrenzung, das damit auch naturgemäß ist, vgl. D e a n. II 4, 416 a 16ff.

τῶν δὲ φύσει συνισταμένων πάντων ἐστὶ πέρας καὶ λόγος μεγέθους τε καὶ αὐξήσεως, vgl. De gen. anim. II 6, 745 a 4ff., vgl. IV 4, 771 b 33. Lebewesen und Pflanzen können nicht in jeder Größe vorkommen, entsprechend auch nicht ihre Teile: Phys. I 4, 187 b 16-21.- Gültigkeit einer Gesetzmäßigkeit bei Menschen, Naturdingen und Artifakten: I 2, 1252 b 32-34.

„beim Staat ... eine bestimmte Begrenzung der Größe." Vorausgesetzt E N IX 10, 1170 b 30-32.- „zu klein." In VII 1 hatte Ar. nur von der Übertreibung des Zuviels bei äußeren Bedingungen gehandelt, 1323 b 7ff., hier, wie bei der Anwendung auf den Staat 1326 b 2ff., setzt er dagegen neben den Höchst- auch Mindestgrenzen fest.- „zu groß." Hier gibt es gemeinsame Motive mit VII 1, 1323 b 7ff. (Begrenzung bei Werkzeugen), s. zu b 7.

19, 30 (a 38) „Vermögen-Natur." ‚Vermögen (*δύναμις*), s.o. zu a 12. Zusammenhang Vermögen-Natur (*φύσις*) s. Bd. 1 zu I 4, 1254 a 13, hinzuzufügen u. VII 11, 1330 b 14; De sens. 3, 439 a 23; Plat. Tim. 49 a 4. Natur hier wird auch von Artifakten ausgesagt, wie in Pol. I 2, 1252 b 33f.; in Poet. 4, 1449 a 15 ist die vollkommene Ausbildung der Tragödie ihre *Natur*.

19, 32 (a 40) „Schiff." Vielleicht wegen des Vergleichs von Staat mit einem Schiff gewählt: III 4, 1276 b 20, s. Bd. 2, Anm., zusätzlich Demades fr. 13 und 17 (de Falco); E. Schaefer, Das Staatsschiff. Zur Präzision eines Topos, in: P. Jehn (Hrsg.), Toposforschung. Eine Dokumentation, Frankfurt 1972, 259-292; dort 260 Anm. 4 weitere Lit.; 270-272 zu Ar.

„ein Schiff mit der Länge ... von zwei Stadien." Stadion, Längenmaß von 600 Fuß, je nach Fußmaß zwischen ca. 162 und 210 m. Zur Sache vgl. Poet. 7, 1451 a 2: ein Lebewesen mit der Länge von 10000 Stadien, vgl. De gen. anim. II 6, 745 a 33: ein Leben von 10000 Jahren.

19, 36 (b 2) „ein Staat, der aus zu wenigen Mitgliedern besteht, ist nicht autark." Dies ist auch Ar.' Kritik an dem ersten Staat von Plat.s Rep.: IV 4, 1291 a 10ff. (s. Bd. 3, zu 1290 b 37), die sich gegen Rep. II 369 d 11 richtet: der notwendigste Staat besteht aus vier oder fünf Männern. Besonders mit dem Zusatz „autark für das vollkommene Leben" (1326 b 8) wird der Gegensatz zur platon. Position, wie Ar. sie IV 4, 1291 a 17 wiedergibt (s. Bd. 3, Anm.), deutlich.- Vergleichbar mit der Argumentation gegen einen zu kleinen Staat in VII 4 sind auch Ar.' Einwände gegen die übertriebene Vereinheitlichung der polis, die sie zu einem Haushalt oder Einzelperson machen würde, wie er sie bei Plat. findet, s. Bd. 2, zu II 2, 1261 a 17. Kolb 1984, 15, betrachtet eine Zahl von 1000 Einwohnern als Grenzfall, um eine Siedlung als Stadt anzusehen; s. E. Ruschenbusch, Die Zahl der griechischen Staaten und Arealgrösse und Bürgerzahl der 'Normalpolis', ZPE 89, 1985, 253-263. Zur Größe griechischer poleis s. Hansen CPCActs 4, 1997, 25-31; es gab nur wenige Städte, die größer als Olynth mit seinen ca. 5000-10000 Einwohnern waren (31). Die polis soll weder zu klein noch zu groß sein, vgl. zum Prinzip mutatis mutandis Rhet. III 9, 1409 b 17ff.

19, 37 (b 3) „autark." Dass ein Staat autark ist, wird hier (und u. b 24)

einfach vorausgesetzt, Sokrates hatte in Plat. R e p. II 369 b 5 keinen Widerspruch erwartet, wenn er den ersten Zusammenschluss von Menschen aus dem Mangel an Autarkie erklärt hatte - Autarkie strebt man in der Gemeinschaft an. Ar. hatte in I 2, 1252 b 29 bei der Entwicklung der menschlichen Assoziationen zum ersten Male (s.u. zu 1326 b 7) vom Staat gesprochen, wenn völlige Autarkie erreicht ist. Die Bedeutung von Autarkie setzt einmal die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern voraus (1326 b 4f.) - man kann sagen, dass Ar.' eigenes Kriterium für die Größe: die Versorgung aller mit Nahrung (II 6, 1265 a 13-17), in einem Aspekt von Autarkie abgedeckt wird (vgl. VII 5, 1326 b 27-30, s. Anm. zu b 28). Aber dies ist nicht der entscheidende Gesichtspunkt, denn anderenfalls müsste Ar. hier von der Anzahl von *Sklaven* sprechen, die ja mit der Sicherung des Lebensnotwendigen befasst sind (s.u. zu b 4; o. 3, 1325 a 26 und Anm.), Autarkie betrifft vielmehr die *personale Ausstattung* besonders mit denjenigen, die die höheren Aufgaben von Kriegsdienst und politischen bzw. gerichtlichen Entscheidungen wahrnehmen (8, 1328 b 16-19; IV 4, 1291 a 19-40). In II 2, 1261 b 11-14 ersetzte Ar. entsprechend die platon. Einheit des Staates durch Autarkie und diese versteht er wieder von den Personen her, wenn er dort von der *Gemeinschaft* sagt, sie sei autark, genauso wie III 1, 1275 b 20 („eine Anzahl von Bürgern, die groß genug ist, um ein Leben der Autarkie zu führen"), hier 1326 b 7-9 und 8, 1328 b 18. Zu Autarkie s. Bd. 1, zu I 2, 1252 b 29; Bd. 2, zu II 2, 1261 a 18 und b 11.- „seinem Wesen nach." So übersetze ich das Neutrum *αὔταρκες*, s.o. zu 1, 1323 b 16.

„mit zu vielen Bewohnern." Gegenübergestellt o. b 2 „aus zu wenigen Mitgliedern", vgl. schon Plat. R e p. IV 423 c 3: die Wächter müssen darüber wachen, dass die Stadt weder klein noch groß ist; V 460 a 5f.; die gleiche Bemerkung, quantifiziert, Ar. E N IX 10, 1170 b 31: weder aus zehn noch aus 100000 Bewohnern kann eine Stadt entstehen (Michael von Ephesus C o m m. i n E N, CIAG XX p. 520, 33ff. verweist auf P o l. VII 4 [*ἐν ταῖς Πολιτείαις*]). Nach III 3, 1276 a 27 kann man nicht mehr von der Einheit der polis sprechen, wenn ihre Territorium - wie im Falle von Babylon - so groß ist, dass ein Teil der Bevölkerung lebenswichtige Ereignisse für einige Zeit nicht erfährt.

19, 39 (b 4) „in den notwendigen Dingen." Polis ist hier im weiteren Sinne verstanden, da diejenigen, die zur Versorgung mit den notwendigen Dingen beitragen, eingeschlossen sind - richtig Taylor in: Barnes (Hrsg.) 1995, 249: die polis als *Gemeinschaft der Bürger* des besten Staates ist in diesem Sinne nicht autark, s.a. aber o. zu b 3. Ein Volksstamm (*ἔθνος*) besitzt nicht die funktionale Differenzierung (vgl. II 2, 1261 a 24-28), die Ar. für Autarkie im vollen Sinne verlangt (IV 4, 1291 a 14ff.), daher kann ein Volksstamm nur Autarkie in der Versorgung mit den notwendigen Dingen besitzen, nicht die für das vollkommene Leben (VII 4, 1326 b 8). Wegen seiner Größe war Babylon eher ein Volksstamm (*ἔθνος*) als eine polis: III 3, 1276 a 27-29. Zur Unterscheidung Staat - Volksstamm s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 1, S. 174; zu 2, 1253 a 7, S. 218, mit weiteren Verweisen.

20, 1 (b 5) „kann es nicht leicht eine verfassungsmäßige Ordnung geben." ‚nicht leicht', d.h.: so gut wie unmöglich, vgl. u. 14, 1332 b 23 mit Anm. zu b 22; Weil 1960, 376 vergl. Met. M 9, 1085 a 29, anders Yack 1993, 73. Eine verfassungsmäßige Ordnung ist conditio sine qua non für einen *Staat*, der diesen Namen verdient. Radikalen Verfassungen, in denen Gesetze nicht mehr befolgt werden, kann man daher bestreiten, dass sie noch Verfassungen sind: IV 4, 1292 a 30-32, s. Bd 3, zu a 31 mit weiteren Verweisen, bes. auf Bd. 2, zu II 10, 1272 b 2, S. 342. Zum Zusammenhang verfassungsmäßige Ordnung - Staat s. auch III 1, 1274 a 32-38; 3, 1276 b 1-11. Wenn Ar. hier Größe und verfassungsmäßige Ordnung in Verbindung bringt (s. dann u. 6, 1327 a 15-18), dann verfolgt er eine ähnliche Vorstellung wie zuvor 1326 a 25ff., nur radikaler: dort ging es um die gute gesetzliche Ordnung oder ihr Fehlen, hier um die Existenz einer polis überhaupt.

„Heerführer." Da ein Heer Mechanismen besitzen muss, um Befehle des Heerführers an die Einheiten weiterzuleiten und Ar. hier kaum die Größe eines Heeres begrenzen wollte, muss er an die Rolle von Strategen außerhalb kriegerischer Situationen gedacht haben, vgl. Hansen 1995, 279; Whitehead in: Molho et al. (Hrsg.), 143 mit Anm. 40. Das Strategenamt ist für die Verfassung unabdingbar, vgl. VI 8, 1322 a 33-b 1; es existiert in allen Verfassungen: III 15, 1286 a 2—5.

20, 3 (b 7) „Herold" (*κῆρυξ*). Spricht Ar. von ihm in seiner Rolle in der Volksversammlung? S. Hansen 1995, 146. Warum erwähnt Ar. nicht die Redner in der Volksversammlung?- „Stentor." Nach Hom. Il. 5, 785f. hatte er eine Stimme mit der Lautstärke von 50 Männern.

„zum ersten Mal dann, wenn die Anzahl (seiner Mitglieder) so groß ist, dass diese Menge erstmals autark ... ist." ‚zum ersten Mal (*πρώτην* ... *πόλιν*, vgl. Kühner-Gerth I 273f. - unrichtig Aubonnet III 71: „la «Cité première»") ... erstmals' (*πρῶτον*). Jedenfalls liegt die Vorstellung von der Entwicklung und einem Anwachsen der Gemeinschaften zugrunde, wie man sie in der genetischen Darstellung von I 2 findet, s. Bd. 1, zu 1252 b 10; Schütrumpf AZPh 1981, 41 Anm. 13; vgl. bei der Entwicklung des Embryos De gen. anim. V 1, 778 b 33: er ist dann zum ersten Mal (*πρῶτον*) Lebewesen, wenn zum ersten (*πρῶτον*) Mal Wahrnehmung besteht.- Da Plat. zumindest im ersten Staat der Rep. Autarkie mit dem Zweck *vollkommenes Leben* nicht kannte, ist auch diese Größenbestimmung gegen Plat. gerichtet, der weder von der Zahl der Mitglieder (IV 4, 1291 a 10-17: „aus den vier notwendigsten Männern") noch vom höheren Zweck her (ebd. a 17ff.) Voraussetzungen und Natur der polis verstand.

20, 5 (b 8) „diese Menge ... autark." Zum Verständnis von Autarkie, wonach hauptsächlich bestimmte *Personen* vorhanden sein müssen, die sich ergänzen (vgl. II 2, 1261 a 32-b 14), um die höheren Aufgaben des Staates zu erfüllen, s.o. zu b 3.- „autark für das vollkommene Leben." S.o. zu b 7, vgl. IV 4, 1291 a 6-22.

20, 6 (b 9) „wie es die staatliche Gemeinschaft ermöglicht." Ich verstehe diesen Ausdruck noch als eine Qualifizierung von ‚erstmals': erst wenn die Gemeinschaft diese bestimmte Größe erreicht hat, ist Glück wirklich möglich - die bescheidenen Versuche Einzelner, für sich selber in kleinerem Rahmen ein glückliches Leben zu finden, reichen nicht aus, vgl. E N VI 9, 1142 a 9f. Ar. spricht von Glück, wie es nur die staatliche Gemeinschaft ermöglicht, entsprechend P o l. I 2, bes. 1252 b 27-30 - ein Kap., dessen Vorstellungen auch sonst hier vorausgesetzt zu werden scheinen, s.o. zu b 7. *κατά* mit Akkus. bedeutet häufig ‚im Einklang mit', die Übersetzung von *κατὰ τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν* durch „wie es die staatliche Gemeinschaft ermöglicht" ist damit leicht zu vereinbaren, vgl. III 9, 1280 b 40f. Der Ausdruck kann auch bedeuten, dass nur in der staatlichen Gemeinschaft die für Autarkie geforderte Art der Beziehungen besteht, wie Ar. in II 2, 1261 a 32-b 14 ausführt, wo gerade b 12f, dem vorliegenden Gedanken sehr nahe kommt. Zur polis als Gemeinschaft s.u. zu VIII 8, 1328 a 25.

20, 8 (b 11) „wie wir sagten." a 34ff.

20, 10 (b 12) „größte Ausweitung" (*ὑπερβολή*). Nicht negativ ‚Übermaß' (so *ὑπερβάλλον*, a 38), vgl. b 24.

20, 13 (b 13) „Anordnungen erteilen." Vgl. IV 14, 1298 a 18; E N VI 13, 1145 a 9-11; vgl. 11, 1143 a 8, wo Anweisungen erteilen als Funktion von phronēsis angegeben ist - phronēsis ist die Qualität des Regierenden: s.u. zu P o l. VII 9, 1329 a 9.

„Entscheidungen fällen" (*κρίσις*). Da im folgenden Satz mit „die Ämter nach Verdienst besetzen" nicht mehr eine der Aufgaben der *Ämter*, sondern jetzt eine der *Bürger* angegeben wird, kann die andere ihnen zugewiesene Aufgabe „über Rechtsfälle urteilen" (*κρίνειν περὶ τῶν δικαίων*) nicht benutzt werden kann, um hier ‚Entscheidungen fällen' (*κρίσις*) der Ämter schon auf die erst im Folgenden eingeführte Bedeutung richterlicher Urteile einzuengen (so Susemihl Übersetzung 1879, II 401; Newman zu b 14). Vielmehr können alle Entscheidungen eines beratenden Gremiums (s. dazu IV 14) mit eingeschlossen sein: III 1, 1275 a 22-31, s. Bd 2, zu a 23. Diese Entscheidungsfunktionen können spezifischen Ämtern vorbehalten sein, wie das hier vorausgesetzt wird, vgl. IV 15, 1299 a 26f., richterliche Entscheidungen wurden z.B. in Sparta von Ämtern gefällt: III 1, 1275 b 7-12.- „Anordnungen erteilen und Entscheidungen fällen." Vgl. IV 15, 1299 a 26 und Bd. 3, Anm. (dort Hinweis u.a. auf Plat. P o l i t. 260 a 9f.: *κρίσις* und *ἐπίταξις* als die erste Unterteilung der erkennenden Künste).

„über Rechtsfälle urteilen und die Ämter nach Verdienst besetzen." Ar. weist die Funktionen der Ämterbesetzung und Entscheidung über Rechtsfälle normalerweise einer einzigen Gruppe zu, vgl. die Aufgabenbestimmung für den Demos unter der von Solon inspirierten Verfassung von III 11, 1281 b 31.- „Ämter besetzen." Inhaber der Ämter wurden sicherlich gewählt, s.u. zu b 15. Ist ihre Wahl ein Akt der Regierten (*πράξεις ἀρχομένων*)? So Newman zu b 14. Da Ar. aber VII 9, 1329 a 2ff. das Urteil über Rechtsfälle den

Älteren, d.h. den Regierenden (14, 1332 b 32ff., vgl. III 1, 1275 a 26–29) vorbehielt, sollte man das Gleiche bei der Auswahl der Beamten voraussetzen, die ‚Regierten' wären nicht die Krieger (1332 b 12ff., bes. b 36–39, vgl. 9, 1329 a 11), denen noch die Einsicht für politische Dinge abgeht, sondern die Vollbürger, die zeitweise nicht ein Amt innehaben (vgl. II 2, 1261 a 39–b 5).

In Ar.' bestem Staat fehlt eine genaue Beschreibung der Verfassung, ihrer Institutionen und der Modalitäten ihrer Besetzung, wie sie Plat. in L e g. im Einzelnen ausgearbeitet hatte, vgl. Saunders 402.– Warum müssen die Bürger untereinander ihre Qualität kennen, um über Rechtsfälle urteilen zu können? Offensichtlich weil in der aristot. Theorie der *Charakter* des Angeklagten das Urteil der Richter stark beeinflusst: R h e t. I 2, 1356 a 4–13; vgl. auch Plat. L e g. V 738 e 2–5 (zitiert u. zu b 16), vgl. VI 766 e. Ähnliche Sorge darum, nicht die ersten Besten als Regierende zu haben: Plat. R e p. VII 536 a 4–7.

20, 14 (b 15) "nach Verdienst" (*κατ' ἀξίαν*). S.u. 9, 1329 a 17; E N V 6, 1131 a 25–b 15: bei Anhängern der Aristokratie besteht das Verdienst in aretē, vgl. VIII 9, 1158 b 30f.; P o l. III 5, 1278 a 19f.; 12, 1282 b 26f., s. Bd. 3, zu V 10, 1310 b 34; Bd. 2, zu III 17, 1288 a 15. Das Konzept muss bekannt gewesen sein, vgl. schon Eur. H e k. 306f., es ist bei Xen. K y r. diskutiert: II 2, 18–21; 3, 4–6; 15f.; IV 1, 2; VII 3, 1; 5, 35; VIII 3, 5; 4, 29; vgl. auch Plat. L e g. V 738 e 3f. (zitiert u. zu b 16); VI 757 a; Isokr. 7, 22. Auswahl nach Verdienst ist Anwendung proportionaler Gleichheit, die der arithmetischen, d.h. demokratischen, gegenübergestellt wird: Ar. V 1, 1301 b 29–35; VI 2, 1317 b 3f., vgl. Bd. 2, zu III 9, 1280 a 9. Bei Ar. wurden die Beamten sicherlich gewählt, wie es ja zu einer Aristokratie passt, dass *alle* aus einer abgegrenzten Schicht die Beamten wählen (IV 15, 1300 b 4f., s. Bd. 3), und wie es Plat. in L e g. V 753 b 4ff.; 755 c 4ff. empfahl. Berücksichtigung des Verdiensts schloss das Losverfahren aus. Die Besetzung der Ämter nach Verdienst bedeutete, dass sie sich in ihrer Ausübung abwechselten, *ἐν μέρει* regierten, s. hier Bd. 2, zu II 2, 1261 a 33; u. zu VII 14, 1332 b 26.

20, 15 (b 16) „untereinander ihre Qualität kennen." S.u. zu 12, 1331 a 40. Einige waren also besser oder besser geeignet, contra Kraut 2002, 227: „all will be equally capable."– ‚Ihre Qualität' (*ποῖοί τινες*) vgl. E N III 4, 1112 a 1 *τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν* ...– ‚untereinander ihre Qualität kennen', vgl. Plat. L e g. V 738 d 7–e 5: sich gegenseitig zu kennen ist das größte Gut, das Licht auf die Charaktere der Bürger wirft, weil sie anderenfalls nicht die gebührende Auszeichnung (*τιμῆς τῆς ἀξίας*), *Ämter* und Recht erhielten, dann VI 751 c 5–d 5, vgl. auch I 650 b 6–9 (er verlangt Prüfung [*δοκιμασία*] der Ämterkandidaten: V 753 e). In diesem Sinne auch Xen. K y r. II 1, 25: Leute, die sich kennen, schämen sich, Unrecht zu begehen, während Unbekannte wie im Schutze der Dunkelheit handeln, vgl. im Heer: V 3, 48; nach Thuk. VIII 66, 3 hatten unter dem Regime der Vierhundert in 411 die Bürger wegen der Größe der Stadt und der Tatsache, dass man sich nicht kannte (*διὰ τὸ μέγεθος τῆς πόλεως καὶ διὰ τὴν ἀλλήλων ἀγνωσίαν*), Angst, ihren Verdacht einander mitzuteilen. Dagegen

meinte Hypereides L y c. 14, dass der Menge (in Athen) nicht verborgen bleiben konnte, ob jemand schlecht oder gut war.- Ar. scheint M. Webers Kriterien, wonach man sich im *Dorf*, aber nicht in der *Stadt* untereinander persönlich kennt ([5]1972, 727), zu widersprechen. Aber Weber bezieht sich in seinem Modell auf *Bewohner*, Ar. auf die erwachsenen männlichen Vollbürger: Hansen CPCActs 4, 1997, 42f.

20, 17 (b 19) „darf man nicht" (*οὐ δίκαιον*). D.h. es ist nicht recht, vgl. LSJ *δίκαιος* II 1 a „fitting." Vielleicht darf man weitergehen: ‚ist ungerecht'. Denn es führt zu ungerechten Urteilen, wie auch die Besetzung der Ämter mit Männern, die nicht zu herrschen verdienen, weil sie nicht aretē besitzen, ein Verstoß gegen distributive Gerechtigkeit ist: III 9, s. Bd. 2, zu 1280 a 9 und zu II 2, 1261 a 33 (S. 171).

20, 18 (b 20) „große Bürgerzahl" (*πολυανθρωπία*). Vgl. 6, 1327 a 15; b 7; s. o. zu 1326 a 6; Bd. 3, zu VI 5, 1320 a 17.

„Fremde und Metöken." S.o. zu 1326 a 19. Für Machenschaften, um Fremde zu Bürgern zu machen, vgl. Dem. 57, 59 (Schwarz).

20, 19 (b 21) „Zugang zur Bürgerschaft gewinnen" (*πολιτείας μεταλαμβάνειν*). In Athen wurde sorgfältig darüber gewacht, dass die Herkunft des jungen Mannes, dessen Eintragung in die Bürgerliste bevorstand, den gesetzlichen Vorschriften entsprach: A t h. P o l. 42, 1.- Zur Formulierung vgl. von der Seite der Bürgerrecht Verleihenden her: *μεταδιδόασι τῆς πολιτείας* P o l. V 6, 1306 a 25; Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29, S. 151.

20, 22 (b 23) „beste Begrenzung (der Größe)." Dies ist die Antwort auf b 11 *τίς δ' ἐστὶν ὁ τῆς ὑπερβολῆς ὅρος*. Zur Sache vgl. o. zu b 3; b 7. Zur Form der Bestimmung vgl. E E VII 15, 1249 b 21.

Diese Bestimmung der Größe (*ὅρος ἄριστος*) ist wohl bewusstes Gegenstück zu derjenigen Plat.s in R e p. IV 423 b 4 (*κάλλιστος ὅρος*): der Staat könne anwachsen, solange er eine *Einheit* bildet (*εἶναι μία*) - Ar. hatte diese Vorstellung Plat.s in P o l. II 2 kritisiert und durch Autarkie ersetzt (s. Bd. 2, 159f.; Anm. zu 1261 a 18); nach Plat. 423 a 5f. sei der Staat auch dann am größten, wenn er in Mäßigung lebt - Ar. wendet sich gegen diese Einseitigkeit u. VII 5, 1326 b 31, s. Anm.

„die größte Ausweitung der Zahl." Zu verstehen ist: Ausweitung der Zahl seiner wirklichen Bestandteile, s.o. a 20f. Die zuvor genannten Tätigkeiten bezogen sich auf die Funktionen der wirklichen Bestandteile: Heerführer (b 5); Anordnungen erteilen, richterliche Urteile fällen, Ämter (b 14f.).

20, 23 (b 24) „gut überschaubar (*εὐσύνοπτος*)." Dagegen war Athen wegen seiner Größe und Menschenmenge schwer überschaubar (*οὐκ εὐσύνοπτος*): Isokr. 15, 172. Die Forderung des *εὐσύνοπτον*, die Ar. in der P o e t. für den Mythos erhebt (7, 1451 a 4; 23, 1459 a 33 im Zusammenhang mit groß, vgl. b 18-20), gilt in P o l. für das Staatsgebiet und das Staatsvolk (VII 5, 1327 a 1f.). Hier hat ‚gut überschaubar' noch den Sinn, dass illegitime Bürger nicht unerkannt bleiben können, vgl. o. zu b 16.

„Leben." Genauer: das gute Leben, vgl. o. b 8 mit Anm.

Kapitel 5

Nach der Behandlung der Größe der Bürgerschaft wendet sich Ar. hier dem anderen in Kap. 4 (1326 a 5–8) genannten Gesichtspunkt der ‚Ausstattung', dem Land, zu - entsprechend dem Zusammenhang von Zahl der Bürgerschaft und Größe des Landes (vgl. II 6, 1265 a 13–17, vgl. für ‚Land und Leute' a 20, bei Staatsgründung Plat. L e g. V 737 c 7–d 2). Bei seiner grundlegenden Klärung, was die Mitglieder der staatlichen Gemeinschaft miteinander teilen müssen, hatte Ar. in II 1, 1260 b 41 zu allererst das Territorium (*τόπος*) genannt, denn zu einem Staat gehöre auch ein Staatsgebiet. In III 3, 1276 a 19–24 erörterte er die Frage, ob der Staat noch ein und derselbe sei, wenn das Staatsgebiet nicht zusammenhängt (vgl. auch V 3, 1303 b 8), und er ergänzte dies von der entgegengesetzten Position aus, wenn er die Frage aufwarf, ob man dann von *einem* Staat sprechen könne, wenn zwei Staatsgebiete zu einem vereinigt werden (III 9, 1280 b 13–15). Er verneinte sie, da das Territorium wohl eine notwendige Bedingung für die Existenz eines Staates ist, man von einem Staat aber nur reden kann, wenn die Gemeinschaft zum Zweck der Verwirklichung des höchsten Gutes besteht (1280 b 35–1281 a 4). Bei der Erörterung der Lage der Stadt in VII 5 ist ‚Land' (*χώρα*) nicht im Sinne von Territorium des Staates, sondern ‚Umland' oder ‚Hinterland' verstanden, das Ar. z.B. nach seiner Zugänglichkeit von der Stadt her erörtert (1327 a 3–5 - zu diesem Gegensatz Stadt–Land s. zu a 4).

Insgesamt betrachtet Ar. in VII 5 das Land - wie in Kap. 4 die Größe der Bevölkerung (s. dort zu 1326 a 12) - im Hinblick auf die erwünschte *Leistung* oder Funktionen und gibt die *Voraussetzungen* an, die diese ermöglichen: er erörtert seine Größe und Ausdehnung, die einen bestimmten Lebensstil erlauben; seine Qualität, sodass es autark sein kann, schließlich die Bodengestalt und Lage der Stadt innerhalb des Territoriums, die militärische Sicherheit und Warentransport begünstigen. Die Kriterien, die Ar. hier entwickelt, stimmen z.T. mit denen bei der Behandlung der Größe der Bevölkerung in Kap. 4 überein: auch das Land soll autark und leicht überschaubar sein. Sonst sind die hier genannten Anforderungen nicht nur beim besten Staat, sondern jedem anderen, der sicher leben will, erstrebenswert (s.o. 290, Vorbem. zu VII 4). Eine Stadt, die alle von Ar. hier gestellten Anforderungen erfüllte, war ‚Hafen von Kalpe': Xen. A n. VI 4, 3–7: von der Bodengestalt her schwer einnehmbar, fruchtbar mit allen Produkten einschließlich Holz, reich an Wasser.

Die hier vorausgesetzte Situation ist eindeutig die einer Neugründung (s.o. 73f.), besonders deutlich 1327 a 3f. „Wenn man einer Stadt ihre Lage geben soll und dabei ganz seinen Wünschen folgen darf", wie bei dem Staat der platon. L e g. (vgl. III 702 d 2) - es fehlt aber bei Ar. der platon. Gedanke, dass die Bedingungen des Landes selber einen Einfluss auf die *Seelen* der Bewohner haben (VI 747 e). Bei Xen. A n. V 6, 20 wird die Auswahl (*ἐκλεξάμενοι*) eines geeigneten Platzes bei der Neugründung einer Stadt (ebd. 15) vorausge-

setzt. Aber selbst für diesen Zweck gibt Ar. nur ganz allgemeine Anhaltspunkte. Wenn er z.B. erläutert, in welcher Beziehung man eine günstige Lage der Stadt bezogen sowohl auf das Meer als auch Staatsgebiet finden kann, dann führt er zwar zusätzliche Kriterien ein, z.B. dass das Land den Feinden den Einfall erschweren, es dagegen den Bewohnern leicht machen soll, es zu verlassen - aber was für konkrete Bedingungen diese Wirkungen haben, erklärt Ar. nicht. M.a.W., er legt nur dar, was man anstreben muss, aber nicht, wie man das im Einzelnen erreicht, er entwickelt Kriterien, die man bei der Auswahl eines Siedlungsplatzes beachten soll, vgl. Schütrumpf 1980, 16.

Lit.: Osborne 1987

20, 27 (1326 b 27) „wünschenswerte Qualität." ‚wünschenswert', eigentlich: erforderlich, der unvollständige Satz *ποίαν τινά* ist zu ergänzen: *δεῖ εἶναι τὴν χώραν*. Dies war bei der ersten Erwähnung dieses Themas in 4, 1326 a 7 angegeben: *ποίαν τινά* scil. *ὑπάρχειν δεῖ*, s. dort zu a 6.

„im größten Maße Autarkie besitzt." Es ist wichtig zu beachten, dass Ar. hier von der Autarkie des *Landes* - als der Grundlage der Versorgung - spricht, denn bei der *polis* - als Personalverband - ist Autarkie anders verstanden, s.o. zu 4, 1326 b 3.

20, 30 (b 28) „alles hervorbringt" (*παντοφόρον*). Vgl. Her. VII 8 *α*; so Xen. Por. 1, 3 über das Land Attikas und das es umgebende Meer, vgl. Plat.s Magnesia Leg. IV 704 c, wo aber ‚alles hervorbringen' eine Mitte zwischen zwei Extremen ist, denn brächte das Land *nicht alles* oder brächte *alles reichlich* hervor, dann wäre es auf Handel angewiesen, der viele Übel importierte: 704 d-705 b; Kriti. 110 e 7; Xen. Hell. III 2, 10. Ar. betrachtet das Land hier als Grundlage der Ernährung, vgl. II 6, 1265 a 14-16; zum Topos Fruchtbarkeit beim Lobpreis von Städten s. Kienzle 39-45; 49-57.

„alles zur Verfügung steht und nichts fehlt." ‚Nichts fehlt' (*δεῖσθαι μηδενός*), vgl. die Erklärung von ‚autark' durch *μηδενός ἐνδεᾶ* EN I 5, 1097 b 15 (Eaton). Dies ist eine unrealistische Erwartung, vgl. schon Her. I 32, 8; [Xen.] Ath. 2, 3: es gibt keine Stadt, die nicht darauf angewiesen ist, einiges einzuführen, vgl. 2, 12: keine Stadt produziert zwei wichtige Gebrauchsgüter; vgl. Isokr. 4, 42: in Athen produzierte das Land einige Güter weniger, andere mehr als hinreichend, vgl. Plat. Rep. II 370 e 5-7. Eine solche Produktivität des Landes war Teil der Vorstellung vom goldenen Zeitalter: Hes. op. 117f.; 231-237, vgl. schon die ideale Welt der Phäaken: Hom. Od. 7, 99 ‚in Überfluss' (*ἐπηέτανον*); 112-131 der ständig Frucht bringende Garten mit zwei Quellen; Verg. Ekl. 4, 39; Ovid Met. I 101f. Ar. widerspricht aber nicht seinem Prinzip von VII 4, dass sich unter den Wünschen nichts Unmögliches finden dürfe (1325 b 39); denn er geht selber davon aus, dass es in seinem besten Staat einige Handelsgüter nicht gibt, die einzuführen unverzichtbar sei (6, 1327 a 25-28, s. zu a 25, vgl. VI 8, 1321 b 14-17). Und so spricht er hier in VII 5 von Autarkie im Superlativ und dies

sind Verhältnisse, die „wohl jeder preisen werde" (1326 b 27 - im Sinne der *endoxa*, s.o. 93f.), nicht die, die sein Staat erfüllen muss.- Für Nikias besteht die militärische Überlegenheit von Syrakus hauptsächlich darin, dass es kein Getreide einzuführen brauchte: Thuk. VI 20, 4. Ar. berücksichtigt nicht, dass - wenigstens in der Frühzeit - fruchtbare Länder beliebtes Angriffsziel waren und Herren oft wechselten: Thuk. I 2, 3-4.

20, 32 (b 30) „Ausdehnung" (*μέγεθος*). Ein Untersuchung der Größe (*μέγεθος*) der polis, das ist nach dem Zusammenhang (Peloponnes, Größe von Babylon 1276 a 27) ihre flächenmäßige Ausdehnung, hatte Ar. in III 3, 1276 a 32 für später in Aussicht gestellt. Aber das galt nicht für den besten Staat und war mit einer anderen Frage gekoppelt, die Ar. in VII/VIII nicht aufwirft, nämlich ob es vorteilhaft ist, dass ein Staat eine oder mehrere Völkergruppen haben soll. Der Verweis auf eine zukünftige Behandlung in III 3 zielt also nicht auf VII/VIII, s. Bd. 2, zu 1276 a 31. ‚Umfang und Ausdehnung' (*πλήθει καὶ μεγέθει*), so auch 6, 1327 b 3. Für solche Dopplungen vgl. *πῶς καὶ τίνα τρόπον* 1326 b 35; Poet. 1, 1447 a 17 *ἑτέρως καὶ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον*, vgl. Newman z.St.- „so groß ... dass." Auch hier wird die Größe nach der Funktion bestimmt, s.u. zu 1327 a 4; o. zu 4, 1326 a 12 bei der Bürgerzahl.

„(soll es) ... (sein)." Nach Susemihl hängt der Akkusativ *τοσαύτην* noch von „preisen" ab, aber die durch die Größe gegebenen Möglichkeiten sind Ar.' eigene Angabe, über deren Akzeptierung er sich nicht einmal sicher ist, keineswegs preisen dies alle.

20, 32 (b 31) „Bewohner." Dies ist ungenau (wie u. 1327 a 1, s.o. zu 2, 1324 a 23), denn nur die Bürger sind gemeint, da nur sie in Muße leben (*σχολάζοντας*) können - die Abgrenzung, wer Bürger ist, beruht auf der Möglichkeit, ein Leben der Muße zu führen, s.u. 9, 1328 b 41 und Anm.

„zugleich freigebig und mit maßvoller Selbstbeherrschung leben können." Ar. ist hier vielleicht von Plat. Kriti. 112 c 3 beeinflusst: *τὸ μέσον ὑπερηφανίας καὶ ἀνελευθερίας μεταδιώκοντες* (vgl. Ar. Rhet. II 14, 1390 b 1 bei der Gegenüberstellung von Altersgruppen). Die hier genannten zwei Charakterhaltungen auch Pol. II 5, 1263 b 9ff. (s.zu b 8), wo aber ‚maßvoll' für die Beziehungen zu Frauen gilt, während nur freigebig auf Besitz bezogen wird (es geht nicht um ‚Freiheit', contra Kraut 1997, 87); dagegen präzisiert Ar. in II 6, 1265 a 29ff. die Begrenzung des Umfangs des Besitzes nach Plat. Leg. (V 737 d: in der Weise, dass er ein maßvolles Leben ermöglicht, s. Bd. 2, zu 1265 a 30 und a 33), indem er hinzufügt, dass er ermöglichen soll, freigebig zu leben. Man muss betonen, dass *beide* Haltungen verwirklicht werden müssen (vgl. ‚zugleich' 1326 b 31), wobei sich maßvoll auf die Einschränkung *eigener* Begierden, freigebig auf die Haltung *gegenüber anderen* bezieht (s.o. 136). Die von Ar. hier empfohlene Verbindung der Qualitäten ist nicht die einer *Mitte*, vielmehr halten ‚freigebig' und ‚maßvoll' eine *Balance* verschiedener Charakterqualitäten in einer Weise, wie Ar. das in den Ethiken nicht ausführt, s. insgesamt Bd. 2, zu II 6, 1265 a 33.- In II 6, 1265 a 31-34

assoziiert Ar. mit platon. ‚maßvoll' (zu dessen Betonung vgl. R e p. III 416 d 7f.; V 466 b 6) angespannte, bescheidene Verhältnisse - mit Recht, vgl. K r i t i. 110 d 1f. über den Staat der R e p.; vgl. L e g. VII 806 d 7-e 2: die notwendigen Dinge sind maßvoll bereitgestellt, sodass die Bürger in geordneten Verhältnissen leben können, s. auch u. zu 1326 b 37; o. zu 4, 1326 b 23 (für diese und weitere Übereinstimmungen zwischen P o l. II und VII s.o. Bd. 2, S. 104). Für Ar. ist Plat.'s Festlegung zu einseitig, ihr fehlt die altruistische Komponente.

20, 34 (b 32) „bestimmen" (ὅρος). S.u. zu 1327 a 6.

20, 35 (b 33) „muss später genauer untersucht werden." Ähnliche Ankündigung E N II 7, 1107 b 14-16. Diese Ankündigung kann sich nicht auf P o l. I 8-11 beziehen, da Ar. dort nicht von Freigebigkeit und maßvoller Selbstbeherrschung spricht und eher den *Erwerb* als *Gebrauch* von Besitz behandelt. Außerdem geht es dort nicht um die Lösung des Streites um die beiden Extreme der Lebensführung, sondern nur das der Übertreibung. Göttling 430 hatte dies auf die Ökonomik bezogen (Prélot 70 setzt den Verweis auf „dans l' *Economique*" in den Text). Spengel 1847, 8 Anm. 11 (auf S. 10) verwirft Göttlings Vorschlag und bezieht den Verweis auf P o l. VII 7 und 15, wo aber Ar. diese Klarstellung nicht vornimmt. Diese Behandlung ist nicht erhalten, s.u. zu 9, 1329 a 18; o. 108 Anm. 2.

„Gebrauch machen." S. II 5, 1263 b 13; Bd. 2, zu 6, 1265 a 35. Freigebigkeit hat es mit dem *Gebrauch* von Geldmitteln zu tun: E N IV 1, 1120 a 5-9.

20, 38 (b 36) „Streitpunkte". S.o. zu VII 1, 1323 a 34; Begründung einer Untersuchung damit, dass das Thema umstritten ist, auch E N X 1, 1172 a 26f., s.o. 91.

20, 38 (b 37) „Extremen." Vgl. bei der Erörterung des Besitzumfangs II 7, 1266 b 24-26; bei der Gegenüberstellung der Altersgruppen R h e t. II 14, 1390 b 1. Die Übertreibungen zu beiden Extremen hin sind Verletzungen nur von maßvoller Selbstbeherrschung und der Mitte, die diese darstellt (vgl. schon II 7, 1266 b 24-26). Die Vorstellung der Mitte fehlt sonst in P o l. VII, s.o. 192, Vorbem. zu VII 1; u. zu 7, 1327 b 29.

„treiben" (ἕλκω). In diesem Zusammenhang vgl. V 9, 1309 b 22; Plat. P h d r. 238 a 1; L e g. X 890 a 7.

„Kärglichkeit - verwöhnter Luxus." Diese Gegenüberstellung (vgl. schon II 7, 1266 b 24-26) könnte auf Xen. M e m. I 6, 10 zurückgehen: Sokrates gibt Antiphons Verständnis von Glück als verwöhnten Luxus wieder, während er es als göttlich ansieht, dass man nichts brauche. Der Geegnsatz zeigte sich in Sparta, wo der Lebenswandel der Ephoren allzu (λίαν) zügellos war, während bei den anderen Bürgern die Übertreibung (ὑπερβάλλει) eher auf zu große Härte ging: Ar. II 9, 1270 b 31-35.- Xen. S y m p. 4, 37-44 lässt Antisthenes solche Bekenntnisse zur Bedürfnislosigkeit machen: „mögen die Söhne deiner Feinde in verwöhntem Luxus leben" (SSR V A 114); der Kyniker Krates von Theben verfasste ein Enkomion auf Linsen(suppe): SSR V H

66; er sah in sparsamer Einfachheit das Muster von Glück und Freiheit: SSR V H 9; er soll angeordnet haben, dass ein für seine Söhne hinterlegter Geldbetrag nicht an sie ausgezahlt werden sollte, wenn sie Philosophen würden, da diese nichts brauchten: *μηδενὸς γὰρ ἐκείνους δεήσεσθαι φιλοσοφοῦντας*: SSR V H 4; vgl. die Lebensbedingungen in Plat. Leg. V 746 a 4: ohne Gold; nach Polemon fr. 123 Gigante reicht aretē zum Glück, das keine körperlichen oder äußeren Güter braucht. Einfachheit des Lebens der Pythagoreer: Diod. X 7, 1. Kärglichkeit als Absicht des kretischen Gesetzgebers: Ar. II 10, 1272 a 22: ‚wenig Nahrung', vgl. Xen. Lac. 2, 5. Ar. bestreitet die Wahrscheinlichkeit eines völlig asketischen Lebens, nach E N III 14, 1119 a 5-11 gibt es keinen Menschen, der im Verlangen nach Vergnügen das Extrem des ‚zu wenig' (*ἐλλείπειν*) sucht, deswegen bleibe diese Haltung auch namenlos. Kritisch auch Isokr. 10, 8: Lügen haben solchen Fortschritt gemacht, dass manche sich unterstehen zu schreiben, das Leben von Bettlern sei erstrebenswerter als das aller anderen Menschen. Armut war bei Philosophen die nicht immer bewusst gesuchte, aber häufig unvermeidbare Lebenslage, vgl. Ar. I 11, 1259 a 9. Ar. hatte die Möglichkeit zu Freigebigkeit, die mehr als mäßigen Besitz voraussetzt, gegen Plat. eingeführt, um eine Balance zu ‚maßvoll' herzustellen (1326 b 31, s. Anm.).- Zum anderen Extrem, dem der Verweichlichung, vgl. Aristipp fr. 78 M; durch Besitz s. Plat. Leg. XI 919 b 8. Zur grenzenlosen Vermehrung des Besitzes vgl. Ar. VII 1, 1323 a 37f.; I 9, 1257 b 23ff., und die dadurch gesuchten Genüsse: 1258 a 2-8; ‚verwöhnter Luxus' (*τρυφή*) schon bei den Kindern der Reichen: IV 11, 1295 b 17, s. Bd. 3, Anm.; V 9, 1310 a 22f. Vgl. Perikles bei Thuk. II 42, 4. Ar. empfiehlt einen mittleren Besitzumfang hier nicht aus Erwägungen sozialen Friedens wie IV 11, 1295 b 3ff. Zum Besitz im besten Staat s.u. zu VII 8, 1328 b 10.- Gegensatz zu ‚Kärglichkeit' könnte auch übertriebene Erwartungen an äußere Ausstattung sein, wie sie Idealstaatsdenker formulierten: IV 1, 1288 b 39.

21, 1 (b 39) „Gestalt des Landes." Erörtert unter militärischem Gesichtspunkt: b 39-1327 a 7; Warentransport: 1327 a 7-10, beide Gesichtspunkte ähnlich dann 6, 1327 a 19.- Zur Betrachtung des Territoriums im Hinblick auf die Verteidigung, vgl. 6, 1327 a 21-25; 11, 1330 b 1-3, vgl. Ar. VI 7, 1321 a 8-13. Militärische Erwägungen sind bei der Bestimmung der Bedingungen des besten Staates wichtig, s.o. zu 4, 1326 a 22 „Hopliten." Plat. Leg. I 625 c 9ff.; VIII 834 b,c geht weiter als Ar., wenn er die für die Bodengestalt geeigneten Waffengattungen bespricht - im Falle des gebirgigen Kretas keine starke Kavallerie.

21, 2 (b 40) „in der Kriegsführung Erfahrenen." Ähnlich VI 7, 1321 a 16-21. Newman verweist auf Ain. Takt. Kap. 8 und 16, 16ff. Auch Xenophon könnte zu diesen Experten gerechnet werden, vgl. Hell. V 2, 4-7: man soll keinen Fluss durch die Stadt zulassen, da dessen Eindämmung es ermöglichte, die Stadt unter Wasser zu setzen und einzunehmen, vgl. Kyr. VII 5, 8ff.; Her. I 191. Militärische Ämter erfordern Erfahrung: Ar. VI 8, 1322 a 32-34.- Verweis auf die im besonderen Falle Kundigen": I 11, 1258 b 39ff., s.o. 94.

21, 3 (b 41) „Das Land soll den Feinden den Einfall erschweren." Vgl. Ain. Takt. 8, 1; 16, 16f. (zur Strategie für den Fall, dass Feinde leicht einfallen können vgl. 22, 15); Gebirge erschwerten den Feinden den Einfall nach Attika: Xen. M e m. III 5, 25; vgl. für Paphlagonien: A n. V 6, 7, oder Lakonien: H e l l. VI 5, 24; vgl. wie Thrasybul den Vorteil beschreibt, den das abschüssige Gelände seinen Truppen bietet: II 4, 15. Analyse des Territoriums des Gegners aus der Perspektive des Angreifers: Thuk. I 107, 3 *δύσοδος* (über Geraneia); Xen. K y r. II 4, 13; vgl. Dem. 9, 52; Polyb. IV 75, 2. Die gleiche Forderung stellt Ar. für die Stadtanlage: VII 11, 1330 b 26 und ironisch das Gegenteil: 1331 a 3-5.

„es leicht ... zu verlassen." Vgl. bei Stadt: 11, 1330 b 2, für militärische Maneuver. Plat. L e g. VI 761 a 3ff. will diese Bedingungen herstellen: durch Gräben und Anlagen soll man den Feinden alles schwer zugänglich (*δύσβατα*), den eigenen alles leicht begehbar (*εὔβατα*) machen, vgl. Ain. Takt. 16, 18.

21, 5 (1327 a 1) „Wie wir forderten." 4, 1326 b 24.- „Bevölkerung". S.o. zu 1326 b 31.

21, 6 (a 2) „Staatsgebiet." Vgl. III 3, s. Bd. 2, zu 1276 a 18; a 25.

21, 8 (a 3) „einer Stadt ihre Lage geben." Die Situation ist eindeutig die einer Neugründung, s.o. 293, Vorbem. Kap. 4; Anm. zu 1326 a 4; u. 11, 1330 b 27ff.- „Stadt." Vgl. 6, 1327 a 20; a 33; 10, 1330 a 15 u.ö. Zu den Bedeutungen von polis (*πόλις*), s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 1, S. 173f.; Bd. 2, zu III 1, 1274 b 39.

21, 9 (a 4) „sowohl zum Meer als auch zum Staatsgebiet hin günstig gelegen sein." S.u. VII 11, 1330 a 34-36; Anm. zu 6, 1327 a 11. Athen erfüllte diese Erwartung: Xen. P o r. 1, 7, dagegen nicht Sparta. Was ‚günstig zum Meer hin' bedeutet, erklärt Ar. VII 6, 1327 a 32-35: Nähe zum Hafen, aber gegen die damit verbundenen negativen Einflüsse geschützt, vgl. 12, 1331 b 2-4 zusätzliche Gesichtspunkte Kap. 11.

‚Staatsgebiet', genauer: Umland, Hinterland, s.o. zu 4, 1326 a 7, vgl. II 5, 1263 a 37. Land (*χώρα*) gegenübergestellt der Stadt (*πόλις*): VII 12, 1331 b 14; VI 4, 1319 a 32; Plat. L e g. IV 704 b 4-c 1; V 745 b 3-c 2; VI 758 d 10f.; 760 a 6-b 3; Dem. 18, 204; in militärischer Hinsicht: Ain. Takt. Prooem. 1; 8, 2; 15, 9f.; 16, 16f., vgl. E. Kirsten, Möglichkeiten und Aufgaben der historischen Geographie des Altertums in der Gegenwart, in E. Olshausen (Hrsg.), Geographica Historica Bd. 4, 1987, 19 mit Anm. 54 (S. 43); Hansen CPCActs 4, 1997, 17-20.

Wenn die Stadt gegenüber dem Staatsgebiet ungünstig gelegen ist, kann das zu politischen Unruhen führen: Ar. V 3, 1303 b 7ff. Bei Plat. L e g. V 745 b 3f. soll die Stadt möglichst in der Mitte des Landes angelegt sein - Ar. ersetzt die exakte Angabe der Bedingungen der Lage durch die gewünschte Funktion, vgl. u. VII 12, 1331 b 1-4.

21, 11 (a 5) „schon genannt." 1326 b 41 (*εὐέξοδος*), denn hier 1327 a 6 ist *ἐκβοήθεια* Verlassen, Ausrücken (vgl. Xen. K y r. I 4, 18).

21, 10 (a 6) „genauere Bestimmung" (ὅρος). Vgl. 1326 b 32; 4, 1326 a 35; zur Sache vgl. II 6, 1265 a 28ff.

„muss sie zu allen Landesteilen gleichmäßig leicht Zugang haben" (κοινὴν εἶναι τῶν τόπων ἁπάντων). Diese Bestimmung ist in der Zusammenfassung u. 11, 1330 a 34f. eingeschlossen. Soll die Lage der Stadt für Maßnahmen zur Verteidigung gleichmäßig leichten Zugang zu allen Landesteilen erlauben (vgl. Welldon „the city must ... command easy communication with all points in the country", ähnlich Susemihl-Hicks, Bonitz 399 a 26-28), oder soll sie von allen Landesteilen gleichmäßig leicht erreichbar sein (Gigon; Schwarz)? Sachlich ist dies kaum ein Unterschied, aber die erste Auffassung ist vorzuziehen: das Land wird angegriffen und jedes Gebiet muss von dem volkreichsten Ort her, der Stadt, für die Verteidigung leicht zugänglich sein, vgl. 10, 1330 a 17-23. Die Wiederaufnahme dieses Gedankens 11, 1330 b 2, wonach *die Stadt* den eigenen Leuten leichten Auszug ermöglichen soll, stützt diese Deutung.

21, 13 (a 7) „Zufuhr." Hier von Produkten des eigenen Landes zur Stadt - dies ist noch Teil der Erörterung der Lage der Stadt. U. 6, 1327 a 25-40 behandelt Ar. den Außenhandel.

21, 13 (a 8) „Holz", περὶ ξύλα ὕλη, ein umständlicher Ausdruck, vgl. I 8, 1256 b 14 γάλακτος φύσις.- Holz bei der Betrachtung der natürlichen Ressourcen von Staaten s. Plat. Leg. IV 704 c 8; 705 c ff.; Kriti. 111 c 3; 114 e 6; 118 b 7; sein Transport: 118 d 8.

21, 14 „seine Produktion" (ἐργασία). Wie z.B. die von Gold, wofür Thukydides in Thrakien die Rechte besaß: Thuk. IV 105, 1.

Kapitel 6

Ar. behandelt in diesem Kap. die Nutzung des Meeres unter zwei Gesichtspunkten, die schon in Kap. 5 (1326 b 39ff.) bei der Erörterung des Landes berücksichtigt waren: dem militärischen Vorteil und der Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern, hier Handel. Er beginnt mit dem Hinweis auf den Streit über damit verbundene politische Auswirkungen: in je eigener Weise kann die Nutzung des Meeres zum Handel oder durch eine Seestreitmacht zur Ausweitung der Bürgerzahl führen (1327 a 15; b 7-15). Nach eher allgemein gehaltenen Äußerungen über die Vorteile der Nutzung des Meeres für die Versorgung mit lebensnotwendigen Gütern und die Sicherheit (a 18-a 25) erörtert Ar. detaillierter die Probleme, die mit dem Seehandel aufkommen, und dann ihre Lösung (a 25-a 40) und geht genauso bei der militärischen Nutzung des Meeres durch eine Kriegsflotte vor (a 40-b 15). Sofern hier die Auswirkung der Nutzung des Meeres auf die Größe der Bürgerschaft und die Qualität der politischen Verhältnisse angesprochen wird (1327 a 11-18), bildet dies eine Ergänzung zu Kap. 4. In einer für dieses Buch (s.u. zu 1327 a 18) typischen Denkweise legt Ar. dar, dass man die Vorteile von Handel und Flotte nutzen kann, ohne ihre Nachteile in Kauf nehmen zu müssen (1327 a 18-20; a 36-40): Handel sei eine Notwendigkeit; eine Kriegsflotte biete eine zusätzliche Chance, Angriffe siegreich zu bestehen.

Viele Vorstellungen dieses Kap.s waren von Plat. vorweggenommen: in L e g. IV hatte er die Behandlung der konkreten Maßnahmen zur Gründung der Stadt mit der Erörterung ihrer Entfernung vom Meer begonnen (704 b 4ff.), wobei er die Auswirkung der Lage der Stadt im Verhältnis zum Meer und von Handel auf den Erwerb von aretē (704 d; 705 b; 707 d), auf die Beziehungen unter den Bürgern (705 a) und die Qualität der politischen Verhältnisse (707 d 1) darstellte. Plat. wollte, dass sein Magnesia ohne eine Kriegsflotte auskommen sollte (Morrow 1960, 158), und er stützte diese Auffassung, indem er weit in die Vergangenheit zurückgriff: er pries die Tapferkeit der Athener, die zur Zeit der Seeherrschaft des Minos zu Lande kämpften und sich nicht die Maneuver von Schiffen, sich zurückzuziehen und wieder anzugreifen, zum Vorbild kriegerischen Handelns machten (706 b ff.). Er verglich die Auswirkungen der Schlachten der Perserkriege: für den athenischen Fremden markierten die Siege von Marathon und Plataiai Beginn und Ende des Krieges und haben vor allem die Griechen besser gemacht. Diese Schlachten verdienten daher den Vorzug vor den Seeschlachten bei Salamis und Artemision, denen man diese positive Wirkung nicht zuschreiben kann (707 c,d). Im Gegenteil, bei einem Seesieg erhielten nicht die Besten Ehren und das beeinflusste die Verfassung negativ (707 a,b). Vgl. J. Luccioni, Platon et la mer, REA 61 (1959) 15-47, bes. 39ff; A. Momigliano, Sea-Power in Greek Thought, jetzt in: Secondo Contributo alla Storia degli Studi Classici, Rom 1960, 57-67 (zu Ar.: 63-67: seine Position wurde im Hellenismus

übernommen, das gegenüber Plat. abgeschwächte Vorurteil gegen der Seemacht beruht auf besseren historischen Kenntnissen).

Ar. ist von solchen Skrupeln fast überhaupt nicht geplagt. Als Realist erkennt er die Notwendigkeit einer Kriegsflotte an, wobei er ihren defensiven Charakter betont (1327 a 18–25). Aber er qualifiziert ihre Befürwortung, indem er für sie eine Größe empfiehlt, die der außenpolitischen Rolle des Staates entspricht (b 3–6). Einen möglichen negativen Einfluss einer Flotte sieht er nicht wie Plat. (s.o) oder Isokr. 8, 102 auf den *Charakter* der Bürger, sondern nur im Hinblick auf die Ausweitung ihrer *Zahl*. Ar. setzt damit den auch sonst angesprochenen Zusammenhang von Flotte und Demokratie voraus (s.u. zu 1327 b 7). Mit seinen Bemerkungen über die große Bürgerzahl, die sich gewöhnlich im Gefolge einer starken Flotte findet, deutet er die Möglichkeit an, dass der von ihm vorgeschlagene Staat einem Druck zur Änderung der Verfassung in Richtung auf einen stärker demokratischen Charakter ausgesetzt sein könnte. Nach [Xen.] Ath. Pol. 1, 2 beruht die Macht Athens auf seiner Flotte, die vom Demos bemannt wird; dieser kann daher mit Recht politische Mitwirkung beanspruchen. Einer solchen Argumentation hält Ar. entgegen, dass nicht die Flottenmannschaften die Erfolge für sich beanspruchen können, sondern die Seesoldaten, die die Seeoperationen leiten. Sie bestehen aus Freien und gehören zu den Landtruppen, d.h. Hopliten (s.o. zu 4, 1326 a 22). Den Schiffsmannschaften muss man dagegen Bürgerrechte vorenthalten. Zur Flotte in Athen s. Bleicken 127–140; insgesamt Ch. G. Starr, The influence of sea power on ancient history, Oxford 1989.

Ar. empfiehlt auch Seehandel - zur Versorgung mit notwendigen Gütern, aber nicht als Quelle staatlicher Einnahmen, auch diese Befürwortung ist also qualifiziert - Xen. macht Por. 1, 6f. solche Einschränkungen nicht.

21, 16 (1327 a 13) "uneinig." Vgl. den Beginn der Erörterung 5, 1326 b 36; o. zu 1, 1323 a 34.– „sich einer guten gesetzlichen Ordnung erfreuen" (*εὐνομούμεναι*). Vgl. 4, 1326 a 26 (und Anm.) über den Staat, der wohl geführt wird (*καλῶς πολιτεύεσθαι*), s.u. zu 1327 a 17.

21, 18 (a 11) „das Meer zu nutzen" (*πρὸς τὴν θάλατταν κοινωνία*). Dies setzt nicht 5, 1327 a 4 „zum Meer ... hin günstig gelegen" fort, anders Barthélemy St.-Hilaire, der übersetzt: „cevoisinage de la mer", vgl. Susemihl: „Verbindung mit der See", die eigentliche Frage ist vielmehr, ob man überhaupt Seefahrt betreiben, d.h. das Meer aktiv nutzen (*χρῆσθαι* a 16) soll. Die Frage, wie die Stadt zum Meer *gelegen* sein soll, ist demgegenüber untergeordnet. *κοινωνία* ist benutzt wie das entsprechende Verb für *aktives* Musikausüben: VIII 6, 1340 b 24 oder *μετέχειν* hier 1327 a 19 und a 25.

„Aufenthalt einiger Fremder." Nach Diod. XIII 84, 3 sollen in Agrigentum 180000 Fremde 20000 Bürgern gegenübergestanden haben. Zur Vielfalt ihrer Stimmen s. Plat. Krit. 117 e 5–8. Zu den unwillkommenen Folgen s. Leg. IV 704 d 3–8: die Stadt erhält Vielzahl verschiedener und schlechter Charaktere; XII 949 e 7ff.: Streben nach Neuerungen setzt ein (vgl. 953 a 1)

und schadet einer gesetzlichen Ordnung, vgl. Plut. Mor. 297 f (Epidamnos); nach Diod. XIII 76, 2 war der Spartaner Kallikratidas noch unverdorben, da er nicht fremde Eigenarten kennengelernt hatte; Pausanias nahm dagegen persische Gebräuche an: Thuk. I 130, 1; 132, 2. Xen. Por. Kap. 2 sah keine dieser Gefahren im Aufenthalt einer großen Zahl von Metöken in Athen.

Diese Abgrenzung von Bürgern und Fremden ist nicht nur konservativen Staatsentwürfen eigentümlich, sondern charakterisiert die klassische griechische polis überhaupt, vgl. H. Brandt, Panhellenismus, Partikularismus und Xenophobie. Fremde in griechischen Poleis der klassischen Zeit, Eos 80, 1992, 191-202 (teilweise als Korrektur von I. Weiler, Fremde als stigmatisierte Randgruppen in Gesellschaftssystemen der Alten Welt, Klio 71, 1989, 51-59). Brandt, 198-200, modifiziert die - auch hier von Ar. zum Ausdruck gebrachte - Auffassung, dass gerade Handelsmetropolen Fremde anzogen, dies traf vielmehr auch für einige Agrarstaaten (wie Argos) zu. Komplizierter als die politische Einstellung zu Fremden ist die geistige, vgl. W. Speyer, Die Griechen und die Fremdvölker: Kulturbegegnungen und Wege zur gegenseitigen Verständigung, Eos 77, 1989, 17-29.

Die andere Seite der Medaille beschreibt [Xen.] Ath. 2, 7: die Athener, die wegen der Herrschaft zur See überall mit Fremden verkehren, lernen dort viel Neues, z.B. was für Speisen anderswo gut schmecken.

21, 20 (a 15) „das starke Anwachsen der Zahl der Bewohner sei der guten gesetzlichen Ordnung abträglich." Große Zahl der Bewohner (*πολυανθρωπία*) s.o. zu 4, 1326 a 6; bestimmter: ‚Bürgerzahl' u. 1327 b 7, s. dort Anm. für die politischen Auswirkungen.- „gute gesetzliche Ordnung" (*καλῶς πολιτεύεσθαι*). So 2, 1325 a 1 über den glücklichen Staat; 4, 1326 a 27 über den mit einer guten gesetzlichen Ordnung, s.o. zu 1327 a 12. Hier wohl nach Plat. Leg. XII 950 a 2: die Einführung neuer Sitten durch Fremde schadet *εὖ πολιτευομένοις*.

21, 23 (a 17) „Händler" (*ἔμποροι*). S. Bd. 1, zu I 9, 1257 b 2: Fernhändler, nicht lokale Händler auf dem Markt (*ἀγοραῖοι*): VII 9, 1328 b 39, vgl. Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 4.- Zur radikaleren politischen Einstellung der Athener im Piräus s. Bd. 3, zu V 3, 1303 b 10 „in Athen ..."

21, 25 (a 18) „Wenn man nur diese Folgen vermeiden kann." Ein aristot. Kompromiss: die Vorteile nutzen und Vorkehrungen gegen die Nachteile treffen, vgl. u. a 36-40; b 7-15; vgl. 11, 1330 b 27-30; 1331 a 7-10.

21, 26 (a 19) „für ... die reichliche Versorgung mit lebensnotwendigen Dingen." [Xen.] Ath. bes. Kap. 2 hat allein die Vorteile der Benutzung - und Beherrschung - des Meeres für die Versorgung Athens herausgestellt; nach Xen. Por. 1, 7 verdankt Athen jedoch das reichliche Warenangebot sowohl dem Handel zu Land wie zur See. Umgekehrt Olynth, welches abgeschnitten war, sodass es weder auf dem Landwege noch zur See Getreide empfangen konnte: Hell. V 3, 26.- Generell zur Versorgung der Bürger s.u. VII 10, 1330 a 2.

21, 27 (a 20) „Stadt." S.o. zu 5, 1327 a 3.

21, 28 (a 21) „sich in Kriegen behaupten." ‚Kriegen' (πολέμους) ist Konj. von Sylburg für einhellig überliefertes πολεμίους, die Konj. wird gestützt durch II 7, 1267 a 27 πόλεμον ὑπενεγκεῖν und 9, 1270 a 33 (Newman).

„leicht ... verteidigt werden können." Vgl. beim Land VII 5, 1327 a 3.

21, 30 (a 22) „sowohl zu Land wie zu Wasser." S.u. b 2. Die Lage von Sestos erforderte, dass man Schiffe und Fußsoldaten zu seiner Einschließung benötigte: Xen. Hell. IV 8, 5 - wer als Angreifer nur die eine Truppengattung besaß, erlaubte den Bürgern von Sestos mit der anderen ‚erfolgreich zu sein'. Diese Vorbereitung für einen Kampf zu Land wie zu Wasser wird stolz vorausgesetzt, nicht zur Verteidigung, sondern Eroberung, bei Thuk. II 41, 4 *πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι*. [Xen.] Ath. bes. Kap. 2 hat dagegen allein die Vorteile der Benutzung - und Beherrschung - des Meeres herausgestellt.

21, 31 (a 23) „es ihnen verwehrt ist, ... den Angreifern Schaden zuzufügen." Newman, der zu Recht an πρὸς (secl. Argyrius) festhält, versteht *εὐβοηθήτους εἶναι* (a 21) als Subjekt von *δυνατόν* (*ἐστιν*), aber dann würde hier unnötigerweise jener Gedanke wiederholt. Als Subjekt von *δυνατόν* (*ἐστιν*) ist in einer Art Prolepsis das mit Präposition verbundene Nomen, hier der vorausgehende substantivierte Infinitiv (*βλάψαι*), zu verstehen, vgl. mutatis mutandis a 11; a 40; b 18.

21, 33 (a 24) „wenigstens auf eine Weise erfolgreich zu sein, wenn ihnen beide Möglichkeiten offenstehen." Newman vergl. Thuk. V 82, 5. Vgl. mutatis mutandis Xen. Kyr. IV 3, 14ff.: Vorteil des Gebrauchs von Infantrie und Kavallerie, vgl. auch hier Ar. VII 11, 1331 a 7-10: Möglichkeit, die Verteidigungsmauern zu benutzen oder nicht zu benutzen.

21, 35 (a 25) „unumgänglich, (Produkte), die sch bei den Bewohnern selber nicht finden, einzuführen und die Überschüsse der eigenen Erzeugnisse auszuführen." Nach Isokr. 4, 42 machte der Piräus dies möglich. Fast wörtlich Cic. De rep. II 5, 10 *quo posset urbs et accipere a mari quo egeret, et reddere quo redundaret* ..., vgl. schon II 4, 9. Danach erfreut sich Ar.' bester Staat in materieller Hinsicht nicht vollständiger Autarkie, s.o. zu VII 5, 1326 b 28. Thuk. II 38, 2 spricht stolz davon, dass die Athener die Produkte der ganzen Erde erhalten und genießen, vgl. [Xen.] Ath. 2, 12, vgl. schon 2, 6; Xen. Por. 1, 7. Selbst das Ägypten des Busiris, das doch die meisten Produkte in der größten Vielfalt hervorbrachte, exportierte Überschüsse und importierte benötigte Güter (*τῇ δὲ τῶν περιόντων διαθέσει καὶ τῇ τῶν ἐλλειπόντων κομιδῇ*, Isokr. 11, 12-14). Ephoros pries die Lage Böotiens, die Zugang zum Transport von Gütern von drei Meeren aus ermöglichte: FGrHist 70 F 119. Schon für seinen ersten und primitiven Staat erwähnt Plat. Rep. II 371 d 6 Händler, die Produkte anderer Länder einführten (vgl. Ar. IV 4, 1291 a 14-16); nach Plat. Leg. IV 705 b soll das Land, das zwar alles, aber dies nur in bescheidener Menge hervorbringt, Handel unnötig machen (s.o. zu 5, 1326 b 28). Der Außenhandel in bestimmten Waren wurde auf gesetzlicher Grundlage von militärischen Beamten beaufsichtigt: VIII 847 d.

21, 37 (a 27) „für die eigenen (Bedürfnisse) muss die Stadt Fernhandel treiben." Vgl. zum Handel mit lebensnotwendigen Dingen, der noch nicht naturwidrig war, da er Mangel abhalf: Ar. I 9, 1257 a 14-34, s. Bd. 1, zu a 15 und a 19, a 30, a 31.

21, 39 (a 29) „wegen der Einnahmen." Einen Handelsplatz wegen Einnahmen einrichten: vgl. Thuk. I 13, 5; vgl. die Einnahmen (ebenfalls *πρόσοδοι*), die Olynth von seinen Häfen und Handelsplätzen hatte: Xen. H e l l. V 2, 16, vgl. P o r. 3, 5f,; Steuer von 2% im Piräus: Andok. M y s t. 133; Dem. 35, 29f. Isokr. 4, 42 schreibt Theseus die Einrichtung eines solchen Handelsplatzes in Athen zu, um benötigte Güter gegen Überschüsse einzuhandeln. M.H. Hansen, Emporion. A Study of the Use and Meaning of the Term in the Archaic and Classical Periods, Historia ES 117, 1997, 83-105. Ein Emporion im Piräus: A t h. P o l. 51, 4; Grenzsteine: IG I^2 887 a.b.; R. Garland, The Piraeus, Ithaca-New York 1987, 83-95; 152f.; K.-V. von Eickstedt, Beiträge zur Topographie des antiken Piräus, Athen 1991, 62-68 (Anm. 264-266 zu Einnahmen aus Zöllen).- ‚Einnahmen' eines Staates: Ar. I 11, 1259 a 34 - dagegen geht es 1258 b 21-25 um den Gewinn des Händlers. Plat. L e g. IV 705 b spricht vom verderblichen Einfluss der Bereicherung, den Handel (nicht speziell allgemeiner Warenumschlagplatz) auf die Charaktere hat. Finanzmittel des Staates erwähnt Ar. nicht, s.u. zu 9, 1329 a 18.

22, 3 (a 32) „wir ... beobachten." S.o. zu 4, 1326 a 28.

„das Umland und die Stadt." Vgl. bei Regelungen zum Einzelhandel Plat. L e g. VIII 847 d 7ff. Ar. gebraucht den Plural *χώραις*, *πόλεσιν*, weil er sich auf eine Mehrzahl von Beispielen bezieht: Kühner-Gerth I 19 Anm. 3; Classen-Steup zu Thuk. I 7 *περιουσίας*. Hansen CPCActs 4, 1997, 69 Anm. 80 deutet *χώρα* als ‚country' bzw. ‚state'; dies ist möglich, vgl. Ar. III 14, 1284 b 38f., aber warum sollte Ar. sie erwähnen, wo er von der Lage des Hafens *zur Stadt* (*πρὸς τὴν πόλιν*, 1327 a 33) spricht? Diese ‚country' *hat* also eine polis, ist damit nicht ein Flächenstaat *ohne* städtisches Zentrum.

22, 4 (a 33) „Hafenstädte." Die erste Erklärung von *ἐπίνειον* bei Suda ist *πόλισμα παραθαλάσσιον*. Die Hafenstadt (*ἐπίνειον*) Skandeia auf der Insel Kythera (Paus. III 23, 1) nennt Thuk. IV 54, 1 *πόλις*. Dieses ‚Stadtgebiet' des Hafens (s.u. zu b 16) nimmt nicht das Areal der nicht-kommerziellen Stadt (*ἄστυ* 1327 a 34) ein - zum Gebrauch von *ἄστυ* für „urban centres" s. Hansen CPCActs 4, 1997, 58-60. Mekyberna war der Hafen von Olynth, 20 Stadien, etwa 4 km, von der Stadt entfernt (Lenk, RE Suppl. VI 291); Nisaia war der Hafen (*ἐπίνειον*) von Megara (Hellanikos FGrHist 4 F 75).

Zur ‚Natur' des Landes in ähnlichem Zusammenhang vgl. Plat. K r i t i. 111 e; L e g. I 625 c 10; IV 704 c 10; 705 c 7; 707 d 2; VIII 834 c 3, vgl. Her. II 5, 2; Hippokr. A ë r. 24, 8; Xen. P o r. 1, 2; Isokr. 11, 14; Strab. V 3, 8; militärisch: Dem. 9, 52, s. diesen Komm. zu II 10, 1271 b 33. Diese Bemerkung präzisiert die allgemeine Feststellung von VII 5, 1327 a 3f., dass die Stadt zum Meer hin günstig gelegen sei solle. Zur Formulierung vergl. Schwarz Diod. XIII 85, 4.

22, 6 (a 34) „weder nehmen sie das gleiche Stadtgebiet ein noch liegen sie allzu weit von ihm enfernt." Das traf z.B. auf den Piräus zu (Kolb 114 nimmt an, dass für Ar. Athen hierin das Vorbild war) und in weit größerem Maße auf Sparta im Verhältnis zu seinem Hafen Gytheion. Die Stadt Apollonia (nahe Epidamnus), die sich in besonderen Maße einer wohlgesetzlichen Ordnung erfreute (s.o. zu 4, 1326 a 26), war sechzig Stadien vom Meer entfernt: Strabo VII 5, 8; die Entfernung zwischen Priene, neugegründet 353/2, und seinem Hafen Naulochos betrug etwa 6 km (Hoepfner-Schwandner 1994, 193); die Hafenstadt (ἐπίνειον) Skandeia war von der höher gelegenen Stadt Kythera 10 Stadien entfernt (Paus. III 23, 1); in Metapont war der Hafen „mehrere Kilometer" von der Stadt entfernt: Kolb 109, im ca. 580 gegründeten Akragas 2 bis 3 km (Kolb 110); vgl. Kolophon im Verhältnis zum Hafen Notion: Ar. V 3, 1303 b 10 und Anm. Lokalisierung der Wohnsiedlung entfernt vom Hafen in den chalkidischen Gründungen von Kyme, Naxos und Rhegion wohl aus Sicherheitsgründen: Kolb 104. Dagegen wurden wegen der zunehmenden Sicherheit um 600 Siedlungen von der Anhöhe zum Hafen verlegt, z.B. Zagora auf Andros und Emporio auf Chios: Kolb 70-72. Für die zu gründende Vogelstadt fragt der Wiedehopf, ob sie am Meer gelegen sei: Aristoph. A v. 144ff.- Plat. L e g. IV 704 d 8ff. hatte 80 Stadien für die Entfernung der Stadt vom Meer empfohlen (um ein unüberwindliches Hindernis zu schaffen, sodass der Erwerb von aretē von korrumpierenden Einflüssen freigehalten werden kann - danach Cic. D e r e p. II 3, 5-4, 8; in 11, 21 zitiert er Plat.), vgl. Rom nach Liv. V 54, 4. Dies wirkt noch nach in der arabischen Tradition der Ikhwān al-Ṣafā, vgl. M. Ghālib (Hrsg.), Rasā'il. Epistle on the way of the invitation (da'wa) to God, Bayrūt 1957, IV 172, 2-8. Anders als Plat. vermeidet Ar. eine genaue Angabe der räumlichen Distanz - vielleicht weil die jeweiligen Bedingungen berücksichtigt werden müssen: bei einem Terrain, das menschlichen Verkehr erschwert, mögen 20 Stadien ein größeres Hindernis darstellen als 100 Stadien auf einer Ebene. Auch in VII 4 vermied Ar. konkrete Zahlen für die Größe der Bürgerschaft, wie sie Hippodamos und Plat. in R e p. bzw. L e g. gegeben hatten, s. dort Vorbem. S. 292.- Umgekehrt stellt Theopompos FGrHist 115 F 62 bei Byzantion einen Zusammenhang zwischen Demokratie, Lage der Stadt bei (ἐπὶ) dem Emporion und Zuchtlosigkeit her.- Eine sachliche Parallele zur Trennung der auswärtigen Händler von den Bürgern gibt es bei Ar. in der Stadtanlage selber mit der Trennung des ‚freien' Marktes, auf dem nur die Bürger verkehren, von dem kommerziellen für die anderen Schichten: VII 12, 1331 a 30-37. In Herakleia (s.u. 1327 b 14) befand sich der Handelsmarkt außerhalb der Stadt: Xen. A n. VI 2, 8.

22, 7 (a 35) „Mauern." Es geht hier allein um die Sicherung des Hafens selber, wohl um zu zeigen, dass er nicht durch die *Mauern* der *Stadt* geschützt war. Kyllene, der Handels- und Kriegshafen von Elis (ἐπίνειον Thuk. I 30, 2, s.o. zu a 33), war von einer Mauer umgeben: Xen. H e l l. III 2, 30. Dagegen verweisen Susemihl-Hicks; Barker (er übersetzt τείχεσι „connecting walls");

Rhodes, CR 45, 1995, 461 auf Athens lange Mauern, die die Stadt mit dem Piräus verbanden, vorsichtiger Newman I 337: „perhaps (though this we are not distinctly told) linked like Athens by long walls to its port."

22, 8 (a 36) „Wenn somit ..." Zum aristot. Kompromiss s.o. zu a 18.– „ihre Nutzung." Die der Hafenstädte und Hafenanlagen. Zu ‚Nutzung' s.o. zu a 11.

22, 10 (a 38) „(Bewohner)." Der Plural, vgl. *φράζοντας* nach Kollektivsubjekt *πόλει*, genauso u. b 14, vgl. b 9 *αὐτοὺς* nach *ὄχλον*.

22, 12 (a 39) „wer miteinander verkehren darf und wer nicht." D.h. welche auswärtigen Händler mit welchen Bewohnern der Stadt verkehren dürfen - dies könnten entweder selber Händler oder bestimmte Beamte sein, vgl. Plat. L e g. XII 952 d 7-953 e, dem Vorbild dieses Abschnitts (vgl. Bd. 1, zu I 9, 1257 b 2) - bei Plat. bilden die Händler eine von vier Kategorien von Fremden, deren Bedingungen des Aufenthalts er jeweils besonders regelt, vgl. VIII 849 d über den Markt von Fremden. Xen. macht P o r. 2, 6f. nicht solche Einschränkungen.– „miteinander verkehren" (*ἐπιμίσγεσθαι*), vgl. Plat. L e g. XII 949 e 8 *ἐπιμειξία*.

22, 13 (a 40) „Seemacht" (*ναυτικὴ δύναμις*). Ausdruck wie VI 7, 1321 a 14. Zur Bedeutung der Seemacht, vgl. Thuk. I 13ff., s.o. Vorbem. Eine entsprechende Behandlung der Landmacht findet sich bei Ar. nicht, wohl weil ihm die Bedeutung der Hopliten als Bürgerarmee nicht umstritten schien, s.o. zu VII 4, 1326 a 22.

Die Wiederholungen von *ὑπάρχειν* (a 41; b 6; b 8; b 11; b 13; 9, 1329 a 19; a 22) scheinen stilistisch nachlässig, aber Kaibel 1893, 50: „gleichgiltige Worte fallen nicht ins Gewicht und werden kaum gehört."

22, 14 (b 1) „(die Truppen) müssen nicht nur zur Sicherheit der eigenen Bürger, sondern auch der einiger Nachbarn gefürchtet werden und in der Lage sein, militärischen Beistand ebenso zu Wasser wie zu Lande zu leisten." In diesem von Herausgebern als Parenthese gekennzeichneten Satz muss das Subjekt von ‚furchterregend' (*φοβερούς*) aus b 2 ‚militärischen Beistand *zu Lande wie zu Wasser*' leisten' entnommen werden, d.h. Ar. spricht zuerst von den Landtruppen, offensichtlich den Hopliten, und weitet dies dann auf die Flotte, sein Thema hier, aus. Verglichen mit II 6, 1265 a 26 *δεῖ φοβεροὺς εἶναι τοῖς πολεμίοις* und Ain. Takt. Prooem. 2 *φοβεροὺς τοῖς ἐναντίοις*; Ps.-Dem. 10, 69 *φοβερὸς πᾶσιν Ἕλλησι καὶ βαρβάροις*, liegt nahe, auch hier den Dativ nach *φοβεροὺς* als ‚furchterregend für ..', ‚jemanden einschüchternd' zu deuten. Tatsächlich begründet Ar. später die Notwendigkeit von Hopliten damit, dass sie sich zuerst Leuten im eigenen Staat, die sich nicht fügen wollen, und dann Feinden von außen entgegenstellen können müssen: 8, 1327 b 7, s. zu b 8. Aber das bezieht sich nur auf einige Unbotmäßige und es ist schon schwieriger, sich die gleiche Situation auch für die Flotte vorzustellen: wenn Bürger einen Aufstand anzuzetteln drohen, soll dann die Bürgerschaft in der Lage sein, sie mit Schiffen einzuschüchtern? Diese Deutung ist aber auch wegen der Form, in der die Objekte einander zugeordnet werden, unwahrscheinlich.

In *οὐ μόνον .. ἀλλὰ καὶ* (,nicht nur - sondern auch'), der rhetorischen Figur der Arsis (*ἄρσις*) vgl. Rehdantz Indices S. 8f., enthält das zweite Glied die betonte Alternative, auf die ausdrücklich aufmerksam gemacht wird (ignoriert von Jowett u.a.), vgl. VIII 3, 1337 b 31, und in verwandtem Zusammenhang Plat. Leg. VI 761 d 6-8 *τὸν αὐτῶν τόπον φυλάττειν, μὴ μόνον πολεμίων ἕνεκα ἀλλὰ καὶ τῶν φίλων φασκόντων εἶναι*. Aber, dass die eigenen Truppen bei anderen, dem Feind, Furcht erregen, ist doch die übliche Funktion von Truppen (vgl. Isokr. 7, 2) und brauchte nicht so herausgehoben zu werden, wie es bei der Auffassung, der Dativ nach *φοβεροὺς* bezeichne diejenigen, die eingeschüchtert werden sollen, zum Ausdruck käme. Und warum soll man nur einige *Nachbarn* einschüchtern? Griechische Städte wurden von Feinden, die weit entfernt wohnten, angegriffen: die Athener von der Persern, die Syrakusaner von den Athenern u.s.w. Schließlich wie verhalten sich ,einschüchtern' und ,helfen', die doch auf die gleichen Personen bezogen sind? Die Deutung des Dativs im Sinne von ,im Interesse von' („not in their own behalf alone ...“, Welldon S. 179, vgl. Congreve § 6; Barthélemy-St. Hilaire) beseitigt diese Schwierigkeiten: das Abschreckungspotential der Waffengattungen dient zu allererst der Sicherheit der eigenen Stadt, soll aber auch derjenigen einiger Nachbarn zugute kommen, derjenigen, denen man militärischen Beistand leisten würde, vgl. für beide Aspekte in der gleichen Anordnung wie bei Ar.: Plat. Leg. V 737 d 3 *ὁπόσοι τοὺς προσχώρους ἀδικοῦντάς τε αὐτοὺς ἀμύνασθαι δυνατοὶ καὶ γείτοσιν ἑαυτῶν ἀδικουμένοις βοηθῆσαι ... δύναιντ' ἄν*. Ar.' bester Staat greift nicht seine Nachbarn an (VII 2, 1324 b 24-28; 1325 a 3-5; 14, 1333 b 38ff.), einige Nachbarn werden in seine eigenen Sicherheitsplanungen einbezogen.

Camerarius und Lambinus wollten *καὶ φοβεροὺς εἶναι* nach *βοηθεῖν* umstellen (s. Susemihl 1879, I 406 Anm. 8), wodurch ,furchterregend' nicht mehr durch Objekte bestimmt ist (so übersetzt Saunders). Aber bei den Dativen mag Ar. schon hauptsächlich an das zweite Verb *βοηθεῖν* gedacht haben, vgl. Plut. Agis 11, 1 *τοὺς γέροντας ... δεόμενοι καὶ πείθοντες*; Kühner-Gerth II 602 Anm. 5.

Zur Abschreckung vgl. K.-W. Welwei, Si vis pacem, para bellum - eine Maxime römischer Politik, in: G. Binder-B. Effe (Hrsg.), Krieg und Frieden im Altertum, Trier 1989, 85-109.

22, 17 (b 3) „Zahl und Größe dieser Truppen." Dies ist das Gegenstück zur entsprechenden Behandlung der Vollbürger in 4, 1326 a 5ff.

22, 18 (b 4) „Lebensform des Staates." Teleologisch wird mit Rücksicht auf sie bestimmt, wie groß die Seemacht sein soll, vgl. entsprechend bei der Festlegung der Bürgerzahl o. 4, 1326 a 12. Zur ,Lebensform' des Staates s.o. zu 3, 1325 b 15.

22, 19 (b 5) „Leben einer Führungsmacht (*ἡγεμονικὸς βίος*). S.u. 14, 1333 b 41: führende Stellung zum Vorteil der Beherrschten; in 2, 1324 b 27 hatte Ar. die Möglichkeit gerechter Herrschaft über andere erwähnt. Ar. hat der durch eine solche Hegemonie hergestellten Zusammenfassung von Staaten

keinen staatlichen Charakter zugeschrieben und keinen Begriff dafür entwickelt: M. Gelzer, Gibt es eine klassische Form in der politischen Entwicklung? in: Kleine Schriften Bd. 3, Wiesbaden 1964, 6.- Für ἡγεμονικός s. Ammann 87f. „Leben politischer Aktivität" (πολιτικὸς βίος), hier für die Beziehungen *zwischen poleis* gebraucht, vgl. II 6, 1265 a 21f. (s. Bd. 2, Anm.); s.o. zu VII 2, 1324 a 40.

22, 20 (b 6) „eine für solche Aktionen angemessene Seemacht." Die Seemacht gehört zu den Voraussetzungen, die Freiheit sichern (vgl. IV 4, 1291 a 6–10), und diese müssen, wie ein Werkzeug, eine der Aufgabe entsprechende Größe haben: 1, 1323 b 7–10, s. zu b 7.

22, 22 (b 7) „großen Bürgerzahl, die mit einer in der Flotte dienenden Menge einherzugehen pflegt." ‚Bürgerzahl' (πολυανθρωπία), s.o. zu 4, 1326 a 6. Nach IV 12 muss man bei der Entscheidung über die angemessene Verfassung qualitative und quantitative Faktoren vergleichen, bei einem Überwiegen der *quantitativen* ist die Demokratie die angemessene Verfassung (1296 b 24–31). Ein starkes Anwachsen der Bürgerzahl, die sich nach VII 6 im Gefolge einer starken Flotte findet, würde zu einer Verfasungsänderung, die stärker demokratische Züge aufweist, führen, s. Bd. 2, zu III 15, 1286 b 7; Bd. 3, zu VI 5, 1320 a 17; Day-Chambers 1962, 25ff.

In II 12, 1274 a 12–15 und V 4, 1304 a 21–24 wird die Verschlimmerung der politischen Zustände unter dem Einfluss von Demagogen auf den Seesieg bei Salamis und das damit gewachsenes Selbstbewusstsein des Demos - nicht seine Zahl - zurückgeführt. Einer solchen Argumentation hält Ar. hier entgegen, dass die Flottenmannschaften nur eine untergeordnete Rolle in Seeschlachten wahrnehmen, während die Seesoldaten, die aus Freien bestehen und zu den Landtruppen gehören, die Seeoperationen kontrollieren - dazu das Urteil von Gomme zu Thuk. I 93, 6 (Bd. 1, 267): Ar. „shows little knowledge of his subject." Dieser Abschnitt reflektiert die Diskussion um den Wert einer Seemacht, die sich z.B. in Plat. L e g. IV findet (s.o. Vorbem.). Plat. gibt dort 707 c den Vorzug den Fußtruppen von Marathon und Plataiai, d.h. den Hopliten - ähnliche Gegenüberstellung Isokr. 8, 101f. In dem besten Staat des Hippodamos hatten die Hopliten die führende Stellung: Ar. II 8, 1267 b 32f.; 1268 a 18. Ar. verbindet aber dieses konservative Ideal (s.o. zu 4, 1326 a 22) mit der unsentimentalen Einsicht in die Notwendigkeit einer Seemacht (vgl. mutatis mutandis 11, 1330 b 32ff.). Auch hier meint er, die Vorteile einer Seemacht ausnutzen zu können, ohne ihre Nachteile in Kauf zu nehmen - anders als Isokr. 8, 102f. verbindet Ar. Seemacht nicht mit moralischen Schäden.

„Menge" (ὄχλος). Gleiche Bezeichnung V 4, 1304 a 22, s. Anm. Thuk. VI 20, 4: „Menge (ὄχλος), die die Trieren bemannen wird." Nach Ar. IV 4, 1291 b 21–24 ist es eine Gruppe des Demos, die in der Flotte dient, s. Bd. 3, zu b 21. Bemannung der Schiffe mit Staatssklaven: Xen. P o r. 4, 42, vgl. Schütrumpf 1982, 105 Anm. 35. Isokr. 8, 48 beklagt, dass man jetzt Fremde

als Hopliten und die Bürger als Ruderer einsetzt, während man früher die Trieren mit Fremden und Sklaven bemannte - dafür s. 8, 79.

22, 23 (b 9) „wirklicher Bestandteil." Vgl. o. 4, 1326 a 21 mit Anm.

22, 25 (b 10) „Seesoldaten ... gehören zu den Freien und bilden einen Teil der Landtruppen." In Athen wurden sie nur ausnahmsweise aus den Hopliten rekrutiert (Thuk. VIII 24, 2), in der Regel aus den Theten (dgl. VI 43, s. Gomme zu II 42 und zu II 13, 8) - Ar. an der vorliegenden Stelle „makes the opposite assumption" (Gomme-Andrewes-Dover zu VI 43); aber bei Xen. H e l l. VII 1, 12 sagt der Athener Kephisodot, dass wenigstens die Spartaner ‚vielleicht' Vollbürger als Seesoldaten aussenden würden. Normalerweise dienten zehn mit schweren Waffen ausgerüstete Seesoldaten auf jedem Schiff. „Seesoldaten" (‚marines': Santosuosso 83), vgl. Bleicken 133; 494.

Der Gegensatz ‚von Geburt frei - unfrei' wird in P o l. VII/VIII nur selten benutzt, um die soziale Struktur des besten Staates zu beschreiben; wenn Ar. von Freien spricht (vgl. 14, 1333 a 6-8; VIII 6, 1341 b 13; 7, 1342 a 19), dann eher zur Beschreibung der einem Stand zukommenden Tätigkeiten, s. Schütrumpf 1980, 37 Anm. 131 (Entsprechendes gilt für Banausen, s.u. zu VIII 2, 1337 b 7). Jedenfalls waren im 5. Jahrh. in Athen auch die Ruderer frei: [Xen.] A t h. 1, 2, so in der Mitte des 4. Jahrh.s: Isokr. 8, 48, wonach aber jetzt Sklaven als Hopliten dienen.

22, 24 (b 11) „Seeoperationen kontrollieren und leiten." ‚Seeoperationen' (*ναυτιλία*), vgl. III 4, 1276 b 26. D.h. die Seesoldaten, und nicht die Mannschaften, die dies beanspruchen (s.o. zu b 7), entscheiden über den Sieg. Anders [Xen.] A t h. 1, 2: Steuermänner, Ruderkommandeure, Untersteuermänner, Schiffsbaumeister u.a. bringen Macht für die Stadt.

„Periöken und Männer, die das Land bestellen." ‚und' ist epexegetisch, im Sinne von ‚das heißt' gebraucht, denn die Landarbeiter sollen Periöken (barbarischer Herkunft) sein: u. 9, 1329 a 26 (s. zu a 25); 10, 1330 a 25-29.- Diese als Schiffsbesatzung vgl. Xen. H e l l. VI 1, 11: Jason von Pherai kann die Schiffe mit Penesten (s.o. II 9, 1269 a 37 bemannen) - dieser und und weitere Belege bei Newman.- „Männer, die das Land bestellen." Nicht die von VI 4, 1318 b 9ff., die *Bürger* der besten *Demokratie* waren.

22, 29 (b 14) „Herakleia". D.i. Herakleia am Pontus (Weil 1960, 277), Stadt an der Südküste des Schwarzen Meeres (vgl. Ar. V 5, 1304 b 31 [s. Bd. 3 Anm.)]; 6, 1305 b 5; b 11; b 36 [s. Anm.]; 1306 a 37; a 39). Zur Großzahl der Schiffe in Herakleia s. Xen. A n. V 6, 10. S.M. Burstein, Outpost of Hellenism: The Emergence of Heraclea on the Black Sea, Berkeley 1976, 59; A. Bittner, Gesellschaft und Wirtschaft in Herakleia Pontike. Eine Polis zwischen Tyrannis und Selbstverwaltung; Bonn 1998; S. 9f. für die Verbindung zum Meer.- Weil 228 Anm. 138 hält es für möglich, dass Ar., der in P o l. VII kaum je auf historische Vorgänge verweist, hier der gleichen Art von Quellen folgte, wie Plat. L e g. VI 776 c 9f. über die versklavten Mariandyner (vgl. Poseidonios FGrHist 87 F 8), aber in der Mitte des 4. Jahrh.s v.

Chr. waren Verhältnisse u.a. in Herakleia auch für andere Aspekte bekannt, s.o. Bd. 3, 177 Anm. 3 zu Ain. Takt.

„*reichliche* Zahl von Schiffsmannschaften - Bürgerschaft von *bescheideneren* Umfang." Bei Xen. H e l l. VII 1, 12 sagt der Athener Kephisodot, dass wenigstens die Spartaner als Schiffsbesatzung nicht ihre Vollbürger (deren es nur wenige gab, vgl. Ar. II 9, 1270 a 29ff.), sondern Heloten oder Söldner einsetzen würden.- Auch dies ist ein Versuch des Ar., sich eigentlich gegenseitig ausschließende Regelungen zu vereinigen, s.o. zu a 18.

22, 30 (b 15) „Trieren." Schiffe mit drei Reihen von Rudern, vgl. IV 4, 1291 b 23, etwa 40 m lang, 3 bis 6 m weit, mit etwa 180 Ruderern, s. J.S. Morrison-J.F. Coates-N.B. Rankov, The Athenian Trireme: The history and reconstruction of an ancient Greek warship, Cambridge [2]2000. Ar. erwähnt nicht Schiffe mit vier bzw. fünf Reihen von Rudern, deren Bau von Dionysios I veranlasst wurde: Diod. XIV 42, 2.

„Bürgerschaft" (*πόλις*). S.u. b 18 „Bürger" (*πολιτικὸν πλῆθος*). S. Bd. 1, zu 1252 a 1, S. 173; u. 366 Vorbem. zu VII 9.

22, 32 (b 16) „Häfen". Ain. Takt. 8, 2 spricht von Häfen des Umlands und der polis.- „städtische Siedlungen" (*πόλεων*). Wohl die Hauptstadt und die des Hafens, s.o. zu a 33. Ein Handelsplatz (*ἐμπόριον*) wird polis genannt: Xen. A n. I 4, 6, vgl. Hansen CPCActs 5, 1998, 21; E. Meyer RE XV 1, 161 spricht von der ‚Hafenstadt' Nisaia (zu Megara); vgl. Hansen Historia ES 117, 1997, 100: „these ports (scil. Naulochos, Notion, Skandeia) were not just harbours ... they had developed into urban settlements and are attested as *poleis*".

22, 34 (b 19) „früher behandelt." 4, 1326 a 5-b 25.

Kapitel 7

Nach Abschluss der Behandlung der äußeren Bedingungen des Staates schließt Ar. die Erörterung der von Natur gegebenen Anlagen (φύσις) der zukünftigen Bürger an - Ausrüstung (χορηγία) und Natur nennt er auch sonst als die beiden Elemente der Voraussetzung von Glück (13, 1331 b 41f., s. Anm.) - entsprechend VII 1 sind sie die äußeren bzw. seelischen ‚Teile' des Glücks. In VII 7 spricht Ar. von den naturgegebenen Anlagen, die es erlauben, dass die jungen Männer vom Gesetzgeber leicht zu aretē erzogen werden (1327 b 36ff.). Der größere Zusammenhang dieser Diskussion von VII 7 wird erst in Kap. 13 und 15 (1334 b 6ff.) deutlich, wo Ar. für die Ausbildung der zukünftigen Bürger neben der Naturanlage noch Gewöhnung und Vernunft verlangt und dabei in einigen Fällen die Bedeutung der Natur geringer ansetzt (1332 a 38ff.). Zu dieser Bewertung mag beitragen, dass die Naturanlage, die man besitzt, nicht unserer Kontrolle unterliegt (E N X 10, 1179 b 21ff., vgl. Plat. L e g. VI 766 a 2), im Staat kann man allenfalls durch die Auswahl der Ehepartner, durch Bestimmungen für ihr Alter oder die Lebensweise während der Schwangerschaft (P o l. VII 16) verhindern, dass die Naturanlage der zukünftigen Bürger in vorhersehbarer Weise geschwächt oder geschädigt wird.

Was für Naturanlagen im besten Staat wünschenswert sind, wird hier in VII 7 aus einer Gegenüberstellung mit den Völkern Nordeuropas und Asiens abgeleitet. Ar. betrachtet ihre Anlage nur unter dem Aspekt von Freiheit (bzw. Sklaverei) und einen Schritt weitergehend der *Fähigkeit* (δυνάμενα, 1327 b 26; δυνάμενον, b 32), über andere zu herrschen. Jene Völker besitzen einseitig entweder nur die Anlagen für kriegerisches Verhalten (*thymos*) oder nur geistige Fähigkeiten, verbinden aber nicht beide und weisen daher unzulängliche *politische* Bedingungen auf und können entweder nicht selber in Freiheit leben oder Herrschaft über andere ausdehnen. Dabei bezieht Ar. sich nicht auf gerade vorliegende, sondern über lange Zeit (διατελεῖν b 25; b 29; b 31) vorherrschende Zustände. Nur die Griechen, die in der Mitte wohnen, oder zumindest einige griechische Stämme, verbinden beide Anlagen und erfreuen sich einer guten politischen Ordnung, deren Fehlen Ar. bei Nordeuropäern und Asiaten diagnostizierte.

Das Ideal der Verbindung von Mut und geistigem Vermögen, wie es nach P o l. VII 7 nur die Griechen verwirklichen, war in der Leichenrede des Perikles vorweggenommen: dieser preist die Athener dafür, dass sie in kriegerischen Dingen den Spartanern um nichts nachstehen (Thuk. II 39), aber intellektuell ihnen weit voraus sind, vgl. 40, 3: die anderen seien wegen ihrer Unkenntnis tapfer und Überlegung mache sie feige (dies entspricht ganz der Cha-

rakterisierung der Nordeuropäer bzw. Asiaten bei Ar.), während die Athener zugleich wagemutig vorgehen und ihre Unterehmungen reiflich überlegen - wie das nach Ar. bei einigen griechischen Stämmen der Fall ist.

Ar.' Argumentation in Pol. VII geht aber eher auf Gedanken, wie sie in der Hippokrat. Schrift Aër. belegt sind (s.u. zu 1327 b 23), zurück - Ar. war mit ihr vertraut (s.o. zu 1, 1323 a 14). Danach sind physische und geistige Eigenschaften, Lebensweise und politische Verhältnise von Völkern durch Klima und Bodenbeschaffenheit bestimmter Regionen, Klimazonen, geprägt. Schon die Schrift des Hippokr. Aër. ist „ein Versuch zu einer Rassenentstehungstheorie" (E. Lesky 108). In dieser Schrift gibt es nebeneinander - oder in Widerspruch zueinander (vgl. Heinimann 22; 39) - zwei Schemata der Zuordnung von Völkern, die Ar. auf ein einziges reduziert (s.u. zu 1327 b 23). Entsprechend seiner eher schematischen Sicht ist bei ihm die Zuweisung von Eigenschaften an Europäer und Asiaten unvermeidbar undifferenziert. Dies wird bei einem Vergleich mit Xen. deutlich, der weniger Vorurteile gegenüber Asiaten, die er persönlich kennen gelernt hatte, zeigte. Er bemerkt hinsichtlich der Volksstämme Kleinasiens, mit denen die Griechen, die am Zug des Kyros teilgenommen hatten, bei ihrem Rückzug konfrontiert wurden, dass die *kriegerischen* Chaldäer ihre *Freiheit* behauptet hatten (An. IV 3, 4), vgl. die Chalyber (*ἀλκιμώτατοι* IV 7, 15) oder Drilen (V 2, 2). Lediglich die Tatsache, dass Ar. auch bei einigen Griechen die gleiche Einseitigkeit konstatiert (1327 b 33-36), schützt ihn gegen den Vorwurf rassischen Vorurteils.

Damit überschätzt Ar. die Rolle des Klimas nicht, da er zugesteht, dass einige griechische Völker trotz ihres klimatischen Vorteils, der geographischen Mittellage, entweder die beschränkten Fähigkeiten der Bewohner Asiens oder der der kalten Regionen aufweisen. Auch nach Hippokr. Aër. Kap. 24 gibt es Unterschiede unter den Europäern, aber diese führt er auf die geographischen Bedingungen zurück: die Bewohner der gebirgigen Regionen sind tapfer und bestehen Mühsal, denen in tief gelegenen feuchten Regionen fehlt Tapferkeit, diese kann aber durch das Gesetz hervorgebracht werden (24, 1-4). Bei Hippokr. wird damit das politische System, der *nomos*, ein eigenständiger Faktor, der so sehr die Bewohner eines Landes beeinflussen kann, dass sie einen Charakter entwickeln, wie es den Erfahrungen vom Zusammenhang von Klima und Charakter widerspricht (16, 4-7) - das gilt gerade für Tapferkeit (vgl. auch 23, 6ff.). Dieser Aspekt fehlt bei Ar. völlig (vgl. Barthélemy-St.-Hilaire 217 Anm. 1); bei ihm prägt nur die geographische Lage die natürlichen Anlagen der Bewohner und damit das politische System (1327 b 29-31), aber er konstatiert hier nicht auch umgekehrt eine Wechselwirkung von politischem System und Charakter.

Der Gesichtspunkt, unter dem die hier behandelten Naturanlagen, Mut und geistiges Vermögen, betrachtet werden, ist zunächst politisch, es werden drei Auswirkungen beschrieben: gute innere Ordnung (b 31), Bewahrung der Freiheit gegen Bedrohung von außen (für die Bedeutung der Fähigkeit des besten Staates, sich erfolgreich gegen Angriffe zu verteidigen, s.o. zu 4, 1326 a 22)

und schließlich Herrschaft über andere (1327 b 25f.). Wie das Beispiel der Bewohner Asiens zeigt, richtet geistige Fähigkeit allein politisch nichts aus: sie sind fortwährend beherrscht und versklavt. Mut allein, wie ihn die Völker in den kalten Regionen besitzen, garantiert zwar wenigstens Freiheit, ermöglichte ihnen aber nicht, eine politische Ordnung zu schaffen und über ihre Nachbarn zu herrschen. Erst die Verbindung beider Anlagen, wie sie sich nur bei Hellenen findet, erlaubt ihnen, in dauernder Freiheit und unter der besten politischen Ordnung zu leben; um aber auch Herrschaft über andere, oder hier weitergehend: über alle auszuüben, braucht man mehr als Naturanlagen, die Griechen müssten eine einzige Verfassung besitzen (b 32f., s. Anm.).

Die Bewohner Asiens denen der Mut fehlt, leben in Sklaverei. Mut, *thymos*, erscheint in P o l. VII 7 zunächst als der Drang, die Freiheit zu verteidigen (1327 b 24f.), dann grundsätzlich als die Entschlossenheit, sich jeglicher persönlichen Bedrohung, etwa in der Weise dass man Opfer von Unrecht, aber auch Missachtung und Erniedrigung wird, zu widersetzen; aufgrund dieser Regung wehrt man sich gegen Unrecht und lässt sich nicht unterwerfen (1328 a 7) und Sklaven werden aufsässig (10, 1330 a 27f.).

Bei den Bewohner Asiens konnten sich auch keine Bürgerschaften entwickeln. Denn nicht nur die Bewahrung der Freiheit gegen äußere Bedrohung, sondern auch das friedliche, freundschaftliche Verhältnis unter Bürgern, wie es ja doch im Staat bestehen muss (III 9, 1280 b 35ff.) und wie es Plat. zwischen den Wächtern der R e p. herzustellen sich bemühte (s.u. 329), erklärt Ar. aus dem *thymos*. Ar. geht somit über die beschriebene Haltung, auf die Verletzung der persönlichen Integrität - sowohl der physischen als auch bezogen auf den Selbstwert - heftig, mit Zorn, zu reagieren, d.h. sich Negativem zu widersetzen, hinaus, indem er thymos auch zu dem Vermögen macht, aus dem heraus man eine positive, freundschaftliche, fürsorgende Beziehung zu anderen herstellt. Beides ist innerlich verknüpft: Die Tatsache, dass man so heftig auf Beleidigung *von Nahestehenden* reagiert, legt für Ar. nahe, dass Zuneigung und Zorn in dem gleichen Seelenvermögen angesiedelt sind. Er führt somit die *Entwicklung* von *Zuneigung*, liebender Fürsorge und Freundschaft (*φιλητικόν*) auf das gleiche seelische Vermögen zurück, das jemanden so bitter auf die *Bedrohung* der eigenen Sicherheit und die *Störung* friedlicher, respektvoller, auf Gegenseitigkeit beruhender Beziehungen zu anderen reagieren lässt. M.a.w., *thymos* stellt eine nahe Beziehung her, die er dann gegen Angriffe oder Bedrohung verteidigt.

Nach P o l. VII 1 sind die Eigenschaften, die man zum Glück braucht, zu dem allein die Bürger fähig sind, die vier Kardinaltugenden - in 15, 1334 a 18ff. kommt Ar. darauf zurück. Die Anlagen, von denen er in VII 7 spricht, ermöglichen dagegen allein Mut und Vernunft - Gerechtigkeit und besonnene Mäßigung sind hier nicht erwähnt. Es scheint, dass nach VII 7 Mut bei den Jüngeren die soziale Funktion der erst später ausgebildeten Eigenschaften von Gerechtigkeit und besonnener Mäßigung übernimmt: *thymos* befähigt auch zu lieben, als *Naturanlage* legt Mut damit die Grundlage zu einem freundschaft-

lichen Verhältnis zwischen allen Mitgliedern des Staates, wie das sonst die Rolle von Gerechtigkeit ist (Gerechtigkeit als Tugend gegenüber anderen: E N V 3, 1129 b 25ff., weiteres s.u. zu 1327 b 39). Ar. führt auch den Widerstand gegen Unrecht auf dieses Vermögen zurück. Bei den reifen Bürgern, die die Naturanlagen zu ethischen Haltungen ausgebildet haben (E N VI 13, 1144 b 1ff.), werden dann Gerechtigkeit und besonnene Mäßigung die ethischen Haltungen, die das Zusammenleben bestimmen (zu besonnener Mäßigung vgl. P o l. II 5, 1263 b 8f., vgl. VII 15, 1334 a 28ff.).

Der Sache nach sind die Erwartungen, die Ar. an die Anlagen der zukünftigen Bürger stellt, nicht sehr von den Vorstellungen Plat.s über den Charakter der Wächter verschieden: nach R e p. III 410 b 10-412 a 3 muss die Erziehung Gymnastik und Musik verbinden; wer nur Gymnastik erhält, nimmt einen eher wilden Charakter an, da das *Muthafte* seiner Natur zu sehr gestärkt wurde, während es bei richtiger Erziehung tapfer ist. Wer nur musisch erzogen wurde, wird verweichlicht, während seine *philosophische* Natur, wenn sie richtig erzogen wurde, jemanden ruhig und ordentlich macht (*ἥμερόν τε καὶ κόσμιον* 410 e 3). Die Wächter brauchen beide Eigenschaften, die zueinander in einem ausgeglichenen Verhältnis stehen sollen.

Ar. teilt damit die Auffassung, dass die Bürger seines besten Staates Anlagen des Mutartigen und des Intellekts in einer ausgeglichenen Weise miteinander verbinden sollen (1327 b 35-38), aber er teilt nicht Plat.s Begründung; vielmehr setzt er sich hier gerade mit Plat.s R e p. auseinander, für den die Wächter „liebende Fürsorge für die ihnen Bekannten, aber Aggressivität gegen Unbekannte besitzen“ sollen, wie Ar. 1327 b 39f. sagt. Während er der Sache nach dem ersten Teil dieser Beschreibung des Charakters der Wächter in Plat.s R e p. zustimmen kann, polemisiert er hier doch dagegen, weil Plat. von den Wächtern dafür eine vom *thymos* verschiedene seelische Qualität, die philosophische, verlangt hatte, damit sie zwischen Bekannten, denen gegenüber sie sich freundschaftlich verhalten sollen, und Unbekannten unterscheiden können (II 375 e ff.); und Ar. verwirft den zweiten Teil, Aggressivität, völlig - dies fügt sich gut zu der Verurteilung aggressiven Imperialismus' in VII 2-3 (s.o. 100f.) - nur in bestimmten Situationen, gegen Unrechttäter, ist diese Reaktion berechtigt - und hier mehr gegen Bekannte; Plat. hatte dies nicht berücksichtigt, wenn er nur von Aggressivität gegenüber Unbekannten gesprochen hatte. Ar. hat also wie Plat. neben der intellektuellen die mutartige Seelenqualität als eine notwendige Anlage für die Bürger seines besten Staates anerkannt, aber expressis verbis nicht mit der Begründung, die Plat. vorgetragen hatte. Und bei Ar. hat der Intellekt, für den man die entsprechende Naturanlage besitzen muss, nicht die Funktion, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden.

Hat Ar. hier eine Ethik, wenigstens eine politische Ethik der Bürger, aus dem Dualismus von Geist und Mut entwickelt? Zweifellos nicht, dieses Kapitel enthält ja nicht die Auffassungen des Ar. über die Persönlichkeit des Bürgers (anders Tricot 494 Anm. 2 auf S. 495 „la juste dosage ... de courage et

d'intelligence qui caractérise sa cité, soit aussi celui qui caractérise chaque citoyen", aber diese Frage wirft Ar. erst 13, 1331 b 24 auf), sondern die *Anlagen*, die es dem Gesetzgeber leicht machen, die *jungen Männer* zu aretē zu *erziehen* (1327 b 36ff., vgl. 13, 1332 b 8ff.). Bei seiner Behandlung der ‚ganzen Tugend' (πᾶσα ἀρετή), die vier Tugenden umfasst, beginnt Plat. in Leg. XII mit zweien von ihnen, *Tapferkeit und Vernunft* (963 c 8f.), und erwähnt die Möglichkeit, dass eine tapfere Seele ohne Vernunft von Natur besteht (963 e) - der Zustand nordischer Völker bei Ar. Bei den nicht-griechischen Rassen liegen die Mängel schon im Naturzustand, in Ar.' bestem Staat wird vorausgesetzt, dass Anstrengungen unternommen werden, um über den Naturzustand hinauszukommen (vgl. Bd. 1, zu I 2, 1253 a 7, bes. S. 217f.): der Gesetzgeber soll die Naturanlagen - Ar. benutzt den Ausdruck δύναμις (1327 b 36; 1328 a 1; a 6) - zu aretē umformen.

Die beiden hier genannten Qualitäten entwickeln sich nicht gleichzeitig, vielmehr findet sich Kraft bei den Jüngeren, den Kriegern (VII 9, 1329 a 8-16), deren Tugend Tapferkeit ist, während die geistige, intellektuelle Seite (φρόνησις) sich erst später herausbildet (a 14-16, vgl. 15, 1334 b 22-25). Nach den Vorstellungen der Ethiken ist ethisches Verhalten erst möglich, wenn man phronēsis besitzt (E N VI 13, 1144 b 16-32); wenn man diese Vorstellungen hier voraussetzt, dann folgen die Krieger, in denen phronēsis noch nicht entwickelt ist, noch ihren Naturanlagen, d.h. dem *thymos* (vgl. E E III 1, 1229 a 20-25), der sicherlich auch schon durch Gewöhnung geformt ist (Pol. VII 13, 1332 a 40ff.; VIII 5, 1340 a 16ff. - Tapferkeit a 20), während erst die Älteren ihre natürlichen Anlagen zu ethischen Haltungen ausgebildet haben.

Die hier von Ar. geforderten Anlagen erlauben es, dass die jungen Männer vom Gesetzgeber leicht zu aretē erzogen werden (1327 b 36ff.) - von Frauen, die doch die Hälfte des Staates bilden und daher einen erheblichen Einfluss auf die Qualität des Staates haben (I 13, 1260 b 15-19), ist hier nicht die Rede (s.o. 122 Anm. 2). Wird impliziert, dass der Gesetzgeber bei seiner Verantwortung für die Erziehung noch weitergehend aktiv werden muss? Wählt er nach den Anlagen diejenigen aus, die die - öffentliche (VIII 1) - Erziehung verdienen, so wie Plat. Rep. II 374 e 4ff. bei der Behandlung der Naturanlagen der Wächter? Und was geschieht mit denen, die diese Erwartungen nicht erfüllen? Ar. stellt keine dieser Fragen (s.o. zu 2, 1324 a 23 gegen Nussbaum: es gibt keinen Distributionsakt nach den Fähigkeiten). Lediglich für die Sklaven des besten Staates fordert Ar., dass sie nicht die Anlagen besitzen, die er bei den Bürgern erwartet: sie sollen *keinen mutigen* Charakter besitzen; denn so werden sie für ihre Arbeiten brauchbar sein und *keine Gefahr für Unruhen* bilden: 10, 1330 a 26-28. Gibt dieses Kap. entsprechend Hilfe, wenn man Siedler einer Kolonie zusammenstellt, d.h. dass man unter den Griechen diejenigen zu meiden hat, die in ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet sind (1327 b 33-35)?

Lit.: K.E. Müller, Geschichte der antiken Ethnographie und ethnologischen Theoriebildung, 2 Bände, Wiesbaden 1972/1980; zu Ar.: I 197-208.

22, 35 (1327 b 19) „welche Eigenschaften ... von Natur." Dieses Thema war in 4, 1326 a 6f. angekündigt. Rückverweis hierauf u. 15, 1334 b 7. Die entsprechende Behandlung der Qualitäten der Ackerbauern u. 10, 1329 b 40, vgl. 1330 a 25ff.– ‚von Natur'. Es ist daher nicht überraschend, dass sich enge Parallelen hierzu in der Tierpsychologie finden, vgl. Hist. anim. I 1, 488 b 14f.: einige Tiere sind voller Wildheit und ungelehrig (*θυμώδη ... καὶ ἀμαθῆ*), andere klug und feige (*φρόνιμα καὶ δειλά*) – entsprechend der Zuordnung von Eigenschaften hier Pol. VII 7; s.u. zu 1327 b 26, zu b 28 und b 39 a.E.

22, 37 (b 21) „wenn man sich die hochangesehenen Staaten der Griechen ansieht." Das müssen diejenigen sein, deren Bürger die hier behandelten Eigenschaften vereinigen, anstatt nur die eine oder andere zu besitzen, b 33-36. Ar. verweist auf hochangesehene Staaten als Modell für richtiges Handeln (4, 1326 a 27f.) und als Beispiel für verfehlte Regelungen (14, 1333 b 5). Für den Unterschied zum Vorgehen im Protr. s. Schütrumpf 1980, 290-293.

22, 38 (b 22) „die gesamte bewohnte Erde." Das ist in Pol. der europäische Norden, der gesamte Mittelmeerraum mit Nordafrika (II 11), Asien (einschließlich Indiens vgl. VII 14, 1332 b 24); für die Kenntnis der bewohnten Erde in der 2. Hälfte des 5. Jahrh.s vgl. Her. IV 37-45; Ar.' Angabe der Grenzen der bewohnten Erde: Meteor. II 5, 362 a 32–b 9, vgl. b 21ff.: begrenzt durch die Säulen des Herakles und Indien - West-Ost - und Äthiopien und die Maiotis (Asovsche Meer) - Süd-Nord; für Ephoros vgl. FGrHist 70 F 30 b. Newman zu b 27 bemerkt, dass Ar.' Charakterisierung der Bewohner Asiens für Alexander den Eroberer Asiens nicht schmeichelnd war und seine Mischung von Griechen und Asiaten nicht stützte, vgl. Weil 1960, 415.– „Unterschiede unter den Völkern, wie sie die gesamte bewohnte Erde aufweist" (*ὡς διείληπται τοῖς ἔθνεσιν*). Vgl. Longus Daphn. 1, 1 *Μιτυλήνη ... διείληπται γὰρ εὐρίποις*: von Kanälen durchschnitten; Origines Cels. 5, 25 *τὰ μέρη τῆς γῆς ... ἄλλα ἄλλοις ἐποπταῖς νενεμημένα καὶ κατά τινας ἐπικρατείας διειλημμένα.*

22, 39 (b 23) „kalte Regionen." Ar.' Argumentation verrät den Einfluss von Gedanken, wie sie sich bei Hippokr. Aër. finden (Ar. war damit vertraut, s.o. zu 1, 1323 a 14), wonach Charakter und politisches Verhalten vom Klima bestimmter geographischer Regionen, Klimazonen, geprägt sind. In dieser Schrift (vgl. die Analyse von Heinimann 13-41) werden nebeneinander zwei Schemata der Zuordnung von Völkern entwickelt: einmal - wie später bei Ar. - die Konzeption der Mitte zwischen zwei Extremen, in Aër. beschränkt auf Asien, mit dem Extrem der Hitze in Aegypten und Libyen (vgl. 13, 1) bzw. der Kälte im Norden (Kap. 13-15). Asien, d.h. Ionien (Heinimann 13), besitzt die vollkommene Mischung des Klimas, da es in der Mitte der Sonnenaufgänge gelegen ist (12, 3f.). Anders als bei Ar. führt die Mittel-

lage in Hippokr. A ë r. aber nicht dazu, dass ihre Bewohner Anteil an den Qualitäten, die sich jeweils in einer extremen Region bilden, haben, vielmehr macht das milde Klima gerade das Aufkommen von Tapferkeit, Abhärtung und Mut (θυμοειδές) in der Natur der Menschen unmöglich (12, 9). Nach dem anderen Schema werden in A ë r. Kap. 16 nur die Völker Asiens, die wegen des gleichmäßigen Klimas kraft- und mutlos sind, von den kriegerischen Europas (vgl. dazu 23, 4-7) unterschieden. Diese Gegenüberstellung des versklavten Asiens mit dem freien Europa hat „für den Verfasser mehr politische als geographische Bedeutung", sie hatte sich „zu einem erlebnishaften Gegensatz vertieft" (Heinimann 39), vgl. noch Plat. L e g. III 698 b 3f.: Europa, das sind die von Xerxes Bedrohten.

Ar.' Vorgehen ließe sich in der Weise beschreiben, dass er die beiden Modelle auf eines reduziert: er übernimmt den Gegensatz vom versklavten Asien und freien Europa und weitet die Vorstellung von der Mitte zwischen zwei Extremen, die in A ë r. nur auf Asien angewandt war, auf ‚die gesamte bewohnte Erde' aus, wobei nun Griechenland die Mitte zwischen zwei anderen Klimazonen bildete (dafür gab es Vorgänger, s.u. zu b 29). Zusätzlich verbindet er mit der Mittellage nicht den Mangel von klimatischem Wechsel und deswegen eine entkräftigende Wirkung, sondern einen Anteil an den Qualitäten, die *sowohl* der kalte Norden *als auch* Asien hervorbringt.

„in den kalten Regionen und in Europa." Susemihl (nach Spengel) schlägt vor, καὶ oder τὰ zu streichen. Aber Ar. bezieht sich nur auf die Völker Europas, die nicht in Staaten organisiert waren (ἔθνη, vgl. dazu II 2, 1261 a 27ff.), zu ihnen gehören nicht Griechenland (vgl. 1327 b 29-33, vgl. P h y s. V 1, 224 b 21) oder die *Staaten* Italiens (u. P o l. VII 10, 1329 b 7ff. - dort b 11: ‚Europa'), aber das schließt sie nicht von Europas aus, anders Newman I 318 Anm. 3.- „Europa." Seine Grenzen sind kreisförmig durch die Säulen des Herakles, das Innere des Schwarzen Meeres und des hyrkanischen (= Kaspischen) Meeres, wo die enge Landbrücke sich zum Schwarzen Meer hinzieht, markiert: D e m u n d. 3, 393 b 23-25; s. A. Demandt, Europa: Begriff und Gedanke in der Antike, in: Kneissl-Losemann (Hrsg.) 1998, 137-157.

Als Völkerstamm, der in der kältesten Region *Europas* lebt (Hippokr. A ë r. 18, 1), werden ebd. Kap. 17-22 die Skythen behandelt, die in ständiger Kälte und Feuchtigkeit wegen des Fehlens eines Wechsels im Klima keine körperlichen Anstrengungen ertragen können (19, 6-7). Sie sind hiernach *nicht* ein kriegerisches Volk, während Ar. gerade ihnen wie auch Persern, Thrakern und Kelten eine kriegerische Haltung zuschrieb: 2, 1324 b 9-12. Zusammenhang von Charakter und Klima noch Polyb. IV 21, 2.

23, 1 (b 24) „voller Mut." Vgl. Plat. R e p. IV 435 e 4-7: Das Mutartige findet sich bei den Bewohnern Thrakiens, Skythiens und den Völkern der Region dort ‚oben'. Bei Hippokr. A ë r. erklärt sich der mutige Charakter nicht aus der Kälte des Klimas, sondern dem Wechsel: 16, 2; er findet ihn nicht bei den Bewohnern der kalten Regionen, s.o. zu b 23, aber die Bewohner von Städten, die nach Norden ausgerichtet sind, sind eher ‚wild' (ἀγριώτερα): 4,

6. Nach [Ar.] Probl. XIV 8, 909 b 9ff. haben die Bewohner kalter Regionen einen mutigen Charakter, vgl. 15, 910 a 28–32: sie müssen mit innerer Hitze gegen die äußere Kälte kämpfen, *thymos* ist aber von Hitze begleitet, wer ‚heißblütig' ist, ist tapfer: X 60, 898 a 5–7, während Furcht erkaltet: De part. anim. II 4, 650 b 27.

thymos in der Bedeutung Kampfeslust vielleicht Hom. Il. XVII 226. Zusammenhang *thymos* – Tapferkeit: Tyrtaios fr. 10, 13–18 IEG; Hippokr. Aer. 16, 1 *περὶ δὲ τῆς ἀθυμίης τῶν ἀνθρώπων καὶ τῆς ἀνανδρείης*; Plat. Rep. II 375 a 11ff. (s.u. zu 1327 b 36; 1328 a 7); III 410 d 6f.; IV 442 b 11f.; Tim. 70 a 2f. Ar. Pol. II 5, 1264 b 6–10: die lebenslange Herrschaft derselben Männer ist riskant unter Kriegern, die Mut besitzen, vgl. E E III 1, 1229 b 29f.: ‚allgemein gesagt beruht Tapferkeit *von Barbaren* auf Wildheit' (*thymos*); *thymos* als Naturanlage: Pol. VII 15, 1334 b 22. Differenzierter E N III 11, 1116 b 23–31: Tapfere handeln wegen des *kalon*, der *thymos* hilft dabei, vgl. Dirlmeier Anm. 62, 2, weiteres s.u. zu b 39.

„es fehlt ihnen aber eher an geistiger Fähigkeit und Fachkenntnissen." Die Unterscheidung der beiden Anlagen, Geist und Mut, ist verwandt mit derjenigen von phronesis und ethischer Tugend entsprechend 1, 1323 b 22, mit den zwei Unterschieden: einmal nennt Ar. hier neben der Vernunft auch technischen Kunstverstand (*τεχνικά*, vgl. I 9, 1257 b 3f., vielleicht abschätzig, vgl. VIII 6, 1341 b 10) und andererseits reduziert er die ethische Seite weitgehend auf Mut (s.u. zu b 39, S. 345f.) – eine Reduzierung, die durch eine Erweiterung kompensiert wird, denn ‚Mut' regelt auch die sozialen Beziehungen (offensichtlich der Krieger zueinander und zu den Bürgern): positiv als *freundschaftliche* Beziehungen; korrigierend als gerechtfertigte *Reaktion auf* empfangenes *Unrecht*, s.o. Vorbem. 328.– ‚es fehlt ihnen eher'. Nach I 13, 1260 a 2ff. fehlt Sklaven das Vermögen zur Überlegung (*βουλευτικόν*) völlig, s. Bd. 1, zu 5, 1254 b 22.– Nach Her. IV 46, 1 sind – mit Ausnahme der Skythen – alle Völker um das Schwarze Meer *ἀμαθέστατα*. Androtion FGrHist 324 F 54 stellt die Thraker, die keine Schrift kennen, den Asiaten, die sie benutzten, gegenüber. Schwarz verweist auf das Urteil des Polyb. II 35, 3 über die Gallier, die in den Kämpfen von 222 v.Chr. mehr ihrem *thymos* als Überlegung folgten.

23, 2 (b 25) „behaupten ihre Freiheit." Vgl. b 31 über Freiheit bei den Griechen; 1328 a 6 über den *thymos*, durch den man Freiheit behauptet.

„ohne eine politische Ordnung zu besitzen." Vergleichbar ist die Beschreibung der Auswirkungen der fälschlich bestimmten *Freiheit* nach V 9, 1310 a 25ff., unter der jeder lebt, wie es ihm gefällt, worunter die staatliche Ordnung leidet, vgl. zu Anarchie Bd. 3, zu V 3, 1302 b 28. Ar. führt den Mut dieser Völkerschaften nicht auf ihren Mangel an geistigen Fähigkeiten zurück, wie in ähnlichem Zusammenhang Thuk. II 40, 3 ... *τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δε ὄκνον φέρει.*

23, 4 (b 26) „ohne über ihre Nachbarn herrschen zu können." Aber u. 1328 a 7: Mut ist seinem Wesen nach zum Herrschen bestimmt. Hier wird of-

fensichtlich nicht die Fähigkeit dieser Stämme, andere zu unterwerfen (vgl. I 6, 1255 a 13), bezweifelt oder eingeschränkt, sondern es fehlt ihnen die Fähigkeit, eine politische Ordnung einzurichten, ἀπολίτευτα, d.i. nicht „apolitical“ (Kraut 2002, 291), eigentl.: „ohne ‚Verfassung‘“ (πολιτεία), s. LSJ s.v. I, was aber hier nicht gemeint sein kann, denn dies gilt überhaupt für Völker (ethnē): VII 4, 1326 b 4f., nicht nur die Nordeuropas. Eine politische Ordnung ist aber erforderlich, um Herrschaft über andere zu behaupten; diesen Völkern fehlt die geistige Kraft, d.h. die Organisationsfähigkeit, eine solche Herrschaft zu halten (s.u. zu 9, 1329 a 9), es fehlt damit das Zusammenwirken von Mut *und Geist*, das schon Plat., wenn auch in hierarchischer Zuordnung, verlangte: R e p. IV 442 b 5–c 8. M.a.W., nordeuropäische Völker befinden sich in einem unentwickelten naturgemäßen Zustand, denn θυμός ist gleich bei Geburt vorhanden sind, während die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten (wie λογισμός) erst später erfolgt (P o l. VII 15, 1334 b 22–25), sie besitzen nicht praktische Vernunft, die anordnet: ἐπιτακτική E N VI 1, 1143 a 8. Ihre Charakterisierung klingt wie eine einseitige Übertreibung männlicher Eigenschaften, vgl. H i s t. a n i m. VIII 1, 608 b 3f.: das Männliche hat mehr thymos und ist wilder, aber weniger schlau oder durchtrieben. Der Gedanke hat eine enge Parallele bei Xen. K y r. I 1, 4: Die Skythen, Thraker und Illyrier, zusammengefasst: die Völker Europas, sind autonom und voneinander unabhängig, sind aber nicht in der Lage, zusätzlich Herrschaft über ein anderes Volk zu errichten – bei Xen. fehlt nur die klimatologische Erklärung. Giphanius verwies auf Sen. D e i r a II 15: liberas videbis gentes quae iracundissimae sunt, ut Germanos et Scythas ... (1) Deinde omnes istae feritate liberae gentes ... ut servire non possunt, ita nec imperare (4). Ar. selber nennt aber VII 2, 1324 b 11 Skythen, Perser und Thraker als Völker, die ihre Herrschaft über andere ausdehnten (s. Anm.). Dagegen schreibt er III 14, 1285 a 19–22 auch den Barbaren Europas sklavischen Charakter zu, wenn auch in geringerem Maße als denen Asiens.– Die Verbesserung *der politischen Verhältnisse* bei den Skythen wäre eine richtige Überlegung, aber nicht für Leute, die so weit entfernt leben wie die Spartaner: E N III 5, 1112 a 28f.

23, 4 (b 27) „Völkerschaften Asiens besitzen die Fähigkeit zu geistiger Leistung und Fachkenntnissen, ihnen fehlt aber Mut.“ Da Ar. den Mut europäischer Völker mit der Kälte des Klimas assoziiert, müsste ein Zusammenhang zwischen der Wärme Asiens und dem Mangel an Mut bestehen, vgl. dafür P r o b l. XIV 8, 909 b 9ff. Hippokr. A ë r. 12, 9 führt das Fehlen von Abhärtung und Mut auf das frühlingshaft gemäßigte Klima Asiens zurück – einige Regionen Asiens sind besonders fruchtbar, ebd. 12, 5–6 – nach Her. IX 122, 3 bringt eine fruchtbare Gegend weichliche Männer hervor, vgl. Hippokr. A ë r. 24, 9 (für Unterschiede in der Erklärung s. Heinimann 24).– Geistige Fähigkeit und kunstfertige Leistung scheinen etwas Feminines zu enthalten: Das Weibliche lernt leichter, vgl. über spartanische Hunde: Ar. H i s t. A n i m. VIII 1, 608 a 27f. Ar. stellt keinen inneren Zusammenhang

zwischen der geistigen Fähigkeit der Völker Asiens und ihrem Mangel an Mut her, anders Thuk. II 40,3 *τοῖς ἄλλοις ... λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει*: Überlegung bringt Zaudern, oder umgekehrt: keinen Zusammenhang zwischen der Abwesenheit von Mut, d.h. Feigheit oder Ängstlichkeit, und geistiger Leistung, vgl. dafür Ar. Rhet. II 5, 1383 a 6f. *ὁ γὰρ φόβος βουλευτικοὺς ποιεῖ*, vgl. Probl. XIV 15, 910 a 32f.: wer furchtsam ist, forscht und findet mehr.

In Pol. I 2, 1252 a 30-32 charakterisiert Ar. den *Herrn*, der über Sklaven gebietet, durch die Fähigkeit seiner *διάνοια*; dazu stimmt, dass in VII 7 die Nordeuropäer, denen die geistige Fähigkeit abgeht, nicht über andere herrschen. Andererseits werden hier die Asiaten, die ja gerade durch die Fähigkeit zur *διάνοια* beschrieben sind, nicht als Herren, sondern als *Sklaven* eingeordnet. Smith, Phoenix 37, 1983, 110f.; Kullmann 1998, 369 Anm. 153 haben hier einen Widerspruch gesehen. Es ist aber fraglich, ob man hier die Herleitung der Sklaverei nach Pol. I vergleichen darf, da Ar. dort Herrschaft nicht aus dem *Zusammenwirken* von Geist und *thymos* erklärt wie hier (s.o. zu b 26), sodass die, denen *thymos* fehlt, Sklaven sind - nach I 13, 1260 a 2ff. haben Sklaven *alle* ethischen Qualitäten in der schwächsten Form, während ihnen das Vermögen zur Überlegung (*βουλευτικόν*) völlig fehlt.

In VII 1, 1323 a 32 hatte Ar. *dianoia* als eines der Güter der Seele bezeichnet, ohne das man jemanden nicht glücklich bezeichnen würde. Das *βουλευτικόν* fehlt Sklaven (I 13, 1260 a 12), sie sind damit nicht zu vernünftiger Überlegung befähigt (*φρόνιμος*, s. EN VI 5, 1140 a 30f.), *φρόνησις* ist aber eine der Qualitäten, die man zum Glück braucht (VII 1, 1323 b 22) - Sklaven sind davon ausgeschlossen (III 9, 1280 a 32-34). In I 2, 1252 b 6ff. bestreitet Ar. bei den Barbaren das Vorhandensein des Herrschenden, ihnen fehlt ja die *διάνοια*: a 31f.; sie haben an Vernunft nur in dem Maße Anteil, dass sie sie vernehmen (5, 1254 b 22), während nach VII 7, 1327 b 27 die Bewohner Asiens über ihre Form des Intellekts doch tatsächlich verfügen; ihre *διάνοια* kann nicht diejenige von Pol. I oder die der Griechen von VII 7 sein, sondern Erfindungskraft, vielleicht auch Schläue: sie ist durch ‚technisch' (*τεχνικά*) näher bestimmt (vgl. schon 1327 b 24f. *διανοίας ... καὶ τέχνης*), und technē hat nichts mit praktischem Handeln zu tun: EN VI 5, 1140 b 2-4, vgl. Kraut 1997, 94; 2002, 290-294. In VII 7 scheint Ar. die Mehrdeutigkeit von *διάνοια* (vgl. dafür Met. E 1, 1025 b 25) zu nutzen: bei den Asiaten ist sie *ποιητική*, bei den Griechen (1327 b 31) *πρακτική*, s. Bd. 1, zu Pol. I 2, 1252 a 30, S. 189.

Bei allen Unterschieden zwischen Pol. I und VII erlauben aber auch die Vorstellungen von VII 7, bestimmten Personengruppen nicht nur die Fähigkeit zu einem freien politischen Gemeinwesen zu bestreiten, sondern ihnen sogar wegen ihrer *Natur* Sklaverei zuzuerkennen, s.u. zu b 28.

23, 6 (b 28) „fehlt Mut" (*ἄθυμα*). So auch Hippokr. Aer. 16, 1 über die Bewohner Asiens.- „beherrscht und versklavt." Das zweite Verb grenzt das erste ein, vgl. I 2, 1252 a 32f., s. Bd. 1, zu a 30; VII 16, 1335 b 26. Vgl.

Xen. H e l l. VI 1, 12: in Persien praktizieren alle, mit der Ausnahme eines Einzelnen, sklavisches Verhalten. Aber P o l. VII 2, 1324 b 11 nennt Ar. die Perser unter den kriegerischen Völkern. Da er davon ausging, die *natürlichen* Qualitäten zu behandeln (1327 b 20), ist es ihre Natur, die die Asiaten zu Sklaven macht, d.h. sie sind Sklaven von *Natur*, vgl. III 14, 1285 a 19-22 (wobei die Barbaren Asiens sklavischer sind als diejenigen Europas). Vgl. zur Vorstellung hier VII 2, 1324 b 37 mit Anm. z.St. und zu b 39; bes. 3, 1325 a 28-30, s.u. zu 10, 1330 a 32 - anders Smith, Phoenix 37, 1983, 110f.; Annas 1993, 150 Anm. 38.

23, 7 (b 29) „das Volk der Hellenen" (*τὸ τῶν Ἑλλήνων γένος*), bestehend aus einzelnen *ἔθνη* (b 34), wie schon Her. in dem *τὸ Ἑλληνικὸν γένος* einzelne *ἔθνεα* unterschieden hatte: I 143.- „das Volk der Hellenen ... in der Mitte liegt." Dikaiarch fr. 122 M, mit dem Zusatz: der Nabel der bewohnten Erde befindet sich in Delphi, vgl. Plat. R e p. IV 427 c 2-4; Strabo IX 3, 6 (dgl. VI 4, 1: Mitellage Italiens - mit allen Vorteilen); Mittellage Griechenlands hinsichtlich des Klimas: Xen. P o r. 1, 6: je weiter man von Athen entfernt ist, umso widriger werden Kälte und Hitze; vgl. [Plat.] E p i n. 987 d 5f. Her. III 106: Griechenland besitzt das beste Klima (Kyros); vgl. noch Ail. Arist. I 16: Griechenland ist das Zentrum der ganzen Welt; Photios B i b l. 441 a *τὴν εὔκρατον οἰκοῦντες*, womit erklärt wird, dass die Hellenen den Barbaren in ihrem Charakter überlegen sind (es folgt der Hinweis auf [Plat.] E p i n. 987 d 5f. und Ar.' Erklärung der Nilschwelle). Anders Hippokr. A e r. 12, 3f.: Asien, d.h. Ionien, besitzt die vollkommene Mischung des Klimas, da es in der Mitte der Sonnenaufgänge gelegen ist.

„hat es an beiden (Anlagen) teil: es besitzt Mut und ist zu geistiger Leistung fähig." Die Betrachtung des Charakters eines Volkes fehlte noch bei Her., sie findet sich zuerst bei Hippokr. A ë r.: Trüdinger 42f.; Ar. folgt in den *Νόμιμα Βαρβαρικά* diesem Interesse, ebd. 49. Generalisierend zur Überlegenheit der Griechen über Barbaren in Klugheit Her. I 60, 3. Selbst bei Tieren wirkt sich ihre kontinentale Zugehörigkeit in ähnlicher Weise auf den Charakter aus: *ὅλως δὲ τὰ μὲν ἄγρια ἀγριώτερα ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ἀνδρειότερα δ' ἐν τῇ Εὐρώπῃ πάντα*: Ar. H i s t. a n i m. VIII 28, 606 b 17.

Bei Hippokr. (A ë r. Kap. 12) bringt das *ausgeglichene* Klima *Asiens*, d.h. Ioniens, kultivierte Menschen hervor, denen aber Energie und kriegerische Haltung abgesprochen wird - dabei mag die archaische Vorstellung nachwirken, wonach Vorzüge unterschiedlich verteilt sind (Heinimann 23f.). Bei Ar. ist dagegen das Klima Griechenlands, das in der Mitte liegt, offensichtlich nicht als ausgeglichen dargestellt, sondern es exponiert die Griechen - in verschiedenen Jahreszeiten - mit dem Klima beider Regionen und produziert entsprechend Eigenschaften *sowohl* des kalten Nordens *als auch* Asiens, es formt damit Menschen, die die Wesenszüge beider Regionen *vereinen* (vgl. schon Hippokr. A e r. 24, 10: Völker, die auf kargem Land leben, das sowohl der Winterkälte wie Sommerhitze ausgesetzt ist, vereinen *technisches Vermögen* und *Tapferkeit*). In ihren Anlagen nehmen die Griechen aber nicht die Mitte

ein (unrichtig Miller 218), sondern vereinigen beide. ‚An beidem teilhaben' ist bei Ar. eine von drei Möglichkeiten der Mischung: IV 9, 1294 b 1ff., vgl. ‚Mischung' hier 1327 b 35 (κέκραται). Abwesenheit der Vorstellung der Mitte in P o l. VII, s.o. zu 5, 1326 b 37.

Solche Vorstellungen finden sich bei Plat. T i m. 24 c 5ff. auf Attika bezogen: Athena wählte den Siedlungsplatz aus, nachdem sie die ausgewogene Mischung der Jahreszeiten in Attika erkannt hatte. Wie sie zugleich den Krieg liebt und philosophisch ist, so wählte sie den Siedlungsplatz, der solche Männer hervorbringen würde - hier findet sich die Verbindung der bei Ar. den Nordeuropäern bzw. Asiaten zugeschriebenen Eigenschaften; vgl. K r i t. 109 c 6ff.: Hephaistos und Athena wählten für Athen ein Land aus, das aretē und phronēsis begünstigte. Nach [Plat.] E p i n. 987 d bewohnen Hellenen die Region, die am günstigsten für die Ausbildung von aretē ist, da sie in der Mitte zwischen Winter und Sommer liegt. Vgl. die Verbindung ähnlicher Eigenschaften im Athen von Perikles' Leichenrede: Thuk. II 40, 3, s.o. Vorbem. S. 326, vgl. Plut. A g i s 6, 4 über den Spartaner Mandrokleidas, der Verständigkeit (τὸ σύνετον) mit Mut (τολμῇ) vereinigte (μεμειγμένον ἔχων, vgl. hier b 35 κέκραται). Nach Ar. D e p a r t. a n i m. II 2, 647 b 31-648 a 11 sind Lebewesen mit dünnem und kaltem Blut intelligent, die mit dickem und warmem kräftig; am besten sind die, die dünnes, warmes und reines Blut besitzen, sie besitzen Tapferkeit *und* phronesis. Plat. R e p. IV 435 e 7-436 a 1 findet in der Region ‚bei uns' Verlangen nach Wissen, während die Völker weiter ‚oben' Mut, die Phoiniker und Ägypter Geldgier besitzen, die Griechen vereinigen hier nicht in einer ausgeglichenen Weise die Qualitäten der anderen. Weiteres Kienzle 15-18; 23-24 und 27-28 zum milden Klima.

Vgl. Fr. Schiller, Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter (1792), in Lesebuch zur Deutschen Geschichte, hrsg. von B. Pollmann, Bd. 1, 1984, 25: „Nur Europa hat Staaten, die zugleich erleuchtet, gesittet und *ununterworfen* sind; sonst überall wohnt die *Wildheit* bei der *Freiheit* und die *Knechtschaft* bei der *Kultur*" (Hervorhebungen E.S.). Montesquieu, De l'Esprit des Lois Buch 14 behandelt den Zusammenhang von Klima und Charakter bzw. Gesetzen, vgl. Buch 17.

23, 9 (b 31) „lebt immer in Freiheit." Sie verteidigten sich gegen drohende Knechtschaft (vgl. Her. VI 106, 2) und bewahrten ihre Freiheit, ebd. 109, 3; VII 139, 5 u.ö. M. Pohlenz, Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals, Heidelberg 1955, 14-21; insgesamt K. Raaflaub, Die Entdeckung der Freiheit: zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen, München 1985. Demaratos bei Her. VII 102, 1 führt Griechenlands Tapferkeit nicht auf die glücklichen Bedingungen seiner geographischen Lage zurück, sie ist nicht dort gewachsen, sondern als Notwendigkeit entwickelt.

„fortwährend erfreut es sich der besten politischen Verhältnisse." Dies gilt wohl nur relativ: im Vergleich mit Völkern der kalten Regionen und Asiens ist die politische Ordnung der Griechen die beste. Absolut gesehen sind dagegen die politischen Verhältnisse in Griechenland in der Gegenwart nicht die

besten, vgl. den Verfassungsüberblick in III 15, wonach die drei letzten Stufen der Verfassungsentwicklung die entarteten Formen von Oligarchie, Tyrannis und Demokratie waren: 1286 b 14–22; selbst die mittlere Verfassung hat es kaum je oder nur selten und bei wenigen gegeben: IV 11, 1296 a 22–b 2.

„fortwährend." Das Part. *πολιτευόμενον* hängt noch von *διατελεῖ* ab (vgl. *τε - καὶ*), es sollte daher nicht übersetzt werden, als sei *ἐστίν* ausgefallen (so Jowett, Lord, richtig dagegen Susemihl). Hängt auch das Partizip *δυνάμενον* noch von *διατελεῖ* ab. Wäre dies nicht der Fall (so Kraut 1997, 95), warum schrieb Ar. *δυνάμενον* mit ausgefallenem *ἐστίν*, statt *δύναται*? Ich ziehe die Deutung vor, dass auch *δυνάμενον* noch von *διατελεῖ* abhängt, vgl. Saunders „continues ... to be capable of ruling all other people." Danach besaß Griechenland wohl immer die Fähigkeit, über alle zu herrschen; um dies aber tatsächlich auch zu erreichen, muss eine Bedingung erfüllt sein: eine einzige Verfassung. Während Griechenland die Naturanlagen für eine erfolgreiche Gestaltung der politischen Verhältnisse besitzt, muss es aber noch die Lehren aus seinen Fehlern im Hinblick auf die Verfassungsordnung ziehen - wie ja auch die Naturanlagen vom Gesetzgeber noch ausgebildet werden müssen, 1327 b 38, s.o. 330.

Die Fähigkeit „über alle zu herrschen" überbietet die geringeren Erwartungen für die Europäer, die „unfähig sind, über ihre Nachbarn zu herrschen" (b 26). Ar. ist aber eher kritisch gegenüber dem ehrgeizigen Streben, über Nachbarn zu herrschen (2, 1324 a 36), denn dies muss Herrschaft von Griechen über andere sein. Die Herrschaft „über alle" wäre die aller Griechen, sie würde damit nur über Barbaren ausgeübt, sie wäre - abgesehen vielleicht von einer Herrschaft über Karthager (II 11) und anderer Völker mit ähnlichen Eigenschaften - despotisch (*ἄρχειν πάντων* 1327 b 32 entspräche *πάντων δεσποτεία* 14, 1334 a 1) und unterliegt deshalb nicht den Vorbehalten, die Ar. bes. in VII 2 und 3 hinsichtlich der Herrschaft über Nachbarn erhebt, im Gegenteil, sie wäre gerechtfertigt: 14, 1334 a 1f.; I 2, 1252b 8f.; 6, 1255 a 28–32. Die Einstellung zu einem griechischen Großreich bildete den Kern der Gegenüberstellung von Plat. und Ar. bei E. Voegelin, vgl. Schütrumpf, Voegelin 2001, 51–57.

23, 11 (b 32) „ist fähig, über alle zu herrschen, wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte" (*μιᾶς τυγχάνον πολιτείας*). Ar. sagt hier nichts über die *Ziele* der auswärtigen Politik der Griechen („but", Weil 1960, 404; „le texte impérialiste", 408 - für Weil gehört dieser Abschnitt in Ar.' spätere Zeit und sei eine spätere Zufügung: 406), sondern formuliert eine *Vorbedingung*, damit Hellas *über alle* herrschen könnte, bes. verglichen mit dem Versagen der nordischen Völker, selbst nur *über ihre Nachbarn* zu herrschen (b 26). Das Klima kann nur die potentiellen Bedingungen für Herrschaft im Charakter der Griechen bereitstellen, aber sie können dies durch ihre Uneinigkeit verspielen - bei ihnen findet etwas Vergleichbares wie bei den nordischen Völkern (b 24–27) statt.

Ar. beschränkt sich auf die sehr allgemeine Angabe „wenn es nur eine ein-

zige Verfassung erhielte“, er führt nicht aus, was dies konkret bedeutet, er bleibt hinter dem Rat von Thales zurück, die Ionier sollten *einen Rat* (ἓν βουλευτήριον) einrichten, wobei ihre Städte einen politischen Rang entsprechend dem von Demen erhielten: Her. I 170, 3.

Die Deutung von Ar.' Bemerkung ist umstritten, für eine Übersicht vgl. Tigerstedt I 573 Anm. 498. Wichtig V. Ehrenberg, Alexander and the Greeks, Oxford 1938, 65-71

Häufig deutet man diesen Ausdruck so, als spreche Ar. von der Vereinigung von Griechenland zu einem Staat, z.B. Susemihl: „in einen einzigen Staat verbunden“, ähnlich C.-A. Stahr; Barthélemy-St.-Hilaire „réunie en un seul État“; Newman I 321: „united in one State“; Ross 1923, 266: „formed into one state“; Düring 1966, 479: „in einem einzigen Staat vereint“ (dies ist die Position in dem nur in Arabisch überlieferten - m.E. unechten - e p. a d A l e x. 4, 5 „pour qu'elles (d.h. cités) s'unissent étroitement et deviennent une sorte de cité unique“, vgl. 10, 5: „se réuniront autour d'un seul État et d'un seul roi“). Es ist kein Einwand gegen diese Deutung, dass Ar. hier nicht πόλις benutzt, was man in diesem Zusammenhang erwarten könnte (vgl. II 2, 1261 a 15; III 9, 1280 a 38; b 15), sondern πολιτεία; denn genau dieses Wort verwendet er in ähnlichem Zusammenhang VI 8, 1321 b 17f. εἰς μίαν πολιτείαν συνελθεῖν: „sich zu einem Staat zusammengeschlossen haben.“ Gegen diese Deutung spricht jedoch, dass nach VII 4 große Staaten unregierbar sind, vgl. 1326 b 3ff. über die Grenzen der Ausweitung der Größe eines Staates: größer als die polis ist ein Volk (ethnos), in dem es aber gerade nicht leicht eine politeia geben kann. Die Idee eines Staates, der alle Griechen umfasste, widerspricht dem Denken von P o l. VII, vgl. auch III 3, 1276 a 24-30; Weil 1960, 415; Ehrenberg 69.

R. Laurenti, GIF 39, 1987, 35-37 übersetzt: „qualora raggiungesse l'unitá costituzionale“; Ar. habe nicht die polis-Idee überwunden (sorpassò), sondern zu einer Konföderation von poleis erweitert (ampliò), 37. Aber die Vorstellung des Föderalismus, auch von Newman z.St. erwogen, fehlt bei Ar.: Ph. Gauthier, La citoyenneté en Grèce et à Rome: Participation et intégration, Ktèma 6, 1981, 176 Anm. 36.

Tricot 493 Anm. 2 (auf S. 494) verweist auf den Korinthischen Bund und sieht hier bei Zustimmung zum Programm makedonischen Imperialismus', vgl. schon Zeller II 2, 46; Newman I 321 Anm. 1; Jaeger 1923, 122: „Einigung Griechenlands unter makedonischer Führung“; Ober 1998, 343ff.: Fortbestand der poleis „under the umbrella of a hegemonic international order“, unter der Kontrolle des Makedonenkönigs, 349. Aber Ar.' Bemerkung, Griechenland sei fähig, über alle zu herrschen, bezieht sich nicht auf eine konkrete Vertragsvereinbarung, sondern seine dauernde Fähigkeit (s.o. zu b 31), nicht anders als die nicht zeitgebundene Äußerung über die nordischen Völker b 25f. Richtig Ehrenberg 70f., der diese Bemerkung nicht als Programm versteht; in dem Zusatz „wenn es nur eine einzige Verfassung erhielte“ (Lévy, Ktéma 5, 1980, 247 deutet τυγχάνον als Irrealis der Gegenwart) liest Ehren-

berg Ausdruck der Enttäuschung dass die Griechen wegen ihrer Zerstrittenheit nicht über andere herrschen können. Außerdem muss der Einschluss Makedoniens in einem Zusammenhang, in dem Ar. nur von der Einigung der *Griechen* spricht, ausgeschlossen werden (die Makedonen sind 2, 1324 b 9–17 unter den fremden Völkern aufgeführt - Dem. 3, 24 nennt den Makedonenkönig Barbar). Ar. spricht auch nicht davon, dass sich Hellas unter die Führung eines Mannes stellen soll, um unter ihm Asien zu erobern. Ein Bezug auf die Vereinbarungen des Korinthischen Bundes 338/7 (auch von Weil 1960, 414 nahegelegt) ist schon deswegen unwahrscheinlich, da diese nicht nur das makedonische Königtum, sondern auch den Fortbestand der Verfassungen garantierten, die bei den Mitgliedern des Bundes zur Zeit des Eides, in dem sie sich zum Frieden verpflichteten, in Kraft waren: Tod Nr. 177 (Z. 10–15), vgl. M. Jehne, Koine Eirene. Untersuchungen zu den Befriedungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griech. Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr., Hermes ES 63, Stuttgart 1994, 166–197, *eine einzige Verfassung* wurde nicht eingerichtet - zu politeia, ‚Verfassung' als *Ordnung der Bewohner der polis* s. III 1, 1274 b 38; im Falle Ägyptens, eines ‚Großreichs', spricht Ar. VII 10, 1329 b 33 von der politischen Ordnung, *τάξις πολιτική*, nicht der Verfassung. Winterling 1995, 323f. nimmt „nur hier" eine Ausweitung der Bedeutung von *politeia* an: „eine politische Organisation, die keine Polis ist, die die Poleis übergreift." Man könnte für eine Parallele zu dieser Erweiterung an die Übertragung eines ursprünglich für Individuen gültigen Terminus auf die polis (s.o. zu 2, 1324 a 37) denken, aber in VII 7 würde Ar. eine Übertragung eines ursprünglich für eine polis gebrauchten Terminus auf eine politisches Gebilde, das viele poleis umfasst und durch gemeinsame Eigenschaften verbunden ist, *τὸ τῶν Ἑλλήνων γένος*, vornehmen. Der Zusammenhang legt dies nicht nahe: wenn die Bemerkung vorausgeht, dass „das Volk der Hellenen sich fortwährend der besten politischen Verhältnisse erfreut", dann spricht Ar. nicht von den politischen Verhältnissen eines hellenischen Großgebildes, denn dies gab es nicht, sondern pauschal denen der einzelnen griech. poleis, die aufs Ganze gesehen die beste politische Ordnung besitzen, *βέλτιστα πολιτευόμενον*. Es sind offensichtlich die gleichen *einzelnen* griech. poleis, für die unmittelbar danach die Bemerkung über die Fähigkeit, über alle zu herrschen, und ihre einzige Verfassung gemacht wird. Bei diesen nebeneinander stehenden Aussagen kann man schwerlich einen Subjektswechsel von den einzelnen griech. poleis zu einem poleis-übergreifenden einheitlichen hellenischen Großgebilde annehmen. Auch die Vorstellung selber bereitet Schwierigkeiten, denn Ar. beschreibt die Wirksamkeit dieser ‚*einen politeia*' ausschließlich durch die Fähigkeit der Griechen, „über alle zu herrschen." Damit entspräche ihre Organisation eher einer militärischen Allianz, die Ar. aber von der polis unterscheidet, weil sie nicht ihre Strukturbedingungen aufweist: sie ist Verbindung von Gleichen, nicht Verschiedenen (II 2, 1261 a 24–29), sie erfüllt damit auch nicht die Bedingungen einer Verfassung. Gegen eine Beziehung auf den Korinthischen Bund auch Ehrenberg 70f.

Ar. behandelt in P o l. nicht systematisch die Beziehungen zwischen poleis, s. Ehrenberg 69; Weil 1960, 410; Winterling 1995. So legt er nicht dar, welche politische Struktur eine Hegemonie zum Nutzen der Regierten (VII 14, 1333 b 41f.) haben würde. Eine Ausnahme von diesem Desinteresse an zwischenstaatlichen Beziehungen findet sich IV 11, 1296 a 32–38 (s. Bd. 3, zu a 34), wonach jeder der beiden in Griechenland führenden Staaten die Verfassung, die bei ihnen in Kraft war, zum Vorbild nahm und der eine in den abhängigen Staaten Demokratien, der andere Oligarchien einsetzte. Dabei sahen sie nicht auf den Vorteil dieser Staaten, sondern ihren eigenen. In IV 11, bei der Beschreibung interner Machtkämpfe (1296 a 27–32), erklärte Ar. auch, dass diejenigen, denen ein Sieg über ihre Gegner zufiel, *keine Verfassung einrichten*, die die Interessen der Gemeinschaft verfolgt oder Gleichheit herstellt. Griechenland ist danach von den Interessen der führenden Mächte dominiert, die ihre eigene je verschiedene Verfassungsordnung den von ihnen abhängigen Staaten aufzwingen (s. V 7, 1307 b 22 und Bd. 3 Anm.), *Gleichheit* verhindern und so die Spaltung Griechenlands in Demokratien bzw. Oligarchien zunächst herbeiführen und dann erhalten wollten. Die Einrichtung der jeweils bei den führenden griechischen Staaten gültigen Verfassung war für sie ein Instrument, ihren politischen Einfluss zu vergrößern. Bei diesen verfassungsmäßigen Gegensätzen, die Griechenland durchzogen und Staat gegen Staat stellten, fehlte die Einigkeit, die es nach VII 7 braucht, um Herrschaft über alle erringen zu können. Dagegen würde die Organisation unter einer Verfassung die Gleichheit, die Ar. unter Griechen in IV 11 (s.o.) vermisste, herstellen. Diese Erklärung (vgl. Saunders „given a *single* constitution") fügt sich am ehesten in die politische Theorie des Ar. Die eine Verfassung, die Ar. vorschwebt, müsste danach zu allen Staaten passen können, Ar. identifiziert einen solchen Typus IV 1, 1288 b 34, s. Bd. 3, Anm.

Der Intention nach deckt sich Ar.' Interesse an der Überwindung der Spaltung Griechenlands und der daraus resultierenden innergriechischen Kämpfe mit dem Programm des Panhellenismus; dort fand auch eine Übertragung der für den Einzelstaat gültigen Terminologie auf die Griechenlands statt (vgl. Schütrumpf, Hermes 100, 1972, 5-29); nur hat Ar. hier Einheit unter den Griechen von einer Neuregelung ihrer *Verfassungen* erwartet. Dass Einheit den Griechen in kriegerischen Auseinandersetzungen mit einer fremden Macht helfen würde, war schon lange erkannt, vgl. Her. VII 101, 2: die Griechen werden den Persern nicht standhalten, außer wenn sie geeint sind; vgl. 145, 2: die Griechen sandten Gesandte zu vielen Städten, darum besorgt, ob das Griechentum nicht zu einer Einheit werden könnte und sie alle sich zusamenschließen und eine einheitliche Haltung einnehmen könnten: *εἴ κως ἕν τε γένοιτο τὸ* Ἑλληνικὸν (wie Ar.) *καὶ εἰ συγκύψαντες τὠυτὸ φρονήσειαν πάντες*, vgl. IX 2, 2 (die Thebaner zu Mardonios): wenn die Griechen einig sind, wird es für die gesamte Menschheit schwer, sie zu besiegen; nach V 3, 1 sind die Thraker – nach den Indern – das größte Volk, sie könnten unbesiegbar und das mächtigste aller Völker sein, wenn sie von einem Mann beherrscht

würden und sich einigen könnten, *φρόνεοι κατὰ τὠὐτό* - nach Weil 1960, 410 ist Ar.' Bemerkung ein Echo Her.s. Aber der Gedanke ist weiter verbreitet, vgl. Thuk. II 97, 6: in Asien kann sich kein einziges Volk den Skythen, wenn diese einig sind (*ὁμογνωμονοῦσι*), entgegenstellen. Nach Plat. Leg. III 682 e ff. führten die drei Abkömmlinge der Herakliden ein gemeinsames Heer gegen Troja, das siegreich war; sie zerstritten sich aber bald; wäre ihre ursprüngliche Intention ausgeführt und der Bund geeinigt gewesen (*συμφωνήσασα εἰς ἕν*, 686 b 3), dann hätten sie eine Macht besessen, die im Krieg unüberwindlich gewesen wäre - Plat. spricht aber nicht von ihrer Verfassung. Einigkeit erlaubt Herrschaft, vgl. Aristoph. Pax 1082: Frieden zwischen Athen und Sparta ermöglichte Herrschaft über Griechenland. Einigkeit macht stark: Xen. Kyr. I 5, 3 - dies war als Grundsatz für die inneren Verhältnisse anerkannt: Verlust der Einheit im Inneren (eines Staates) führt zur Niederlage: Thuk. II 65, 12; vgl. Aristoph. Lys. 767: Orakel, dass die Athener gewinnen *ἐὰν μὴ στασιάσωμεν*, vgl. Bd. 2, zu II 7, 1267 a 19.

In einem kleineren Rahmen, dem des attischen Reiches im 5. Jahrh., gibt Isokr. 4, 104 eine Entsprechung zu Ar.' Bemerkung: die Athener setzten bei den Bündnern nicht eine andere *Verfassung* ein, sondern verwalteten alle Städte nach den *gleichen Gesetzen*, da sie die *Einigkeit* der Staaten als Nutzen für die Gesamtheit ansahen. Isokr. selber schlug aber nicht eine Einheit Griechenlands auf der Grundlage der Verfassung vor: Weil 1960, 409. Bei allen Unterschieden im Einzelnen (für Isokr. s. Bringmann 22-24) fällt doch auf, dass Ar. wie Isokr. (z.B. 4, 173) den Gedanken der Einheit mit der Aussicht auf militärische Macht verknüpft, wie man denn überhaupt den Gedanken der Einheit Griechenlands früh angesichts militärischer Bedrohung beschwörte: Her. VIII 144, 2, vgl. 3, 1. Schwarz verweist auf Plut. Ages. 16, 4: durch Griechenland selber sind so viele Männer umgekommen; wenn sie lebten, hätten sie zusammen alle Barbaren im Kampf besiegen können (nach der Schlacht bei Korinth 394).

Ein Griechenland, das verfassungsmäßig zu einer Einheit geworden ist, würde auch die Instabilität verlieren, die der häufige Wechsel der Verfassungen nach sich bringt, vgl. Thuk. I 18, 1 über Sparta: es sind etwas mehr als 400 Jahre, seitdem *Λακεδαιμόνοι τῇ αὐτῇ πολιτείᾳ χρῶνται, καὶ δι' αὐτὸ δυνάμενοι καὶ τὰ ἐν ταῖς ἄλλαις πόλεσι καθίστασαν*. Die Existenz der gleichen Verfassung habe Sparta seine Macht gebracht und ihm erlaubt, die Verhältnisse in anderen Staaten zu ordnen - das ist bei einem Staat der Zusammenhang zwischen dem Vorhandensein einer einzigen Verfassung und der militärischen Stärke, die es erlaubt, auch außerhalb des eigenen Machtbereiches erfolgreich zu wirken.

In Pol. IV 11, 1295 a 30ff. schlägt Ar. eine Verfassung vor, die die meisten Staaten verwirklichen können. Die Übersetzung ‚eine einzige Verfassung' bringt nicht hinreichend zum Ausdruck, dass ‚eine' (*μία*) bei Ar. in einem solchen Zusammenhang (*μία πόλις*) auch die Einigkeit im Inneren ausdrücken kann, z.B. II 4, 1262 b 9f., s. Bd. 2, Vorbem. zu II 2, S. 158-160.

Es ist denkbar, dass der im folgenden Satz ausgedrückte Gedanke (‚einige *griechische* Völker sind in ihren Anlagen ganz einseitig ausgebildet‘, 1327 b 33–35) einen Grund dafür liefert, dass in Griechenland schon von den Anlagen her die Voraussetzungen für eine solche einheitliche Verfassung fehlten.

23, 12 (b 33) „den eben beschriebenen Unterschied weisen aber auch die hellenischen Völker untereinander auf." Auch dieses Motiv ist bei Hippokr. Aër. Kap. 24 für die Völker Europas gebraucht: Unterschiede unter den Menschen nach Größe, Gestalt und Tapferkeit hängen von den Eigentümlichkeiten des Landes und Klimas ab. Bei Ar. sind aber die Griechen in der Mitte angesiedelt, was erklärt dann die unauswogene Ausbildung der Natur bei einigen? Er kann nicht meinen, dass die Randlage einiger griechischer Stämme sie entweder den Nordeuropäern oder Asiaten ähnlich macht, denn es sind am ehesten die Spartaner, die nur eine kriegerische Natur ausbildeten und nach dem von Ar. hergestellten Zusammenhang mit ihrer Verfassung scheiterten (14, 1333 b 5ff.), diese lebten aber noch südlich von Athen.

23, 15 (b 35) „wohl ausgeglichenen Weise." Eigentlich: wohl gemischt, *κέκραται πρὸς* (vgl. Plut. Agis 6, 4 zitiert o. zu b 29), vgl. Thuk. VIII 97, 2 über die gemischte Verfassung von 411: *ξύγκρασις ἐς*.– „Fähigkeiten" (*δυνάμεις*). Im Hinblick auf *thymos* vgl. Ar. EN II 4, 1106 a 9, vgl. De part. anim. II 2, 647 b 31–648 a 11, zitiert o. zu b 39.

23, 17 (b 36) „müssen in ihrer Naturanlage geistige Fähigkeit und Mut vereinigen." Das Ideal der Verbindung entsprechender Eigenschaften wurde von Perikles bei Thuk. zum Ausdruck gebracht (s.o. zu b 29). Ar. könnte sich auch die *Naturanlagen* der Wächter nach Plat. Rep. II 374 e 4ff. zum Vorbild genommen haben, vgl. auch III 410 d–e: die Wächter brauchen sowohl das *thymoeides* wie die *philosophische* Anlage, und zwar *wohl gemischt*. Für diese Abhängigkeit spricht, dass Ar. hier (1327 b 37) den von Plat. (375 a 11) verwendeten Terminus für ‚von mutiger Art‘ (*θυμοειδής*) benutzt (dieses Wort zuvor Hippokr. Aër. 12, 9 u.ö., von wo es Plat. übernommen hat: W. Jaeger, Eranos 44, 1946, 123–130). Dabei unterscheidet Ar. sich aber wesentlich von Plat. darin, dass er nicht ein hierarchisches Verhältnis entwickelt, bei dem das Muthafte dem Vernunftgemäßen untergeordnet ist, es aber unterstützt (IV 442 b 5–c 8; Tim. 70 a 2–7). Außerdem regelt bei ihm geistige Fähigkeit (*διάνοια*) nicht die Beziehungen zwischen Bürgern und äußeren Feinden (s.u. zu b 39).

23, 16 (b 38) „leicht geleitet werden können" (*εὐαγωγός*). Drastischer klingt u. 13, 1332 b 9 *εὐχειρώτους*, eigentlich ‚leicht zu unterwerfen‘. Hier wohl nach Plat. Leg. II 671 b 10–c 3, wo auch vom erzieherischen Gesetzgeber die Rede ist, vgl. I 631 b 3–632 e; IV 705 e; VIII 836 c 7ff.: der Gesetzgeber muss überall darauf achten, welches Gesetz aretē fördert und welches nicht, vgl. Rep. VI 486 d 10 *τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει*. Der Sache nach vgl. Ar. EN X 10, 1179 b 29–31 über die Voraussetzungen der Erziehung zu aretē, schon b 7–9, s. hier Bd. 2, zu Pol. II 9, 1270 a 4. Zu natürlichen, angeborenen ‚aretai‘ vgl. EN VI 13, 1144 b 1ff.

„vom Gesetzgeber leicht zu charakterlicher Vorzüglichkeit geleitet werden können." Dies traf für die Spartaner wegen ihrer militärischen Erfahrung zu: P o l. II 9, 1270 a 4f. Unter den vielfältigen Aufgaben (s.o. zu VII 2, 1324 b 26) fällt dem Gesetzgeber auch die Verantwortung für die Erziehung zu, s. 13, 1332 a 28ff.; b 8-10, s. zu b 10; 14, 1333 a 14: „der Gesetzgeber muss dafür Sorge tragen, dass sie gute Männer werden"; a 37-39; b 37f.: „muss der Gesetzgeber in den Seelen der Menschen einprägen"; 1334 a 3; a 9 (impliziert); VIII 1, 1337 a 11 mit Anm.; II 5, 1263 a 39, s. Bd. 2, zu a 22; E N I 13, 1102 a 7-12; II 1, 1103 b 3-6; V 5, 1130 b 25f. Dies war die Aufgabe, die Sokrates vom Gesetzgeber verlangte, s. Bd. 1, 76-84, bes. 78f.; Plat. R e p. X 599 d 6-e 4; L e g. I 630 c 3ff.; VI 766 a; 770 c 4ff.; Xen. K y r. VIII 1, 21 - es sind ja die Gesetze, die erziehen (sollen): Ar. E N X 10, 1179 b 31-1180 a 26; P o l. II 7, 1266 b 29-31; vgl. die Zusammenstellung Gesetze - Erziehung VII 2, 1324 b 9 mit Anm. Gesetze ordnen an, nach aretē zu leben: E N V 3, 1129 b 14-25; 5, 1130 b 22-26; X 10, 1180 a 2-14; Her. VII 102, 1; Plat. L e g. XII 963 a 2ff. Jaeger, Paideia, Bd. 3, 289-294 zu Plat. L e g.: „der Gesetzgeber als Erzieher." Vgl. Michael von Ephesus C o m m. i n E N, CIAG XXII pars III, 14, 3ff. über Gesetze und den Gesetzgeber, der festlegt, *πῶς ἂν ἀγαθοὶ καὶ σπουδαῖοι καὶ ἐνάρετοι γένοιντο οἱ πολῖται* (8, vgl. 14f.) - unter Verweis auf *ἐν ταῖς Πολιτείαις*. Zu ihrer Qualifikation s. Ar. E N X 10, 1180 b 23ff.; diesen Kommentar Bd. 1, S. 81ff.

23, 19 (b 39) „einige behaupten." ‚einige' d.i. Platon, vgl. 10, 1330 a 1 (vgl. 3. Pers. Plur. für Plat. 11, 1330 b 32; 17, 1336 a 35f.; I 1, 1252 a 7), gemeint ist: R e p. II 375 c-e. In 374 e 4ff. will Sokrates die Naturanlagen ‚auswählen', die der Aufgabe der Wächter angemessen sind. Die wichtigste Eigenschaft ist Tapferkeit, die nur der *thymoeidēs* besitzt (375 a 11), da *thymos* jemanden unbesiegbar und seine Seele furchtlos und unüberwindbar macht. Sokrates erklärt, dass solche Männer aggressiv (*ἄγριος*) gegeneinander und gegenüber den übrigen Bürgern sein werden, während sie nur gegenüber Feinden solche Eigenschaften besitzen dürften (Plat. benutzt einen abgeschwächten Ausdruck, *χαλεπός*, ‚schwer umzugehen mit', ‚feindselig'), aber gegenüber den eigenen Leuten freundlich (*πρᾷοι*) sein sollten. Er wirft die Frage auf, ob jemand zugleich beide Eigenschaften besitzen könne, da sie ja entgegengesetzt seien (c 6ff.). Man finde sie bei guten Hunden, deren Charakter es von Natur sei, gegenüber Bekannten so freundlich wie möglich zu sein, gegenüber Unbekannten aber sich gerade entgegengesetzt zu verhalten (e 2-4). Der zukünftige Wächter müsse entsprechend in seiner Natur auch philosophisch sein (e 9-11), denn dass man etwas aufgrund von Kenntnis als befreundet und von Unkenntnis als feindlich auseinanderhalte, zeige Verlangen nach Lernen und damit etwas Philosophisches (376 b 3-c 5). Plat. führt die philosophische Anlage ein, weil sie zwischen Bekanntem und Unbekanntem unterscheide, aber er bestimmt sie doch eher durch ihren positiven intellektuellen Gehalt, Verlangen nach Lernen, und endet entsprechend diesen Abschnitt damit, dass er das Philosophische nicht auch für Aggression verantwortlich

macht, sondern nur für die freundliche Haltung gegenüber Bekannten: „sollen wir also zuversichtlich auch im Falle eines Menschen festlegen, dass er von Natur weisheitsliebend und lernbegierig sein muss, wenn er gegenüber seinen eigenen Leuten und Bekannten *freundlich* sein soll?" (b 11-c 2). Es muss dieser Aspekt der von Ar. hier wiedergegebenen platon. Auffassung sein, der Ar. seine Position: „es ist Beherztheit, die die Fähigkeit *zu lieben* hervorbringt" (1327 b 40), entgegenstellt.

Während es bei Plat. sinnvoll ist, dass die philosophische Anlage des Wächters ermöglicht, zwischen Bekanntem und Unbekanntem zu unterscheiden, wird nicht klar, in welcher Weise sie dann auch noch, wie es die zitierte Äußerung 376 b 11-c 2 nahelegt, ein freundschaftliches Verhältnis hervorzurufen bewirkt. Die *intellektuelle* Fähigkeit zur *Beurteilung*, d.h. Unterscheidung, ist doch ganz verschieden, von dem Aufkommen einer *emotionalen* Haltung eines freundlichen oder feindseligen *Verhältnisses*. Ar. hat hier unterschieden und das soziale Verhalten unter den Mitbürgern ausschließlich im *thymos* angesiedelt. Er hält de Intellekt als Anlage für unerlässlich, aber führt ihn nicht ein, um zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, seine Rolle wird - anders als die des *thymos* - hier nicht geklärt, aber s.u. 15, 1334 b 22-27; o. S. 330; Anm. zu 1327 b 24 und b 26.

Das platon. Problem, ob oder wie man zugleich feindselig und freundlich sein könnte (was bei ihm nach der Einführung der philosophischen Anlage zur Zuweisung an unterschiedliche Seelenvermögen führte - vgl. später IV 436 b 8ff.), hat Ar. in der Weise gelöst, dass der *thymos* zu diesen beiden entgegengesetzten Reaktionen fähig ist - eine Parallele bietet die Vereinigung von Ares und Aphrodite (II 9, 1269 b 28). Bei Theogn. 1091f. wird auch in der Verneinung (sein *thymos* leidet, da er weder lieben noch hassen kann) diese Regung dem *thymos* zugeordnet. Iris erweckt in Helenas *thymos* Sehnsucht nach dem früheren Gemahl: Hom. Il. 3, 139f. Die Fähigkeit des *thymos* zu Entgegengesetztem ist das methodische Prinzip, aufgrund dessen Ar. Top. II 7, 113 a 33ff. zu entscheiden empfiehlt, ob Hass mit Zorn einhergeht, d.h. ob er wie dieser im *thymos* anzusiedeln sei; denn man müsse prüfen, ob auch die Liebe, als Gegenteil zu Hass, dort angesiedelt ist; wenn dies nicht der Fall ist, dann folge auch Hass nicht dem Zorn - die entgegengesetzten Reaktionen gehen aus dem gleichen Seelenvermögen hervor. Die von Plat. von den Wächtern verlangte Eigenschaft der Freundlichkeit (*πρᾷοι*) wird bei Ar. in EN IV 11, 1125 b 26ff. als die mittlere Haltung gegenüber Zorn dargestellt, geht also auf die gleiche Seelenhaltung (*θυμός* 1126 a 20f.) zurück. Vergleichbar ist in gewisser Weise die doppelte Rolle von Gerechtigkeit: auf der einen Seite stiftet sie Gemeinschaft und hält die Staaten zusammen (Pol. III 13, 1283 a 38f.; EN V 8, 1132 b 31-34; VIII 11, 1159 b 26- 1160 a 14, s. Bd. 2, zu Pol. II 2, 1261 a 30 und III 10, 1281 a 20) - wie hier *thymos* Kraft zum Lieben ist; auf der anderen Seite korrigiert sie Ungerechtigkeit, vgl. VII 13, 1332 a 12-18, wie man nach VII 7 sich aufgrund von *thymos* gegen ungerechte Behandlung wehrt.

Ar. ist bei der Formulierung dieses Konzepts in Pol. VII 7 möglicherweise durch den Abschnitt von Plat. Rep., den er hier kritisiert, beeinflusst: nach Rep. III 401 e–402 a *lobt* derjenige, der richtig erzogen wurde, das Schöne und *tadelt* und *hasst* das Hässliche - Ar. folgt dieser platon. Auffassung in VIII 5, 1340 a 15, s. zu 1339 a 24. Nach Plat. selber sind also positive und negative Reaktionen nicht nur innerlich verbunden (vgl. noch Leg. VII 803 e 2–4), sondern sind auch der Ausdruck einer und derselben charakterlichen Haltung in einer Person. So bewirkt auch bei Ar. die eine Qualität *thymos* Entgegengesetztes, sowohl die Fähigkeit zu lieben wie zu zürnen (1327 b 40–1328 a 2).

Ar. scheint dieser platon. Vorstellung auch darin zu folgen, dass auch er die negative Reaktion, bei Plat.: tadeln und hassen, auf das *Objekt*: moralisch Minderwertiges einengt (1328 a 8ff.: ‚niemandem gegenüber darf man aggressiv sein ... außer gegenüber denen, die *Unrecht begehen*'), d.h. indem er das *Feindbild des Fremden* durch das der *Verteidigung gegen Unrecht* ersetzt (dies ist vorgegeben in der Erörterung der *beiden* von jedem Mann verlangten Eigenschaften in Leg. V 731 b 3–d 5: muthaft [θυμοειδής] und freundlich [πρᾷος], die gegenüber unterschiedlichen Formen von Unrecht angewandt werden). Dieses Verständnis der Reaktion des *thymos* passt gut in den unmittelbaren thematischen Zusammenhang dieser Kapitel, hier der Qualität der Bürger und der Verteidigung gegen Unrecht: in 8, 1328 b 9 charakterisiert Ar. die Angreifer als Männer die ‚von außen *Unrecht zu tun versuchen*'. Wie der bei Plat. Rep. III 401 e–402 a beschriebene Mann, der richtig erzogen wurde, das Schöne bereitwillig *akzeptiert* und zugleich das Hässliche *verabscheut*, so beschränkt sich bei Ar. *thymos* nicht auf die *Abwehr* von Ungerechtigkeit, sondern ist die Kraft, durch die man *liebt*. ‚Lieben' ist hier einmal die emotionale Beziehung zwischen Menschen, die in einer engen Beziehung zueinander stehen (1328 a 1), im Zusammenhang hier (1327 b 39ff.) aber auch das Verhältnis, das man zwischen *Bürgern* erwartet (vgl. II 4, 1262 b 7ff.; III 9, 1280 b 38f.). Dass man in der richtigen Weise liebt und hasst, gehört für Ar. zu einem guten Charakter (VIII 5, 1340 a 15); diese Reaktion richtet sich dort zunächst nicht auf Personen, sondern durch Musik dargestellte emotionale Regungen, aber als Vorbereitung für die Realität, in der man bestimmte Handlungen bestimmter Leute akzeptiert oder zurückweist, d.h. man würde sich gegen Unrecht empören.

„ist es Beherztheit, die die Fähigkeit zu lieben hervorbringt." Newman vergl. Hist. anim. I 1, 488 b 21 über Tiere: *τὰ δε θυμικὰ καὶ φιλητικὰ καὶ θωπευτικά, οἷον κύων*. Bei Plat. ist dagegen Liebe eine Äußerung des begehrenden Seelenteils (*ἐπιθυμητικόν*): Rep. IV 439 d 6–8; IX 580 e. *Thymos* als Organ vielfältiger Stimmungen und Gefühle bei Hom.: H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, [3]München 1962, 86f. Es gibt kein einziges deutsches Wort für ein Seelenvermögen, auf das sich die entgegengesetzten Reaktionen von Liebe einerseits und Feindseligkeit andererseits zurückführen lassen. Nahe kommt allenfalls ‚Beherztheit', das mutige

Entschlossenheit bezeichnet, während der Bestandteil ,Herz' mit Zuneigung und Liebe verbunden wird.

Satzkonstruktion *ὅπερ γάρ φασί τινες ... ὁ θυμός ἐστιν ὁ ποιῶν τὸ φιλητικόν* wie Plat. Symp. 179 b 1f. *ὃ ἔφη Ὅμηρος ... τοῦτο ὁ Ἔρως ... παρέχει*. Auch das Thema ist beiden Stellen gemeinsam.

„liebende Fürsorge für die ihnen Bekannten, gegen Unbekannte aber Aggressivität". Der Chiasmus ist nicht bei Plat. Rep. II 375 c 1; e 3f. vorgegeben. Plat. benutzte noch nicht *φιλητικός* (Ast).

23, 22 (1328 a 1) „Indiz." Wenn die Aufwallungen des Mutes sich besonders gegenüber Freunden (*φίλοι*) regen, dann ist das Seelenvermögen, in dem der *thymos* angesiedelt ist, offensichtlich für das Verhalten, das man gegenüber Freunden an den Tag legt, zu allererst *φιλεῖν*, verantwortlich.

„wenn man sich in seinem Wert herabgesetzt glaubt." Darauf reagiert man mit Zorn, der Gemütsaufwallung, die Ar. hier meint, s. V 10, 1312 b 26–33; Rhet. II 2, 1378 a 30ff.; 1379 a 10ff., die Intention ist Rache, die der *thymos* sucht: EN VII 7, 1149 a 25–32, vgl. IV 11, 1126 a 21f.; Rhet. II 2, 1378 a 30; Pol. V 11, 1315 a 27–31, vgl. die dialektische Erklärung De an. I 1, 403 a 29–31, vgl. Xen. Kyr. V 4, 35. U. Pol. VII 7, 1328 a 10–15 behandelt Ar. eine schwerere Herabsetzung: Opfer von Ungerechtigkeit werden. Der Zorn des Achilles in Hom. Il. ist die Reaktion auf die Herabsetzung durch Agamemnon.

Für den Zusammenhang von *θυμός* und *ὀργή* vgl. Eur. Med. 1150–1152; Theogn. 1223f.; Ar. EN III 3, 1111 a 27–31; Rhet. II 3, 1380 a 17–19; Top. IV 5, 126 a 10; Plat. Rep. IV 440 c 1–d 3; Leg. V 731 d; IX 867 b; XI 935 a 3f.; Xen. Eq. 9, 7; An. VII 1, 25. Ohne Grund Dirlmeier zu EE III I, 1229 a 24: „Das Nebeneinander von *ὀργή* und *θυμός* fällt auf", er verweist aber auf Plat. Phlb. 47 e 6. Wenn *thymos* sowohl das tapfere sich zur Wehr setzen als auch das Zürnen hervorbringt, so können diese beiden verbunden sein, vgl. Ar. Rhet. II 8, 1385 b 29 *ἐν πάθει ἀνδρείας, οἷον ἐν ὀργῇ*.

„man ... glaubt." Im Griech ist Subjekt nicht ,man', sondern *thymos*, ,das muthafte Vermögen', dem Ar. eine rationale Komponente beilegt: ,glaubt', vgl. EN VII 7, 1149 a 33 *ὥσπερ συλλογισάμενος*, vgl. Top. IV 6, 127 b 30–32. Insgesamt zur kognitiven Komponente, dem Urteil, als Voraussetzung emotionaler Regungen in Ar.' Sicht s. Fortenbaugh, AGPh 52, 1970, bes. 54–70; Burnyeat, in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 80. Zorn schließt aber vernünftige Überlegung weitgehend aus: Pol. V 10, 1312 b 32f.

„gegen Verwandte und Freunde." S.u. a 10–12. Ebenso Rhet. II 2, 1379 b 2–4; Neophron fr. 2, 2f. TrGF (I 93). Dies ist ein weiterer Einwand gegen Plat. Rep., der von den Wächtern Feindseligkeit gegenüber Unbekannten verlangt hatte, s.o. zu 1327 b 39. Wohl deswegen hatte Plat. Leg. IV 717 d 3–6 von Söhnen erwartet, dass sie den Zorn eines Vaters, der sich unrecht behandelt fühlt, verzeihen.

23, 25 (a 3) „Archilochos." Von Paros, aus der 1. Hälfte des 7. Jahrhs., Dichter von Jamben; die von Ar. zitierten Worte fr. 129 IEG; vgl. R.W. Sharples, But why has my spirit spoken with me thus? Homeric Decision-Making, G&R 30, 1983, 1-7; S.D. Sullivan, The Relationship of Person and θυμός in the Greek lyric poets, SIFC 12, 1994, 12-37; 149-174. Es ist bezeichnend, dass Ar. hier eine Erklärung dieses Affektes unter Hinweis auf ein Gedicht gibt, ohne auf andere, eher philosophische Erörterungen Bezug zu nehmen, o. 87 Anm. 8.

23, 26 (a 6) „Diesem Vermögen verdanken alle Herrschaft und Freiheit." Zusammenhang *thymos* und Herrschaft, vgl. E N IV 11, 1126 b 1f. Aber den muthaften Nationen Europas fehlt doch die Fähigkeit, über ihre Nachbarn zu herrschen - offensichtlich muss man auch intellektuell in der Lage sein, eine politische Ordnung zu schaffen, um über andere herrschen zu können, s.o. zu 1327 b 27.

23, 27 (a 7) „Mut zielt seinem Wesen nach auf Herrschen und ist nicht bereit, sich zu unterwerfen." ‚seinem Wesen nach', so übersetze ich das Neutrum (s.o. zu 1, 1323 b 16), das im gleichen Zusammenhang auch E E III 1, 1229 a 28 begegnet und schon Plat. R e p. II 375 b 1 benutzt hatte: ἄμαχον καὶ ἀνίκητον θυμός; von dort 375 b 2 stammt wohl auch Ar.' Charakterisierung ἀήττητος, vgl. IV 440 d 1, vgl. IX 581 a 9: das Mutartige treibt zu Überwältigung, Sieg und Ruhm; 586 c 7-d 2 über θυμοειδές und den Drang, zu *siegen*, vgl. L e g. V 731 b 3-c 1. So hält Ar. II 5, 1264 b 8-10 Plat. entgegen, dass die *mutvollen* Krieger seines Staates die Herrschaft eines Mannes nicht hinnehmen werden, es komme zu innerem Kampf, vgl. VII 19, 1330 a 27 über Barbaren. Dies zeigt den Unterschied zwischen Ar. und Plat., welcher R e p. II 375 b 1 nicht den Schritt von ‚*nicht* bereit, *sich* zu *unterwerfen*' (ἀνίκητον) zu ‚zielt seinem Wesen nach auf *Herrschen*' (ἀρχικόν) machte, da die Fähigkeit zu herrschen bei Plat. vielmehr auf einem Wissen beruht: IV 428 d-429 a. Nach Ar. kann man diese Trennung von ‚sich nicht unterwerfen' und ‚herrschen' nicht vollziehen - in der Tat, wenn sie sich nicht der Herrschaft anderer unterwerfen, müssen sie sie selber ausüben; die ‚Freiheit' der Apolitischen (3, 1325 a 18ff.) verwirft Ar.

23, 30 (a 9) „niemandem gegenüber darf man eine solche Haltung einnehmen." Feindseligkeit gegen *Unbekannte* als Prinzip verwirft Ar. völlig (ist darauf 17, 1336 b 35 δυσμένεια bezogen?). Plat. hatte bei der Einführung der natürlichen Anlagen der Wächter betont, dass Hunde gegenüber Unbekannten aggressiv sind (geht dies auf Hom. O d. 20, 14 zurück: ein Hündin tritt über ihre Jungen und knurrt, wenn sie einen Mann nicht kennt, ἀγνοιήσασα, und ist bereit zu kämpfen? vgl. Heraklit 22 B 97 Vors.), ohne vorher etwas Negatives erfahren zu haben (R e p. II 376 a 5f.). Ar. (der E N VII 7, 1149 a 28 wohl auf Plat. anspielt: „bevor die Hunde herausgefunden haben, ob jemand ein Bekannter [φίλος] ist ...") erlaubt Aggressivität nur, wenn man Unrecht erlitten hat, sie ist *Antwort* auf bestimmtes Handeln, nicht eine unmotivierte Verhaltensweise. Zorn ist die *Reaktion* auf empfangenes Unrecht, s.o. zu a 1.

„niemandem gegenüber." Die Kritik an Plat. benutzt ihrerseits ethische Prinzipien Plat.s: R e p. I 335 d 11: ein gerechter Mann schadet niemandem, nicht einem *Freund oder sonst jemandem*, vgl. K r i. 49 c 4ff.; G o r g. 469 b 12ff.: Sokrates wünschte, weder Unrecht zu leiden noch zu tun; wenn sich die Notwendigkeit stellte, würde er Unrechtleiden dem Unrecht tun vorziehen. D.h. hier besteht ein Widerspruch zwischen Sokrates' allgemeinem Grundsatz und seiner Anweisung an die Wächter, erst Ar. setzt den platon. Grundsatz ohne Ausnahme durch, s. Schütrumpf 1997, 37. U. P o l. VIII 4, 1338 b 17f. hat Ar. den wildesten (ἀγριωτάτοις) Menschen und Tieren Tapferkeit bestritten - die von Plat. bei den Wächtern verlangte Natur bringt gerade die wichtigste Eigenschaft, die die Wächter besitzen sollen, nicht hervor.

23, 31 (a 9) „Hochgesinnten." Als diejenigen, die aretē in höchstem Grade besitzen (E N IV 7, 1123 b 13f.; 1124 a 1-3), dienen sie (wie auf einer höheren Ebene die Götter, P o l. VII 1, 1323 b 23, s. Anm.) als Richtschnur für richtiges Verhalten, vgl. den guten Mannn E N III 6, 1113 a 31-33. Der Megalopsychos vollbringt, was in jeder aretē bedeutsam ist (IV 7, 1123 b 30-34), das schließt die richtige Haltung zum *thymos* ein. Nach A n a l. P o s t. II 12, 97 b 15ff. erträgt er erniedrigende Angriffe nicht. Aber er will Gutes tun und schämt sich, Wohltaten zu empfangen (E N IV 7, 1124 b 9-17), die hier 1328 a 12-15 beschriebene Empörung über Undankbarkeit würde er daher gerade nicht zeigen. Der Hochgesinnte sonst in P o l.: VIII 3, 1338 b 3; 6, 1341 a 29. Ist er von Ar. als Antwort auf Plat.s μεγαλόθυμος R e p. II 375 c 7 eingeführt? Insgesamt s. Schütrumpf, AGPh 71, 1989, 10-22.

„außer gegenüber denen, die Unrecht begehen." Soll man hier die Bestimmung „ihrer Natur nach" noch mitverstehen, als in der Natur liegende Aggression gegen Unrechttäter? Dies ist ja das sich Rächen, dessen Fehlen Ar. als Mangel bezeichnet: E N IV 11, 1126 a 1-8.- Feindseligkeit oder Zorn gegen diejenigen, die Unrecht begehen: ebd. V 10, 1135 b 28 ἐπὶ φαινομένῃ γὰρ ἀδικίᾳ ἡ ὀργή ἐστιν. Vgl. die Erörterungen in R h e t. II 2, 1379 a 32ff.; vgl. Plat. L e g. IV 717 d 3-6 (zitiert o. zu a 1); V 731 d; IX 866 e 3ff.; als Beobachtung R e p. IV 440 c 7-d 3.

23, 33 (a 11) „früher." O. a 1-3, wo Ar. aber nur von der Herabsetzung in seinem Wert spricht.

23, 36 (a 13) „(Dank für) eine empfangene Wohltat schulden." Von Schlechten kann man keinen Dank erwarten: Theogn. 105-109; vgl. Ar. R h e t. II 2, 1379 a 7f.: man ist ärgerlich, wenn Wohltaten nicht erwidert werden, vgl. b 6f.; b 29, bes. gegenüber Freunden: b 2-4; man verdient Mitleid, wenn einem Dank geschuldet wird: 8, 1386 a 11. Man muss Wohltaten vergelten: Xen. M e m. IV 4, 24. Der Megalopsychos tut eher wohl, als dass er empfängt, und wenn, dann vergilt er großzügiger: Ar. E N IV 3, 1124 b 9-12, vgl. über den Freigebigen 1, 1120 a 33f., vgl. P o l. II 5, 1263 b 4-14. Wohltun und Wohltaten vergelten ist Thema der Freundschaftsabhandlung, vgl. E N IX 2, 1164 b 26-32; 9, 1169 b 11ff.; VIII 15, 1163 a 20f.: in der auf Nutzen beruhenden Freundschaft muss man so viel zurückgeben, wie man

Vorteil erhalten hat, oder noch mehr, denn dies ist nobler, vgl. 16, 1163 b 13ff.; 1, 1155 a 7–9; Ar. entwickelt geradezu eine Psychologie der Haltung zu Wohltaten, vgl. IX 7, 1167 b 17ff.; 11, 1171 a 26f. S.u. zu Pol. VII 10, 1330 a 1.

23, 38 (a 15) „grausam sind die Auseinandersetzungen unter Brüdern." Eur. fr. 975 TrGF, vgl. Demokrit 68 B 90 (Vors.).

„wer zu sehr geliebt hat, der hasst auch zu sehr." Fr. Adespota TrGF (II 78), vgl. Eur. Med. 520f. *δεινή τις ὀργὴ καὶ δυσίατος πέλει, / ὅταν φίλοι φίλοισι συμβάλωσ' ἔριν*. Zum Prinzip, dass ein Extrem in das entgegengesetzte umzustürzen pflegt, vgl. Plat. Rep. VIII 563 e 9ff. (Schwarz). Dies betrifft die subjektive Reaktion, es gibt eine objektive Entsprechung, vgl. Ar. EN VIII 11, 1159 b 35–1160 a 8: Unrecht wird schlimmer mit dem Grad der Vertrautheit: es ist schlimmer, einem Freund Hilfe zu versagen als einem Fremden; Rhet. II 2, 1379 b 2–4.

24, 1 (a 17) „Die wünschenswerte Zahl der Bürger und die wünschenswerte Qualität ihrer Anlagen, außerdem die wünschenswerte Größe und Qualität des Staatsgebiets ist damit so ziemlich behandelt." ‚wünschenswert', *δεῖ*, eigentlich ‚erforderlich', s.o. zu 5, 1326 b 27.– ‚Zahl der Bürger': Kap. 4. „Bürger". S.u. zu 9, 1328 b 40.– ‚Qualität ihrer Anlagen': Kap. 7.– ‚Größe und Qualität des Staatsgebiets': Kap. 5.– ‚so ziemlich behandelt' (*διώρισται σχεδόν*), s. Bonitz 739 a 54ff.; Plat. Leg. VII 796 d 7 *σχεδὸν δὴ διελήλυθα*.

24, 4 (a 19) „man darf ... nicht den gleichen Grad von Exaktheit suchen." Mit dieser kurzen Bemerkung zur Darstellungsweise rechtfertigt Ar. die vorausgehende Qualifizierung, er habe die angegebenen Gegenstände „so ziemlich behandelt"; eine genauere Behandlung wäre vor allem im Hinblick auf das Handeln (s.u.) wünschenswert, kann aber in einer theoretischen Darlegung nicht gegeben werden, vgl. EN II 2, 1104 a 3–7: die Einzeldinge, die soviel Wandel unterliegen, fallen nicht unter eine technē – auch nicht die politische, vgl. IX 2, 1164 b 27–30 (umgekehrter Sinn bei Rolfes' und Gigons Übersetzung, als sei die Genauigkeit in der Theorie größer), vgl. Pol. VII 12, 1331 b 18ff., Kullmann 1974, 109–111; 127f. Die spezifischen Einzelvorgänge, die mit der Wahrnehmung erfasst werden, können dagegen mit größerer Genauigkeit beschrieben werden, sie besitzen mehr Wahrheit (*ἀληθινώτεροι*): EN II 7, 1107 a 29–31; s. hier Bd. 1, 111–113, aber es ist unmöglich, theoretisch alle diese Umstände vorauszusehen und anzugeben: Evans 1977, 86 (vgl. ebd. 89f.: dies gilt so auch für die Dialektik).

Der gleiche Gegensatz von allgemeiner Erklärung und Wahrnehmung begegnet in EN II 9, 1109 b 20ff., bei der Konzession, dass man beim Zürnen von der Mitte ‚ein wenig' nach beiden Extremen hin abweichen dürfe – „aber bis zu welchem Grade, sei nicht leicht begrifflich festzulegen", genauso wenig wie sonst etwas, das durch Wahrnehmung erfasst wird, denn dies seien Einzelfälle (*καθ' ἕκαστα*, vgl. III 5, 1112 b 34–1113 a 2; VI 11, 1143 b 4f.) und die Entscheidung darüber beruhe auf der Wahrnehmung (wiederholt IV 11, 1126 a 31–b 4, vgl. VII 5, 1147 a 25ff.). Die Eigentümlichkeit des Be-

reichs der Praxis: „Variability, Imprecision, Indeterminateness“ (Hardie [2]1980, 366, App. zu S. 31-34) steht seiner Beschreibung in der Form exakter Regeln entgegen. In diesem Bereich, in dem die zugeordnete philosophische Disziplin Festlegungen nicht mit Exaktheit treffen kann (vgl. E N I 1, 1094 b 19-27; 7, 1098 a 27-33; 13, 1102 a 23-26; II 2, 1103 b 34-1104 a 10; III 5, 1112 b 1), kann aber die beschreibende Beobachtung der Einzelfälle genau sein. Umgekehrt sind philosophische Disziplinen, die das im höchsten Grade Allgemeine zum Gegenstand haben, selber exakt, während Wahrnehmungen es nicht sind: Met. A 2, 982 a 21ff. Der Begriff der Genauigkeit ist doppeldeutig: in der sinnlichen Erfahrung bedeutet sie größte Differenziertheit, im Denken höchste Abstraktion: D. Kurz, Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen, Phil. Diss. Tübingen, 1970, 147; zum Gebrauch bei Ar.: S. 124ff.; Forschner 1987, 56-59, insgesamt G. Anagnostopoulos, Aristotle on the goals and exactness of ethics, Berkeley 1994. Verbindung einer Argumentation aufgrund von Wahrnehmung und logos: De gen. anim. II 4, 740 a 4f.; ebd. III 10, 760 b 30-33: bei biologischen Festlegungen muss man mehr der Wahrnehmung als logoi trauen.

Nahe kommt der Verzicht auf eine genaue Verfassungsdarstellung, weil diese dem Umfang nach nicht zu bewältigen ist, Plat. Rep. VIII 548 c 9ff.; Leg. V 770 b 4ff. So entspricht bei Ar. die Pol. VII 7 vorgelegte generalisierende Darstellung in der Terminologie von E N VI der gesetzgeberischen Tätigkeit (*νομοθετική*), die von der mit Einzelfällen beschäftigten Tagespolitik (*πολιτική*) unterschieden ist: 8, 1141 b 23ff. (die intellektuelle Qualität, die sich auf Einzelfälle richtet, ist phronēsis, b 14ff.). Entsprechend ist es ja auch unmöglich, bei Gesetzen, die ihrem Wesen nach von allgemeiner Natur sind, und generell bei der politischen Ordnung mit Exaktheit zu schreiben: Pol. II 8, 1269 a 9-12, s. Bd. 2, zu a 10 mit weiteren Verweisen; III 15, 1286 a 24. Aubenque in: Entretiens XI, 1965, 102 stellt dem die auf Exaktheit beruhende Gesetzgebung nach Protr. B 48-50 gegenüber.

Die vorliegende Bemerkung zeigt die Grenzen der Benutzung der aristot. Darlegungen für die Praxis, eben weil Praxis immer mit Einzelfällen zu tun hat: Met. A 1, 981 a 16-24; E N II 1, 1110 b 6; 7, 1107 a 28-32; VI 12, 1143 a 32f.; b 2-4; VII 5, 1147 a 3f., und Einzelfälle kann man nicht voraussehen, zuviel hängt vom Zufall ab: Pol. VII 12, 1331 b 18ff. - ebenfalls bei einer Zurückweisung exakter Darlegung, vgl. E N II 2, 1104 a 6-9. Um mit der Wahrnehmung erfasst zu werden, müssten diese Vorgänge schon abgeschlossen sein. Dies sind die gleichen Probleme hinsichtlich der praktischen Anwendung allgemeiner Darlegungen, wie sie Ar. E N X 10, 1181 b 2ff. bei Ärzten sieht, die sich aus medizinischen Handbüchern - selbst solchen, die spezifische Fälle erklären - ihr Wissen erwerben wollen. Da Ar.' Behandlung der vorliegenden Frage nur umrisshaft ist, verweist er bisweilen für eine genauere Erörterung auf eine andere Abhandlung, vgl. Pol. VII 16, 1335 b 3ff. oder sogar Fachschriftsteller: VIII 7, 1341 b 29ff.

(a 20) Die Konjektur von Richards *ἐπὶ* für *διὰ* codd. wird gestützt durch Poet. 6, 1450 b 6.

Kapitel 8

Ar. grenzt in diesem und dem folgenden Kapitel die wirklichen Mitglieder des Staates, d.h. seine Bürger, von den Schichten ab, die nicht dazu gehören. Das Kriterium für diese Abgrenzung ist der Besitz von aretē als der Bedingung für das Erreichen von Glück. Obwohl Kap. 7 mit einer Zusammenfassung der in Kap. 4–7 behandelten Gegenstände geendet hatte und damit einen Themenbereich abschloss und zu einem neuen überzugehen scheint, ist der Zusammenhang zwischen Kap. 7 und 8-9 sehr eng; denn in Kap. 7 hatte Ar. die Anlagen besprochen, die die jungen Männer haben müssen, um vom Gesetzgeber zu aretē erzogen werden zu können; in Kap. 8 und 9 setzt er die Ausbildung dieser aretē voraus, da sie allein zur Bürgerschaft im Staat qualifiziert.

Mit der Abgrenzung der wirklichen Mitglieder des Staates von den nicht dazu gehörenden Schichten führt Ar. systematisch aus, was er bei seiner Behandlung der Größe des Staates andeutungsweise schon vorausgesetzt hatte (4, 1326 a 18–20; 7, 1327 b 7–9). Seine Argumentation in VII 8 beruht auf dem Verständnis der polis als eines Ganzen, das in einer naturgemäßen Weise aus Teilen zusammengesetzt ist, die von den notwendigen Voraussetzungen für seinen Bestand zu unterscheiden sind. Ar. macht klar, dass er sich hiermit auf universale Strukturbedingungen bezieht, die auch außerhalb der politischen Sphäre gültig sind (s.u. zu 1328 a 22 und a 23). Spezifisch für den Staat gilt folgendes: Er ist eine *Gemeinschaft* (*κοινωνία*, a 25, s. Anm.), die natürlich *Mitglieder* (*κοινωνοί*, a 26) hat, die etwas *gemeinsam* (*κοινόν*) besitzen müssen (a 25f.), genauer: die Mitglieder dieser Gemeinschaft müssen ein bestimmtes Gut von *derselben Art* (a 26), d.i. das Glück, *gemeinsam* besitzen. Als eine solche Gemeinschaft umfasst der Staat nur *Gleiche* (a 36); die Bewohner, die nur als notwendige Voraussetzung für die Existenz des Ganzen da sind (*ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη*, a 23) bzw. als Mittel den anderen, die den Zweck darstellen, dienen (a 28ff.), sind davon ausgeschlossen.

Um zu bestimmen, welche Gruppen Mitglieder des Staates oder nur dienende Voraussetzungen sind, leitet Ar. zunächst her, welche Aufgaben (*ἔργα* b 15) im Staat wahrgenommen werden müssen, damit die staatliche Gemeinschaft als autark gelten kann (die Gruppen, die Ar. hier unterscheidet, waren z.T. in der politischen Theorie vorgegeben, z.B. bei Hippodamos von Milet, s.u. zu 1328 b 2). In deren Zahl müssen sich die Mitglieder des Staates finden. Sollte diese vollständige Aufzählung aller notwendigen Aufgaben und damit der Männer, die sie qualifiziert ausüben können, Richtlinien für die Auswahl entsprechender Leute durch den Gesetzgeber als Vorbereitung der Gründung eines Staates geben? S.u. zu 1328 b 2. Die Abgrenzung, welche Gruppen Mitglieder bzw. notwendige Voraussetzungen des Staates sind, vollzieht Ar. dann in Kap. 9. Es ist das Kriterium Autarkie, nach dem er in VII 8 *alle* Aufgaben *herleitet*, das Kriterium Glück und seine Voraussetzung: aretē, nach dem er in Kap. 9 die wirklichen Bestandteile von ihren Vorbedingungen

abgrenzt. Seine Auseinandersetzung mit Hippodamos zielte schon in die gleiche Richtung: die politische Stellung der Funktionsgruppen, aus denen schon Hippodamos seinen besten Staat konstruiert hatte (s.u. zu 1328 b 2), muss unterschiedlich sein, s. Bd. 2, zu II 8, 1268 a 16.

Sowohl Ar.' Vorgehen, einen Staat funktional nach den Tätigkeiten, die wahrgenommen werden müssen, zu konstruieren (zum funktionalen Vorgehen s. Schütrumpf 1980, 33ff.; 93ff.; 116-121), als auch der hierfür benutzte Maßstab Autarkie (1328 b 18) erinnern aber an Plat.'s Rep. - in Pol. IV stellt Ar. selber diesen Zusammenhang her (s. Bd. 3, zu IV 4, 1290 b 37). Wie für Plat. die unterschiedlichen Funktionen nicht gleichwertig, sondern im Herrschaftsgefüge hierarchisch eingeordnet sind, so auch bei Ar. Es ist aber bezeichnend, dass er in VII 8 nicht die Terminologie der platon. Rep. aufgreift, sondern die Unterscheidung von wirklichen Bestandteilen und notwendigen Voraussetzungen entsprechend der Erklärung des technischen Prozesses im Polit. übernimmt (s.u. zu 1328 a 23). Diese soziale Struktur wird in Analogie zu anderswo vorliegenden Verhältnissen betrachtet (a 21f.; a 30ff.), wie ja auch in Plat.s Polit. die politische Hierarchie zunächst an der Webkunst, in Abgrenzung von den sie ermöglichenden Voraussetzungen, illustriert worden war (s.u. zu 1328 a 23). Kraut 1997, 99 hat Einwände gegen die Anwendung dieser zu einem hohen Grade abstrakten Prinzipien auf das Verhältnis von Staat zu Bürgern erhoben, aber nicht bedacht, dass sich schon bei Plat. im Polit. eine ausführliche Herleitung dieses Strukturprinzips gerade im Hinblick auf die *Führung* des Staates fand - Ar. hat sie nicht wiederholen oder ihre Berechtigung erneut begründen müssen. Er modifiziert sie aber, indem er die wirkliche Ursache der Leitung selbst dieses besten Staates nicht einer ganz kleinen Zahl von Gesetzgebern und Staatsmännern überträgt, sondern den Bürgern dieses Staates (für diesen Unterschied s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 7, S. 180). Hinzukommt, dass dieses von Plat. übernommene Strukturprinzip nicht benutzt wird, um Freie und Sklaven abzugrenzen - Ar. tut dies in Kap. 9 von einem verschiedenen Ansatz her. Man könnte eher sagen, dass dieses Strukturprinzip von Bestandteilen und ihren Voraussetzungen sozus. den Ton setzt für die grundlegende Trennung der Gesellschaft in Bürger und Nichtbürger, die Ar. erst in Kap. 9 - und ohne Bezug auf die Vorstellung von Bestandteilen und ihren Voraussetzungen - entwickelt.

Die in VII 8 benutzten Analogien sind aber nicht nur die des technischen Prozesses, wie Hausbauen (1328 a 31f.), sondern auch der Natur (a 21f.), einer naturgemäßen Struktur. Wenn Ar. hier von Natur und ‚Teilen' spricht, dann hat er nicht ein organisches Staatsmodell im Auge (richtig Voegelin 352 Anm. 10), wie sich dies bei Plat. Rep. V 462 c 10ff. fand, obwohl die Darstellung der Funktion der Körperteile, die für die Tätigkeit des Organismus Voraussetzung sind (De part. anim. I 5, 645 b 14-20, vgl. II 10, 656 a 11: beim Menschen allein *τὰ φύσει μόρια κατὰ φύσιν ἔχει*), in diesem teleologischen Bezug der Konzeption von Pol. VII 8 nahekommt - nicht jedoch insofern bei der polis die Teile *gleich* sind (1328 a 36).

Den Mitgliedern der polis, die gleich sind, sind diejenigen untergeordnet, die lediglich die Voraussetzungen für die Existenz der anderen schaffen (s. auch 9, 1329 a 19f.). Die Trennung der politischen Schicht von den ökonomischen Funktionen ist hier mit einer Schärfe vollzogen, wie sie - außerhalb des Haushalts (P o l. I) - sonst in P o l. nirgends begegnet (s.o. 116). Das Verhältnis von wirklichen Bestandteilen des Staates und seinen notwendigen Voraussetzungen nach P o l. VII 8 entspricht ganz dem Verhältnis von Freien und Sklaven von Natur, wie Ar. es in I 4-7 hergeleitet hatte (s.u. zu 1328 a 33). Das Nebeneinander von politischer Herrschaft über Gleiche (I 12, 1259 b 4-6; VII 14, 1333 a 5f.) und despotischer über Unfreie (I 4-7; VII 14, 1333 a 3-5) im Haushalt hat eine genaue Entsprechung im besten Staat, s.o. 116; Schütrumpf 1980, 29-32; 51-57; AncPhil 13, 1993, 121f.

In VII 8 ist, wie Ar. schon früher in P o l. VII bemerkt hatte (s.o. zu 1, 1323 b 30), Glück das Ziel des besten Staates. In VII 8 gibt er diesem Grundsatz eine neue Anwendung, wenn er die Unterschiede zwischen den Verfassungen darauf zurückführt, wieweit sie Glück erreichen können oder auf welche Weise sie es verfolgen (1328 a 35ff.). Außerhalb von P o l. VII findet sich dieser verfassungssystematische Ansatz nicht (s.o. 162; 167).

Lit. Schütrumpf 1980, 20-43

24, 6 (1328 a 22) „allem." Wörtlich: ‚den anderen Dingen' (*τῶν ἄλλων*), zu denen auch die polis gehört, s. Kullmann 1998, 323 Anm. 31. Die polis wird hier in Analogie zu anderweitig vorliegenden Gebilden betrachtet - vergleichbar ist I 1, 1252 a 18 (*ἐν τοῖς ἄλλοις*), bezogen auf das in anderen Gebieten praktizierte methodische Vorgehen, das man ebenfalls bei der polis anwenden kann, da bei der polis die gleichen Bedingungen wie in jenen anderen Gebieten (s.u. zu 1328 a 23) vorliegen - dies ist auch der Sache nach mit dem Ausgangspunkt von VII 8, der Zerlegung der polis in ihre Bestandteile, verwandt (s. Bd. 1, zu 1252 a 18). Ein wichtiger Aspekt der Erörterung der polis in VII 8 ist das auch anderweitig geltende hierarchische Verhältnis von Mitteln und Zweck: 1328 a 28-37; u. 14, 1333 a 21-23 erklärt Ar. dieses Verhältnis als evident in Gegenständen, die den Normen der technē bzw. Natur entsprechen, er betont wieder, dass es auch außerhalb des politischen Bereichs Gültigkeit besitzt. Eine vergleichbare Einordnung der polis in universale Strukturordnungen gibt es sonst in P o l. nicht. Lediglich eine spezifische Bedingung ihrer Struktur, die Symmetrie ihrer Teile, findet sich auch in anderen Bereichen: III 13, 1284 b 7ff., s. Bd. 2, Anm.; VII 15, 1334 b 13.

„der Natur entsprechend." S.o. 95 Anm. 11. Dies bedeutet nicht, dass diese Gebilde von der Natur geschaffen wurden („composés que crée la nature" Barthélemy-St.-Hilaire, vgl. Newman, richtig dagegen Yack 1993, 90ff.) - hier geht es nicht um die *Entstehung* der polis, auch nicht um die Entwicklung, die zu ihrer Existenz führte (wie in I 2), sondern die Bedingungen ihrer Zusammensetzung. „Der Natur entsprechend" bezieht sich hier auf den Platz der Funktionen innerhalb der Hierarchie, wie 14, 1333 a 21-23 („das Gerin-

gerwertige existiert *überall* um des Besseren willen“); VIII 3, 1337 b 29f., vgl. I 5, 1254 a 28-b 2, wo Ar. von Gebilden spricht, die aus mehreren Teilen zusammengesetzt sind und zu einer eine Einheit bildenden Gemeinschaft (*ἕν τι κοινόν*) werden, und dann bei ihnen *naturgemäße* Herrschaftsverhältnisse angibt, vgl. VII 2, 1324 b 36f. mit Anm. zu b 37; I 5, 1255 a 1-3; III 6, 1287 a 12-14; 17, 1287 b 37-41; Schütrumpf 1980, 27-32, vgl. Plat. Leg. III 690 b 8ff. Vgl. in der Biologie De gen. anim. II 6, 742 b 16f.: die untere Körperhälfte ist um der oberen willen (*ἕνεκεν*) da und ist weder ein Teil (*μόριον*) des Ziels (*τέλος*) noch bringt es dies hervor. Entsprechend dem teleologischen Naturbegriff (Pol. I 2, 1252 b 30ff.; Anal. Post. II 11, 945 b 34-36

Bonitz 836 a 51ff.; Natur als telos: Lloyd 1996, 198f.) wird diese der Natur entsprechende polis es ihren Mitgliedern ermöglichen, ihr höchstes Ziel zu erreichen (vgl. hier 1328 a 35-38), vgl. Keyt in: Keyt-Miller (Hrsg.) 1991, 269f.; Yack 1993, 95. Als richtige Verfassung entspricht sie der Natur, vgl. III 17, 1287 b 37-41. Weil sie der Natur entspricht, wäre diese polis ‚vollkommen‘, vgl. Phys. VII 3, 246 a 13-15: *ὅταν γὰρ λάβῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρετήν, τότε λέγεται τέλειον ἕκαστον· τότε γὰρ μάλιστά ἐστι τὸ κατὰ φύσιν.* Aus dem, was naturgemäß ist, wird auch abgeleitet, dass es gerecht ist: Pol. VII 9, 1329 a 14-17, s. zu a 17. Hinzukommt, dass die „natürliche Freude“ an der Musik ‚von allen geteilt wird‘: VIII 5, 1340 a 2-5 (‚der Natur entsprechend‘ ist ‚was immer oder meistens eintritt‘: Phys. II 7, 198 b 35; Bonitz 836 a 38ff.), aber ihrer *Natur nach* hat die Musik eine höhere Wirkung als die *natürlichen* Vergnügens (1340 a 1), ihre Natur ist ihre wertvollere Wirkung, wobei die von allen geteilte natürliche Freude an der Musik als Akzidenz abgewertet wird - ich finde in Pol. keine Spannung zwischen Natur als Ziel oder Ideal und Natur als dem, was in der größten Zahl von Fällen gilt, anders Lloyd 1996, 188; 198; s.o. zu 2, 1324 b 37.

24, 8 (a 23) „des zusammengesetzen Ganzen.“ Wörtlich: ‚des gesamten Zusammengesetzen‘ (*τῆς ὅλης συστάσεως*). Vgl. I 1, 1252 a 18 *τὸ σύνθετον* (s.u. zu 1328 a 25); IV 11, 1295 b 28. Die polis ist ein Ganzes (*ὅλον*): I 2, 1253 a 18-23 (s. Bd. 1, zu a 19); 1, 1252 a 18 (s. Bd. 1, Anm.); 13, 1260 b 13f.), das als Ganzes aus Teilen besteht (vgl. III 1, 1274 b 38-40), die als solche im Ganzen erhalten bleiben, s.u. zu 1328 a 25. Dies ist die grundlegende Annahme der aristot. politischen Analyse, s. Schütrumpf 1980; TAPA 119, 1989, 209-218; Bd. 1, 47ff.; 61-63.

„ohne die das Ganze nicht bestehen könnte“ (*ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη*). Vgl. schon III 5, 1278 a 3; 12, 1283 a 20-22; IV 4, 1291 a 2 (s. Bd. 3, zu a 1), bei Glück: EE I 2, 1214 b 12-27. Ein äquivalenter Ausdruck ist: „nötig“, d.h. für die Sicherung des Lebensnotwendigen: hier VII 8, 1328 a 24, vgl. a 34, vgl. 4, 1326 a 18-20; IV 4, 1291 a 12 (Sokrates in Plat. Rep.), anders u. 1328 b 2 (s. Anm.) bzw. „Mittel“ für einen Zweck, s.u. notwendig zum Leben, vgl. De part. anim. I 1, 642 a 7ff. *ἀναγκαῖον* und *οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι*; De an. III 12, 434 a 25); Met. Δ 5, 1015 b 3-6

notwendig ist *ἄνευ ὧν οὐκ*, vgl. a 20ff. (wo Nahrung genannt ist); vgl. Λ 7, 1072 b 12 *οὗ οὐκ ἄνευ τὸ εὖ*. Die Tatsache, dass sich diese teleologische Beziehung in Ar.' Biologie bei der Analyse der Lebewesen findet, erlaubt nicht den Schluss, Ar. habe die polis für eine eigenständige substantielle Wesenheit gehalten, Kullmann, Hermes 108, 1980, 437.

Diesen Voraussetzungen sind die Teile gegenübergestellt - genauso schon Xenokrates fr. 232 Isnardi Parente (s.o. zu 1, 1323 a 25). Die Teile erfüllen die Bedingungen von Glück; vgl. Protr. B 42, wo die Dinge, ohne die man nicht leben kann, d.h. die um eines anderen Zieles willen erstrebt werden, denen gegenübergestellt werden, die man um ihrer selbst willen sucht, d.i. dem was schlechthin gut ist - s. Düring 1961, 209-210 für den platon. Hintergrund; s. auch Dirlmeier zu E N Anm. 17, 1, S. 283; zu 57, 1, S. 336; dgl. zu E E Anm. 6, 25 (zu 1214 b 13); Schütrumpf 1980, 20-27; Natali 2001, 124-126. Wichtig für die Tradition dieser Vorstellung ist Plat. Phaid. 99 b, c: die wirkliche Erklärung eines Gegenstandes darf nicht bei der unerlässlichen Bedingung stehen bleiben (*ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον*), sondern muss darlegen, welche Form seiner Existenz die beste für ihn ist (97 c-e). Zur Verwechslung von notwendiger Voraussetzung und Wesensbestimmung in der Naturphilosophie des 5. Jahrh.s vgl. Nussbaum 1986, 270. Vlastos, Slavery in Plato's Thought (jetzt in Vlastos 1981), hat gezeigt, dass diese Unterscheidung schon von Plat. selber nach Herrschaftsstrukturen beschrieben wird: die physischen Bedingungen *dienen* der wahren Ursache *als Sklave*: *δουλεῦον τῇ αἰτίᾳ*, Tim. 27 a (Vlastos 154) - wie ja auch in Ar. VII 8 (1329 a 30-35) die unerlässlichen Voraussetzungen von denen bereitgestellt werden, die in einer Weise eingeordnet werden, die dem Rang von Sklaven entspricht.

Die Rolle von Gruppen, als Zweck bzw. Mittel zu dienen (1328 a 28ff.; a 33, vgl. Top. I 15, 106 a 6-8), wird als Kriterium benutzt, sie als ‚Teil' bzw. notwendige Voraussetzung einzuordnen. Beides, eigentliche Teile und notwendige Bedingungen, sind unersetzlich für den Bestand des Ganzen (1328 b 2ff.). Dies kann zu Verwirrung führen, vgl. E E I 2, 1214 b 12ff., wo Ar. bemerkt, dass einige die notwendigen Voraussetzungen ‚Teile' nannten. Die ‚exklusive' Verwendung von ‚Teil' (vgl. Natali 2001, 123f.) muss unterschieden werden sowohl von einer inklusiven, die Bestandteile unterschiedlichen hierarchischen Ranges in gleicher Weise als ‚Teile' gelten lässt (Pol. VII 1, 1323 a 25ff. - in I 4, 1253 b 23ff. sind auch Werkzeuge eingeschlossen), wie von einer pejorativen, bei der mit ‚Teil' auf die untergeordnete und unselbständige Funktion abgehoben wird, z.B. I 4, 1254 a 8-13. In VII 8 sind die ‚Teile' gleich.

Ausdrücklich ist diese Unterscheidung von Voraussetzungen und Teilen bei Plat. Polit. 279 b-292 d (bes. 281 d 11; 287 d 1-4; 289 c 8-d 1), 303 d 4ff. in einem verwandten politischen Sinn gebraucht, da er in Analogie zur eigentlichen Funktion des Webens - im Gegensatz zu den Tätigkeiten, die in verschiedener Weise die Voraussetzungen dafür schaffen - die Aufgabe des

Staatsmannes von untergeordneten Funktionen abgrenzt. Ar. ändert dies insofern, als er von einer *Gemeinschaft* ausgeht und die für ihren Bestand notwendigen Funktionen untersucht. Mit Hilfe dieser von Plat. entlehnten Argumentationsstrukturen kann Ar. das zentrale Konzept seiner polis-Vorstellung, nämlich dass sie eine Gemeinschaft Gleicher ist, näher bestimmen.

24, 8 (a 24) „Bestandteile des Staates." S. Bd. 3, zu IV 3, 1289 b 27.

24, 11 (a 25) „Gemeinschaft" (*κοινωνία*). Gemeinschaft ist das *genus proximum*, *πολιτική* die *differentia specifica*, vgl. VII 4, 1326 b 9; III 3, 1276 b 1, s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 1, S. 172; Yack 1993, 25-87.

„aus der eine Einheit der Art nach entsteht" (*ἐξ ἧς ἕν τι τὸ γένος*). Vgl. der Sache nach I 5, 1254 a 28f.: was aus mehreren Bestandteilen zusammengesetzt ist und zu einer eine Einheit bildenden Gemeinschaft wird. Zur Vorstellung vgl. auch M e t. Z 17, 1041 b 11 *τὸ ἔκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἓν εἶναι τὸ πᾶν*, unterschieden von einem Haufen (vgl. auch H 6, 1045 a 8f.), weil bei Auflösung der Bestandteile (*διαλυθέντων*, offensichtlich der Gegensatz zu *κοινωνία* hier) das zusammengesetzte Ganze nicht länger besteht. Zu den Bedeutungen von ‚eins' (*ἕν*) s. M e t. Δ 6, s. bes. 1016 b 8 *ἕν, ὧν ἡ οὐσία μία*; E 26, 1023 b 26-29.- Die Grenzen der Anwendung der Konzeption von Einheit in Bezug auf den Staat werden in P o l. II 2 bei der Auseinandersetzung mit Plat. deutlich, s. Bd. 2, S. 159-160. Überhaupt gibt es Beziehungen der vorliegenden Argumentation von VII 8 zur Erörterung von P o l. II: dort in Kap. 1 ging Ar. davon aus, dass die polis eine Gemeinschaft ist, deren Mitglieder etwas gemeinsam besitzen (*κοινωνεῖν*) müssen; was dies sei, bleibe zu klären - die folgende Untersuchung in P o l. II gilt der Kritik an Plat., dessen Wächter die falschen Dinge: Frauen, Kinder und Besitz miteinander teilten (1, 1260 b 36ff.). In II 2 ersetzt Ar. die platon. ‚Einheit' des Staates durch Autarkie, welche auch hier das Kriterium für Staatlichkeit ist (s.u. zu 1328 b 17). VII 8 bündelt sozus. Elemente der Erörterung von II.

24, 12 (a 26) „ein bestimmtes (Gut)." D.i. beim besten Staat Glück.- „(Gut) von der selben Art ... einerlei ob sie daran gleichen Anteil ... haben." „von der selben Art" (*ταὐτό*). Alle Bürger müssen z.B. an der Verwaltung des Staates teilhaben (III 1), aber der Anteil der Beteiligung kann durchaus verschieden sein, vgl. III 9, 1281 a 4ff.; in Demokratien VI 4, 1318 b 21-1319 a 4. Im besten Staat nehmen sie zu verschiedenen Zeiten die unterschiedlichen Funktionen von Kriegern oder politischen Entscheidungsträgern wahr.- ‚gleichen Anteil' (*ἴσον*). *ἴσος* als quantitativer Begriff: M e t. Δ 15, 1021 a 11f. - quantitative Unterschiede sind für die Sache selber unerheblich: P o l. I 1, 1252 a 9ff., s. Bd. 1, 178.

24, 14 (a 27) „Nahrung, Land." Dies erläutert hier nicht die notwendigen Voraussetzungen, die nur Vorbedingung, aber nicht Bestandteil des Ganzen sind - so Susemihl (bei Umstellung von *οἷον* ... *ἐστίν* nach *ὑπάρχειν* a 24), Sinclair, sondern bezieht sich auf das Gleiche, das die Mitglieder einer Gemeinschaft teilen (so Stahr; Lord). Ar. spricht noch nicht von der einen Gemeinschaft, der polis, und damit noch nicht von dem Gut, das die Mitglieder

des besten Staates teilen, Glück. Nahrung teilen z.B. die Mitglieder des Haushalts, vgl. I 2, 1252 b 16-18, oder die Teilnehmer von Syssitien, s. VII 10, 1330 a 5.- „Land von einer bestimmten Größe." Lykurg soll in Sparta Landlose von gleicher Größe verteilt haben: Plut. Lyc. 8, 3, vgl. Ar.' Empfehlung II 9, 1270 a 38f. Bürger müssen das Territorium teilen: 1, 1260 b 41f. (s. Bd. 2, Anm.); VII 9, 1329 a 24f.

24, 17 (a 28) „Wenn das eine zum Zwecke eines anderen da ist ..." Das Mittel dient der Verwirklichung des Zwecks, wobei Werkzeuge (hier a 31) eine Form der Mittel sind: Met. Δ 2, 1013 a 35-b 3. Zur Unterscheidung der ‚component means' von den instrumentell genutzten s.o. 133 Anm. 6. Die instrumentell genutzten Mittel sind zum Zweck eines anderen da - hier der Bürger, die entgegennehmen. Diese Teleologie widerspricht der Beschränkung auf die interne Finalität in den biologischen Schriften: Kullmann 1998, 265-272; „dieser teleologische Begriffsapparat (findet sich) nur in dem frühen Buch H ..., nirgends sonst in der Politik", dgl. Hermes 108, 1980, 438. Der Sache nach wird dieses instrumentell teleologische Verhältnis jedoch in der Stellung des Sklaven als eines Werkzeugs vorausgesetzt: Pol. I 4, 1253 b 29-33 (s. Bd. 1, zu I 4, 1254 a 13), aber nicht betont als Außenfinalität, s. Schütrumpf 1980, 56 Anm. 200; s.o. Vorbem. 354.

24, 19 (a 29) „keine Gemeinsamkeit." Hier zwischen dem Werkzeug bzw. Produzenten und dem Produkt als dem Ziel. Vergleichbar, aber bezogen auf das Verhältnis Werkzeug - Produzent: EE VII 9, 1241 b 17-20; 10, 1242 a 13-15; EN VIII 13, 1161 a 32; vgl. Bd. 1, zu I 4, 1253 b 23 und 1254 a 13.

„dieses andere (der Zweck) ist, für den jenes erste existiert." Zur Mittel - Zweck Relation vgl. 1328 a 33; 13, 1333 a 35-37; 1, 1323 b 18-21. Was ist konkret der Zweck: „la cité elle-même qui est une *fin*", Tricot 498 Anm. 2 z.St. Aber nach 1328 a 36 ist Glück der Zweck des Staates, und Sklaven sind die Werkzeuge zum Handeln I 4, 1254 a 2-8 - das ist dort das Handeln des Herren, hier wäre es das der Bürger - und Glück besteht im Handeln: VII 1, 1323 b 21-23, s. zu b 22.

„zwischen ihnen." Ich halte an ἐν (gestrichen von Ross OCT) fest. Denn γε qualifiziert eher ἐν als οὐθέν. Vgl. auch ἐν I 5, 1254 a 30.

24, 20 (a 30) „herstellt - entgegennimmt" (ποιῆσαι - λαβεῖν). Vgl. zu diesem Gegensatz I 10, 1258 a 21f. (s. Bd. 1, Anm.), wo ‚entgegennehmen' die Vorstufe zu ‚gebrauchen' ist - dies ist die Funktion des Regierenden (s.o. zu VII 3, 1325 a 25) und in diesem Sinne ist das Verhältnis von Staat, d.h. Bürgern, zu Besitz zu verstehen: 1328 a 33-35. Da Ar. aber hier a 30-32 vom Verhältnis zwischen Werkzeug bzw. Handwerker und hergestelltem Produkt spricht (vgl. De gen. anim. II 4, 738 b 24f.), ist das Produkt dem Einwirken von Werkzeug bzw. Handwerker ausgesetzt, nimmt es entgegen, Newman vergl. ebd. I 21, 729 b 6-8.

24, 24 (a 33) „Deswegen ist Besitz, auf den die Staaten angewiesen sind, kein Bestandteil des Staates." Die hier gezogene Folgerung (‚deswegen') schließt nicht auf den ersten Teil der Gegenüberstellung: „die Staaten sind auf

Besitz angewiesen“ ein, in der Übersetzung habe ich daher syntaktische Unterordnung gewählt; zur Parataxe, deren erster Teil untergeordnet ist, s. Denniston 370 ii.- „Besitz ... kein Bestandteil des Staates.“ Diese Feststellung setzt Erörterungen über den Rang des Besitzes voraus, aber kaum die von VII 1, 1323 b 16-21, wo nicht von Sklaven gesprochen war (erst 9, 1329 a 26), eher von I, wo Kap. 4 ebenso das Verhältnis von Besitz zur Führung des Haushalts bestimmt wird, vgl. Ausdruck „belebte Teile des Besitzes“ 1328 a 35 mit I 4, 1253 b 32 (s. Bd. 1, zu b 23, S. 237; 241-243); 1254 a 17 (s. zu a 13), vgl. 8, 1256 a 2f. Allerdings ist die Terminologie in I insofern verschieden, als dort offensichtlich das Verhältnis Herr-Sklave auch als Gemeinschaft (*κοινωνία*) gilt (2, 1252 b 9f.); zu Sklaven als ‚Teil‘ s. 3, 1353 b 6; zu Besitz und Werkzeugen als ‚Teilen‘ s. 4, 1253 b 23ff., s.o. zu a 1328 a 23.

Konkret: Sklaven als Besitz im besten Staat: VII 10, 1330 a 30. Vgl. III 9, 1280 b 30-32: gemeinsamer Anteil am Land ist notwendige Bedingung des Staates (s.o. zu 1328 a 27), vgl. III 12/13, 1283 a 17ff.: Besitz kann einen Anspruch auf Zugang zu den Ämtern wegen des Beitrags zum Bestehen des Staates, aber nicht zu seinem guten Leben, d.h. im besten Staat, begründen. Die *Besitzenden* sind dagegen sehr wohl *Teil* des Staates: VII 9, 1329 a 17-25.- ‚Besitz‘ (*κτῆσις*), nicht ‚Erwerben‘ (so Schwarz) - s. Bd. 1, zu I 8, 1256 b 8.

24, 27 (a 36) „Der Staat ist eine Gemeinschaft.“ S.o. zu 1328 a 25.- „von Gleichen.“ vgl. III 12, 1282 b 18ff.; IV 11, 1295 b 25f. Ar. hatte in VII 2 und 3 (vgl. 1325 a 28ff.; b 7ff.), vgl. 14, 1332 b 25-29, politische Herrschaft, der Bürger unterstehen, gegen die Befürworter despotischer Herrschaft verteidigt - politische Herrschaft besteht unter Gleichen, s.o. zu 1325 b 7. Die politische Schicht von Gleichen muss aber unterschiedliche Aufgaben übernehmen, in dieser Hinsicht sind ihre Mitglieder ungleich, s. Bd. 2, 163, zu II 2, 1261 a 23. Gleichheit als Qualität der Mitglieder (zu *ὅμοιος* s.o. zu 3, 1325 b 7, unterschieden von *ἴσος*, das sich auf die Quantität bezieht, s.o. zu 1328 a 26) des besten Staates gibt ihm keinen eher demokratischen Charakter, den man ihm zugeschrieben hat (Ober 1998, 347), denn die Anhänger unterschiedlichster Verfassungen beanspruchten Gleichheit für sich: III 9, 1280 a 11ff.; V 1, 1301 b 26ff.

„Zweck das bestmögliche Leben ist.“ Alle Gemeinschaften streben nach dem, was ihnen gut scheint (I 1, 1252 a 1-4); individuell und *gemeinschaftlich* ist Glück das Ziel aller (R h e t. I 5, 1360 b 4-7); Staat als Gemeinschaft zum Zwecke des vollkommenen Lebens: P o l. III 9, 1280 b 33-1281 a 4; daher kann Ar. hier vom Zweck des Staates, nicht des besten Staates sprechen (s.o. 147). Erörterung des besten Staates, der glücklich sein soll, s.o. zu VII 1, 1323 b 30, im Hinblick auf Zweck und dafür notwendige Mittel: 13, 1331 b 24ff.- Ar. spricht vom ‚bestmöglichen‘ Leben, *ζωῆς τῆς ἐνδεχομένης ἀρίστης* - *ἐνδεχομένης* ist steigernd gebraucht, es bringt die Vorstellung der Vollkommenheit von Glück zum Ausdruck im Bewusstsein bestehender Beschränkungen (wie *ὡς δυνατόν* mit Superlativ, vgl. dazu LSJ II.), d.h. soweit

Glück Menschen überhaupt möglich ist (vgl. E N X 7, 1177 b 22) - dachte Ar. an die eine der zwei Ursachen, die göttliche, zum Erwerb des *glücklichen Lebens*, soweit unsere Natur dies ermöglicht, *εὐδαίμονος βίου καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται* von Plat. T i m. 68 e 6ff.?

„Glück ist das Beste." Glück ist das Ziel (Ar. VII 3, 1325 b 21), und Ziel ist das Beste, vgl. E E II 1, 1219 a 10; E N I 5, 1097 a 28-b 1; VI 13, 1144 a 32; R h e t. I 6, 1362 b 10-12.

24, 29 (a 38) „Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit und ihr vollkommener Gebrauch" (*ἀρετῆς ἐνέργεια καὶ χρῆσίς τις τέλειος*). Ebenso u. 13, 1332 a 8f. unter Verweis auf die ethischen Erörterungen; vgl. VIII 2, 1337 b 9 *τὰς χρήσεις καὶ τὰς πράξεις τὰς τῆς ἀρετῆς*; 1, 1337 a 21 *ἀρετῆς πράξεις*, vgl. E E II 1, 1219 b 2; für den Zusammenhang zwischen E E und P o l. s.u. zu 13, 1332 a 7; für die vorliegende Definition von Glück vgl. Jaeger 1923, 299 mit Anm. 1; Dirlmeier zu E E S. 114 (5); Anm. 19, 27 (zu 1219 a 35) und 19, 36 (zu 1219 b 2 zum Doppelausdruck); dgl. zu M M Anm. 12, 8. *ἀρετῆς χρῆσις* auch E N V 5, 1130 b 19, vgl. 3, 1129 b 31-b 34 u.ö., mit Verschiebung des Akzents: *ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*: I 6, 1098 a 16f.; zur Sache vgl. ebd. 11, 1101 a 14. In P o l. VII 8 findet sich nicht die Angabe von E N I 6, 1098 a 13; 13, 1102 a 5, dass Glück ein Tätigsein *der Seele* ist, aber dies ist in aretē vorausgesetzt, vgl. P o l. VII 1, 1323 a 25f., wo ‚Güter der Seele' durch aretē aufgenommen wird (a 36).

Zu Glück als Handeln s.o. zu 1, 1323 b 22.- ‚vollkommener Gebrauch' (*τέλειος*). Genauer abgegrenzt u. 13, 1332 a 8ff.

„Wie die Dinge aber so liegen", eigentl.: ‚da es so eingetreten ist', *συμβέβηκε οὕτως*, vgl. Bonitz 713 a 57ff.

24, 30 (a 39) „können einige dieses Glück erreichen, die anderen dagegen nur in geringem Maße oder überhaupt nicht." Vgl. 13, 1331 b 39-1332 a 3; nach V 1, 1301 b 40 können nur wenige dieses Glück erreichen; Sklaven können dies überhaupt nicht: III 9, 1280 a 32-34; E N X 6, 1177 a 8. Ar. erkennt an, dass es eine Vielfalt von Weisen, Glück zu suchen (oder eine Verfassung zu geben), gibt, aber er erliegt nicht einem Relativismus, der alle als gleichwertig anerkennt, vergleichbar bei Freuden: P o l. VIII 3, 1338 a 7-9. Bes. VII 13, 1332 a 7ff. spricht gegen die Deutung, Ar. erlaube bei Qualität und entsprechendem Handeln eine größere Variationsbreite, bei der man immer noch von Glück sprechen können; zur Möglichkeit, es in höherem oder geringem Maße zu verwirklichen, s.o. 136f.; zu VII 1, 1323 a 17.

24, 33 (a 40) „unterschiedliche Formen" (*εἴδη καὶ διαφοραί*). Zu *διαφορά* s. Bd. 3, zu IV 1, 1289 a 10, zur Sache vgl. 3, 1290 a 5-7.

24, 33 (a 41) „größere Anzahl von Verfassungen." Ob es mehrere Verfassungen gibt, untersucht Ar. III 6, 1278 b 6ff. (s. Schütrumpf, TAPA 119, 1989, 213-216). Auf die Gründe der Vielfalt der Verfassungen kommt er wiederholt in P o l. IV zu sprechen (1, 1289 a 7ff.; 3, 1289 b 27ff.; 4, 1290 b 20ff. u.ö., s. Bd. 3, zu 1, 1289 a 8 und V 1, 1301 a 25ff.). Nur hier in P o l. erklärt Ar. die Mannigfaltigkeit der Verfassungen aus den unterschiedlichen

Weisen, Glück zu suchen (s.o 162). Obwohl er sich dessen bewusst war, dass jede Staatsform ihr eigenes Ziel hat (IV 1, 1289 a 17, s. Bd. 3, zu a 15), dient dieser Gesichtspunkt bei ihm sonst nicht als Grundlage der Klassifizierung von Verfassungen. Er klingt allenfalls bei dem Überblick über die Entwicklung der Staatsformen in III 15 (1286 b 11-16) an - nach platon. Vorbild (s. Bd. 2, zu b 7 und b 14), wie überhaupt die Unterscheidung von Verfassungen und der ihnen analogen Lebensweisen nach dem Maßstab des richtigen Verständnisses von Glück in Plat. Rep. VIII/IX vorgegeben war, s.o. 167. Eine Abgrenzung der einen richtigen Verfassung von allen anderen nach dem Maßstab: Glück findet sich in Pol. ausgesprochen nur III 9, 1280 a 25ff., vgl. 18, 1288 a 32-37; in IV 11, 1296 b 2-9 wird in der allgemeinsten Weise, ohne einzelne Verfassungen zu nennen, der Wert aller Verfassungen nach ihrer Nähe zur besten angegeben, s.o. 145. In VII 9, 1328 b 31ff. zieht Ar. aus der Unfähigkeit einiger Gruppen zum Glück einen anderen Schluss: sie gehören nicht zur Bürgerschaft; hier erklärt die unterschiedliche Verteilung oder Vereinigung von Aufgaben die Unterschiede unter den Verfassungen - auch dies nach Plat., s.o. 163.

„auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Mitteln verfolgen alle jeweils dieses (Glück).“ Vgl. EN III 5, 1112 b 15: „Nachdem man das Ziel gesetzt hat, untersucht man, wie und durch welche Mittel es erreicht werden kann“ (*θέμενοι τὸ τέλος τὸ πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι*).- „auf unterschiedliche Weise“ vgl. Pol. VII 13, 1332 a 2ff.: „andere suchen von vornherein das Glück auf die falsche Weise“, vgl. schon I 1, 1252 a 2: „alle Menschen vollziehen alle Handlungen, um das zu erreichen, was ihnen als gut erscheint.“ Vgl. VII 2, 1324 a 8-13.- „mit unterschiedlichen Mitteln.“ Ein konkretes Beispiel bieten die Spartaner VII 15, 1334 b 2ff. Vgl. EN X 10, 1179 b 13ff.: diejenigen, die den Affekten ergeben sind, verfolgen die zu ihnen passenden Lüste und die Mittel dazu (*δι' ὧν αὗται ἔσονται*), s.u. Pol. VIII 5, 1339 b 38f. Zum Ausdruck vgl. III 18, 1288 a 39.- Ar. unterstellt hier eine Übereinstimmung bei den Bewohnern eines Staates darüber, was man als Glück anstreben solle.

24, 36 (1328 b 1) „verfolgen“, eigentl. ‚nachjagen‘ *θηρεύω*. So ist nach einem Hymnos des Ar. aretē *θήραμα κάλλιστον* (Carmina fragm. 4, 2 Ross); vgl. Plat. Leg. XII 950 c 6; Phil. 20 d 8. Neutral Gorg. 500 d 9f. *τὴν μὲν τοῦ ἡδέος θήραν, τὴν δὲ τοῦ ἀγαθοῦ*; abschätzig ebd. 464 d 2; Eur. Antiop. 187 TrGF: ein reicher Mann jagt den Freuden von Gesang nach, statt sich um Haushalt oder Staat zu sorgen, vgl. für den abwertenden Gebrauch vor Plat. J. Classen, Untersuchungen zu Platons Jagdbildern, AbhBerl 1960, 22ff. Und umgekehrt sind bestimmte Menschen leichte Beute (*εὐθήρατον*) für die Verlockungen der Lust: Ar. EN III 1, 1110 b 14.

„Lebensweisen und Verfassungen.“ Die beiden Begriffe sind eng verwandt, da Ar. von der Lebensweise der polis sprechen kann (Pol. VII 2, 1325 b 15, s. Anm.; 6, 1327 b 4f.) und die Verfassung das Leben der polis ist (IV 11, 1295 a 40, s. Bd. 2, Anm.), vgl. den Zusammenhang Plat. Rep.

X 607 d 8f. - nach VIII 544 d 5ff. gibt es ebenso viele Arten von Menschen wie von Verfassungen; zum weiten Begriff der Verfassung bei Ar. s. Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29, S. 151f.; Susemihl Anm. 466. Das *Leben* der Handwerker (III 5, 1278 a 21) ist eher ihre Erwerbsform, s.u. zu VII 9, 1328 b 39; diese können unter entsprechenden Bedingungen die Verfassung bestimmen: IV 12, 1296 b 29.

24, 39 (b 2) „Zahl." Vgl. b 5. Hier ist ihre Zahl sechs, in IV 4, 1290 b 38-1291 b 2 (dazu im Verhältnis zu VII 8 s. Schütrumpf 1980, 93-108) wohl zehn - zusätzlich zu den hier genannten: Händler, Tagelöhner, Leute mit aretē; Richter und politische Entscheidungsträger sind in IV 4 auf zwei Gruppen verteilt, wie dies nach IV 14-16, vgl. 1297 b 41-1298 a 3 sinnvoll ist, s. Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 39), wobei dort aber Priester nicht genannt waren.

„(Aufgaben)." Ich füge ‚Aufgaben' ein, entsprechend ἔργα b 5, b 15 (vgl. ἐργασίαι b 19); 9, 1328 b 27; 1329 a 8, in IV 4, 1291 b 2 δυνάμεις. Zum funktionalen Vorgehen s. Bd. 3, zu IV 4, 1290 b 37. Es wurde o. 163 ausgeführt, dass sich außerhalb von P o l. VII - abgesehen von IV 4, 1290 b 21ff., vgl. 1291 a 28-30 - dieser verfassungssystematische Ansatz nirgends findet.

Die Auffassung, dass die polis aus notwendigen Gruppen, einschließlich den Priestern, zusammengesetzt ist, war zu einem gewissen Grade traditionell: vgl. Hippodamos: Handwerker, Bauern, Krieger (Ar. II 8, 1267 b 31-33), vgl. Plat. T i m. 24 a 4ff.: Priester; Handwerker; Hirten, Jäger und Bauern; Krieger, s.u. zu VII 10, 1329 a 41; vgl. die funktionelle Arbeitsteilung in Ägypten bei Isokr. 11, 15: Krieger und Priester den sachkundigen Fertigkeiten gegenübergestellt, vgl. schon Her. II 164-165, am nächsten kommt Plat. R e p. II 369 b 5-d 12.

„ohne die ein Staat nicht existieren könnte." Als Erfordernis erinnert dies an Plat. R e p. II, wo nach dem ersten Staat, der nur die allernötigsten Funktionen kannte (369 b 5ff.), eine Vielzahl nicht gerade nötiger Berufe aufkam, sodass dieser aufgedunsene Staat einer Reinigung bedurfte (III 399 e 5f.). Ar. leitet diese unerlässlichen Funktionen auch anderswo her, vgl. IV 3, 1290 a 3 (s. Bd. 3, zu a 2 und a 3); 4, 1291 a 2 (s. Bd. 3, zu 1290 b 37); a 35. Hier in VII 8 schließt die folgende Aufzählung die Teile in engerem Sinne ein, „ohne die ein Staat nicht existieren könnte" ist damit nicht zu verstehen im Sinne der notwendigen Voraussetzungen wie o. 1328 a 23; 9, 1329 a 34f. ‚Notwendig' gebraucht Ar. in zwei Bedeutungen: den elementaren Lebensnotwendigkeiten (vgl. 3, 1325 a 26), die von Sklaven bereitgestellt werden, einerseits und Aufgaben wie Verteidigung, die von Bürgern wahrgenommen werden, andererseits: 14, 1333 b 1f.; 15, 1334 a 18; VIII 3, 1338 a 13, s.u. zu VII 13, 1332 a 10. Entsprechend ist Muße (σχολή) entweder den notwendigen Aufgaben Unfreier oder der Beanspruchnahme als Bürger oder Krieger gegenübergestellt, s.u. zu 9, 1328 b 41.- Ob diese vollständige Aufzählung aller notwendiger Aufgaben und damit der Männer, die sie qualifiziert ausüben können, die Auswahl entsprechender Leute durch den Gesetzgeber als Vorbereitung der Gründung eines Staates erleichtern soll, hat Ar. nicht dargelegt - er setzt

sie wohl 10, 1330 a 25–28 bei denen, die das Land bebauen sollen, voraus. In Plat.s R e p. II 369 c nehmen die ersten Siedler die anderen Berufsgruppen in ihre Gemeinschaft auf, so wie ihre Notwendigkeit erkannt wird.

„muss in deren Zahl enthalten sein." Eine Argumentation wie Plat. R e p. IV 427 e 13ff.– Zu den Textvarianten s. Newman III 108, ich folge Bekker.

25, 3 (b 5) „Zunächst muss Nahrung zur Verfügung stehen." Nahrung ist notwendig: E N X 9, 1178 b 35, s. hier Bd. 1, zu I 8, 1256 a 21; ihre Beschaffung ist das größte Bedürfnis: Plat. R e p. II 369 d 1; L e g. VIII 848 a 5 *τροφὴ ἀναγκαῖος*; vgl. Aischin. 1, 54, daher sind Bauern unerlässlich: Ar. IV 4, 1290 b 40. Nach Xen. M e m. II 1, 6 nehmen Bauern – und Krieger – die wichtigsten Aufgaben wahr.

„danach die sachkundigen Fertigkeiten." Vgl. IV 4, 1291 a 1f., dort liefern sie aber auch einen Beitrag zum vollkommenen Leben.

25, 5 (b 7) „drittens braucht man Waffen" (*ὅπλα*). Ar. spricht hier allein von den Hopliten, s.o. 4, 1326 a 23 (s. zu a 22). Zu ihrer Bewaffnung (Schild, Schwert, Stoßlanze) s. Snodgrass 1984, Kap. 3; V.D. Hanson, The Western way of war: infantry battle in classical Greece, New York 1989; J.K. Anderson in: Hanson (Hrsg.) 1991, 15–37; Santosuosso 9–12.

25, 6 (b 8) „nach innen" (*ἐν αὑτοῖς*). D.h. innerhalb der eigenen Bevölkerung, s.o. zu 6, 1327 b 1. Newman versteht „within their own body also" in der Weise, dass nicht *Söldner* allein diese Aufgaben übernehmen. Aber dass *auch* Söldner als Hopliten dienen sollten, widerspricht der Grundhaltung des Ausschlusses von Fremden (6, 1327 a 37–40, vgl. a 13–18). Ar. geht es hier um die doppelte Aufgabe der Bewaffneten, die im besten Staat Schutzfunktionen nach innen (in IV 4, 1291 a 19 kritisiert Ar., dass Plat. Hopliten erst dann einführt, wenn dieser Staat Kriege gegen Nachbarn beginnt – man braucht sie auch für Konflikte im Inneren) und außen haben, wie Plat.s Wächter: R e p. IV 414 b 2; 415 d 9ff.; V 466 c 8; K r i t i. 112 d 4 *τῶν μὲν αὐτῶν πολιτῶν φύλακες*; L e g. VI 761 d 6–8; VII 808 c 3 *φοβεροὶ μὲν κακοῖς, πολεμίοις τε ἅμα καὶ πολίταις*, vgl. VIII 829 a 7: Krieg von außen und innen.– „sich nicht fügen wollen." Vgl. Ar. III 16, 1286 b 30; Plat. R e p. IV 415 d 9–e 2; Xen. K y r. VII 4, 1.– „zur Abwehr ungerechter Angriffe von außen." Vgl. u. VII 11, 1330 b 39f.: „Wenn man überleben und nicht Schlimmes erleiden oder Opfer erniedrigenden Unrechts werden soll ...", muss man alle möglichen militärischen Vorkehrungen treffen, vgl. die Funktion militärischer Allianzen III 9, 1280 a 34f.; vgl. die Notwendigkeit militärischer Ämter ‚zum Schutz der Stadt' VI 8, 1322 a 30ff.; vgl. Plat. R e p. V 457 a 6–8; L e g. V 737 d 3; VI 760 e 7–9; VIII 829 a 2ff.; vgl. Thuk. I 120, 3: mutige Männer nehmen es nicht hin, Unrecht zu erleiden, weil sie sich der Ruhe des Friedens erfreuen (Rede der Korinther); Dem. 23, 55f.: wir kämpfen gegen die Feinde, um keine hybris zu erleiden, vgl. Xen. P o r. 5, 13: es gibt keinen Frieden gegenüber einem Aggressor, s.o. Ar. IV 4, 1291 a 8: man braucht Krieger, um nicht versklavt zu werden, s.u. zu VII 14, 1333 b 40, vgl. Xen. M e m. II 1, 13; Cic. D e o f f. I 11, 35 *ut sine iniuria in pace*

vivatur. Generell spricht sich Ar. gegen Eroberungskriege aus, vgl. die Problematik von VII 2 und 3; 6, 1327 a 18-25; 11, 1330 b 37ff.; 14, 1333 b 5ff., Angriffskriege billigt er aber zum Zweck der Sicherung einer Hegemonie oder Despotie, wenn diese verdient ist: 1333 b 41ff.

25, 8 (b 10) „bestimmtes Vermögen an Gütern" (*εὐπορία χρημάτων*). Personifiziert 1328 b 22 *τὸ εὔπορον*, vgl. 9, 1329 a 17-25; in 10, 1329 b 36-38 wird dies so rekapituliert, als habe Ar. über Landbesitz gesprochen, s.u. zu 9, 1329 a 18. *χρήματα* muss daher allgemein ‚Güter' meinen (vgl. I 8, 1256 a 15), nicht im engeren Sinne ‚Geld' (so 9, 1257 b 7 *πλῆθος χρημάτων*), obwohl die Bürger dieses für die Käufe auf dem Markt brauchen. Die Formulierung *εὐπορία χρημάτων* auch Xen. Hell. IV 8, 28. In Pol. VII 10, 1329 b 41-1330 a 2 (s. zu a 1) wird Besitz in bescheidenerem Umfang gefordert: kein Bürger solle *Mangel an Nahrung* leiden und *zum Gebrauch* solle allen der Besitz gemeinschaftlich gehören.

Besitzende als notwendiger Teil der polis ebenfalls IV 4, 1291 a 33, vgl. III 12, 1283 a 17-19. In seinem Ausmaß soll der Besitz einen bestimmten Lebensstil ermöglichen: VII 5, 1326 b 30ff. (s. Anm. zu b 30 und b 37). Die Vermögensverhältnisse ermöglichen die Muße (VII 9, 1329 a 1, s. zu 1328 b 41), ohne die man die Voraussetzungen für die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft nicht erfüllen kann. Reichtum als Verpflichtung: Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 33, zusätzlich Schütrumpf 1980, 94 Anm. 12. Schon Perikles bei Thuk. II 40, 1 erwähnt Reichtum unter dem Gesichtspunkt der Gelegenheit zum Handeln (*ἔργον*, s.o. zu b 2): *πλούτῳ τε ἔργου μᾶλλον καιρῷ ... χρώμεθα*.

25, 11 (b 12) „fünftens und an erster Stelle" (*πρῶτον*). Dass der Fünfte zugleich der Erste ist, hatte Plat. Leg. VIII 833 b 2 behauptet; über Priester als erste Gruppe vgl. auch Tim. 24 a 4. Die Gesetzgebung für den delphischen Apoll ist am wichtigsten, schönsten und kommt *zuerst*: Rep. IV 427 b 2-4. Newman verweist auf Isokr. 7, 29.- „Dienst am Göttlichen, den man Priesteramt nennt." ‚Dienst' (*ἐπιμέλεια*) wird häufig in religiösem Zusammenhang gebraucht, s. hier Bd. 3, zu IV 15, 1299 a 20. Weiteres u. zu VII 9, 1329 a 27.

25, 12 (b 13) „an sechster Stelle und am unerlässlichsten von allem". Vgl. Leg. III 690 b 8 *τὸ δὲ μέγιστον ... ἀξίωμα ἕκτον γίγνοιτο*.- „am unerlässlichsten von allem." Ohne den Superlativ: Ar. IV 4, 1291 a 22-27 (s. Bd. 2, zu a 22); a 39f.; mit Superlativ über Strafvollzug, ohne den die richterlichen Urteile sinnlos sind: VI 8, 1321 b 40-1322 a 8. Auch nach Plat. hängt das Wohlergehen des Staates nicht von der Tätigkeit der Handwerker, sondern derer, die die politischen Entscheidungen treffen, ab: Rep. IV 434 a,b; VIII 545 d 1-3; Leg. III 689 b,c. Umgekehrt richten die anderen wenig Schaden an: Rep. V 465 b 8-10, bzw. es entsteht wenig Schaden, wenn sie charakterverderbenden Tätigkeiten nachgehen: Leg. XI 919 c 3ff.

25, 13 (b 14) „Entscheidung über nützliche Angelegenheiten und darüber, was in den Beziehungen untereinander gerecht ist" (*κρίσιν περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους*). Vgl. die Verbindung von nütz-

lich und gerecht Ar. VII 9, 1329 a 16, s.o. zu 2, 1324 b 33. Ar. spricht hier von politischen und richterlichen Entscheidungen, vgl. VII 9, 1328 b 26-28; 1329 a 3f.; III 1, 1275 a 23-33, die er in IV 4, 1291 a 22-28 zwei verschiedenen ‚Teilen' zuweist (s. Bd. 3, zu 1291 a 39, s.o. zu VII 4, 1326 b 13); vgl. die Bestimmung der Objekte der richterlichen bzw. symbuleutischen Art von Rhetorik: R h e t. I 3, 1358 b 21-26, s. Bd. 3, zu IV 15, 1299 a 26.

„in den Beziehungen untereinander gerecht." Vgl. Bd. 2, zu III 9, 1280 b 10, vgl. auch, dass nach E N V 3, 1129 b 31ff. Gerechtigkeit die Tugend im Verhältnis zu anderen ist.

25, 15 (b 15) „Aufgaben" (ἔργα). S.o. zu b 2. Ar. nennt VII 9, 1328 b 39 außerdem Händler und VIII 7, 1342 a 20 Tagelöhner.- „jeder Staat." Vgl. IV 3, 1290 a 3 - im gleichen Zusammenhang.- „sozusagen" (ὡς εἰπεῖν). S.o. zu 1, 1323 a 20 „im großen und ganzen". Zum aristot. Verständnis der polis als *Personenverband* vgl. I 1, 1252 a 1; 2, 1252 b 27f.; II 1, 1260 b 38ff.; 2, 1261 b 12f.; III 1, 1274 b 41; 1275 b 20f.; III 9, 1280 b 33; b 40ff.

25, 16 (b 17) „wie wir behaupten." Dies bezieht sich vielleicht auf o. 4, 1326 a 18 (‚nicht eine beliebige Gruppe', s. Anm.) mit b 2-4 (‚autark', s. zu b 3), vielleicht auch auf I 2, 1252 b 27ff.; II 2, 1261 b 12-14, oder IV 4, 1290 b 38, bes. 1291 a 10ff. ‚Wie wir behaupten' enthält eine polemische Frontstellung (s.o. zu 1, 1323 a 38), hier gegen Plat., der das Wesen der polis als einer autarken Gemeinschaft verkannte, wenn er den Unterschied zwischen Haushalt und polis ignorierte (I 1, 1252 a 7-13, s. Bd. 1, zu a 7) oder eine Gemeinschaft, die elementare Bedürfnisse befriedigt, schon polis bezeichnete (IV 4, 1291 a 10ff., s. Bd. 3, zu 1290 b 37; 1291 a 17). Der mögliche Verweis auf IV 4 stößt nicht die von mir bevorzugte Frühdatierung von P o l. VII/VIII (s.o. 163 Anm. 3) um, da die Herleitung der Teile in IV 4 auf eine Erörterung über die Aristokratie (1290 a 1f.) zurückgeht, s. hier Bd. 3, S. 307-308. Wenn Ar. nicht sagt, ‚wie wir *früher* behaupteten', so könnte das darauf hindeuten, dass solche ursprünglich unabhängigen Erörterungen noch nicht zu einem Werk zusammengefasst waren, s.o. 159.

„autark" (αὔταρκες). Vgl. 4, 1326 b 3 mit Anm. Autarkie setzt die Mindestanforderungen für die polis fest, in Kap. 4 eher quantitativ als Mindestgröße (b 7ff., s. Anm.), hier funktional („wenn eine dieser Aufgaben nicht erfüllt wird", 1328 b 17), arbeitsteilig, kooperativ. Von den Aufgaben (1328 b 15; b 19, s.o. zu b 2) geht Ar. auf die Personen über: b 20ff., das macht die Fragestellung von Kap. 9 möglich.

25, 22 (b 21) „bereitstellen werden." Das Futur (nicht einhellig überliefert) deutet auf eine erst geplante Ordnung, vgl. 10, 1330 a 25 γεωργήσοντας; 13, 1331 b 25f.

25, 24 (b 23) „[notwendig] ‹gerecht›" (ἀναγκαίων). Lambinus konjizierte „gerecht" (δικαίων), wohl richtig, s.o. zu b 14, vgl. Bekker[2]; Welldon. Die Tatsache, dass notwendig - nützlich verbunden werden (z.B. Plat. L e g. V 754 a 7, weiteres Newman I 323 Anm. 2), genügt nicht für den Nachweis, dass diese Gegenstand *politischer Entscheidung* waren (contra Newman). Ist „notwendig" aus b 13 eingedrungen?

Kapitel 9

Dies ist das zentrale Kapitel in Pol. VII/VIII für die Herleitung der politischen und sozialen Ordnung des besten Staates und konkret für die Abgrenzung des Kreises der Mitglieder des besten Staates. Es verwendet 3 drei Argumentationsweisen:

I. Wer ist wirklicher Bestandteil des Staates bzw. nur untergeordnete Voraussetzungen (entsprechend VII 8)?

II. Sollen die unterschiedenen Funktionen miteinander verbunden oder getrennt wahrgenommen werden?

III. Wer ist Bürger?

Ar. führt hier zunächst nicht die Argumentation von Kap. 8 (*I*) so weiter, wie er es nahegelegt hatte; er klärt nicht, welche der hergeleiteten sechs notwendigen Aufgaben wirkliche Bestandteile des Staates bzw. nur untergeordnete Voraussetzungen sind (1328 b 3f.). Stattdessen setzt er mit einer anderen Fragestellung (*II*) neu ein: sollen *alle* gemeinsam *alle* zuvor hergeleiteten Aufgaben wahrnehmen (A) oder sollen diese je *besonderen* Personengruppen vorbehalten werden (B) oder soll man eine Regelung wählen, die die beiden Alternativen verbindet (AB)? Aber selbst diese Frage nach der Funktionsverbindung oder -trennung beantwortet Ar. hier nicht in dieser Form für alle, sondern bei Handwerkern, Händlern und Landarbeitern untersucht er (*III*), ob sie *Bürger* sein dürfen (1328 b 40; 1329 a 30, s. jeweils die Anm.).

Indem Ar. hier das Konzept ‚Bürgerschaft' einführt, schlägt er die Brücke von der funktionalen Gliederung des Staates in unerlässliche Gruppierungen von VII 8, wie sie sich zuvor in der Staats*theorie* bes. Plat.s fand (s.o. 353, Vorbem. zu VII 8), zu der Verfassungs*realität*, in der die Frage, wer Bürger ist, von grundsätzlicher Bedeutung war (vgl. Ath. Pol. 42, 1f.; Pol. III 1-3). Denn Verfassungen unterscheiden sich danach, welcher Gruppe sie Bürgerrecht verleihen oder vorenthalten (III 1, 1275 a 3-5; 5, 1278 a 15ff.). Plat. hatte alle Gruppen seines Staates Bürger genannt (Rep. III 416 e 1), Ar. lehnt dieses Vorgehen, das den Bürgerbegriff jeder Bedeutung entlehrt, ab, s.u. zu VII 13, 1332 a 33.

Für seine Entscheidung, welcher Tätigkeit die Bürger des besten Staates nachgehen sollen, greift Ar. auf Ergebnisse von Kap. 8 zurück. Danach war der Staat eine Gemeinschaft von Gleichen, deren Zweck das beste erreichbare Leben, ‚Glück', ist, welches charakterliche Vorzüglichkeit voraussetzt. Zugleich hatte Ar. dort darauf hingewiesen, dass wohl einige das Glück erreichen können, andere dagegen nur in geringem Maße oder überhaupt nicht. Diese Feststellung wurde dort benutzt, um das Entstehen einer größeren Zahl

unterschiedlicher Verfassungen zu erklären (1328 a 35-b 2). Hier in Kap. 9 zieht Ar. aus der Unfähigkeit von Handwerkern, Händlern und Landarbeitern zum Glück den Schluss, dass sie nicht zum besten Staat gehören - und das heißt umgekehrt, dass seine Bürger keine dieser Aufgaben wahrnehmen dürfen (1328 b 33ff.; 1329 a 21ff.).

Bürger sind alle, denen die *negativen* Merkmale, die die Ausgrenzung von Handwerkern und Landarbeitern aus der Bürgerschaft begründen, nicht anhaften. Es gibt aber kein System der Prüfung der Eigenschaften (s.o. zu 2, 1324 a 23), das sicherstellt, dass sie tatsächlich die geforderten Eigenschaften besitzen - wie sie diese erwerben können, erläutert Ar. u. 13, 1332 a 31ff.

Nachdem Ar. die Tätigkeit als Handwerker oder Landarbeiter als unvereinbar mit der Qualität von Bürgern erklärt hatte, schließt er die Frage an, ob eine solche Trennung der Funktionen (*II*) auch im Falle der Kriegerschicht und derer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen, gelten soll - entsprechend der Ausgangsfrage 1328 b 24ff. Ar. entwickelt eine Lösung, die auf Unterschieden der Altersgruppen beruht und diese Unterschiede - positiv - als Abfolge von Leistungen hoher Qualität (*ἀκμή*, 1329 a 8) bei Körper bzw. Vernunft versteht. Die Krieger bleiben noch von der Wahrnehmung politischer Entscheidungen ausgeschlossen, da sie in diesem Alter zwar körperlich stark, aber noch nicht vernünftig sind - Ar. findet es nötig, diese Regelung erneut in Kap. 14 (1332 b 12-42) von einem anderen Blickwinkel her zu begründen (s.o. 103f.). Eine vergleichbare Regelung, die Ausübung politischer Verantwortung an ein Mindestalter knüpft und ein Höchstalter festlegt, findet sich in der Bestimmung für das Amt der Gesetzeswächter in Plat. L e g. VI: sie müssen 50 Jahre sein und können dies Amt nur bis zum 70sten Lebensjahr bekleiden (755 a 4-b 2).

Bei Ar. verhindert die Trennung von Kriegern und Entscheidungsträgern, dass Krieger selber über Risiken eines Krieges entscheiden können (wie dies bei Isokr. 6, 3 gerechtfertigt wird). Ar. sieht einen Interessenkonflikt, wenn bei kriegerischen Verwicklungen die Betroffenen mitentscheiden: VII 10, 1330 a 14-23, er verankert so den Vorrang der politischen Führung und die Unterordnung des Militärs (vgl. E N I 1, 1094 b 2f.; Plat. P o l i t. 304 e 3ff.). Er tut das gleiche bei den Priestern, die er hier von jedem politischen Einfluss ausschließt (s.u. zu 1329 a 27).

Für die Antwort auf die Ausgangsfrage von Kap. 8, nämlich welche Gruppen im besten Staat wirkliche Bestandteile der polis sind und welche nicht (hier *I*, 1329 a 4; a 34-38), begnügt sich Ar. hier mit der Festellung, dass die Kriegerschicht und Männer, die über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen, „offensichtlich am ehesten Teile" der polis sind (a 4f.) - ein Appell an den gesunden Menschenverstand, Ar. rechnet damit, dass der Hörer/Leser eine Vorstellung davon hat, welche Aufgaben typisch vom Bürger wahrgenommen werden sollen. Wenn P o l. III vorausging, warum berief er sich nicht auf III 1, wo er dies ausführlich erörtert hatte? Und wenn P o l. IV vorausging, warum berief er sich nicht auf IV 4, 1291 a 22-28, wo

er behauptet hatte, die gleichen Gruppen seien in höherem Maße Teile der polis als diejenigen, die notwendige Leistungen erbringen? Keines dieser Bücher wird hier vorausgesetzt, s.o. 149-154.

Die Gruppe der Begüterten, die Ar. in VII 8 (1328 b 10ff., vgl. b 22) eingeführt hatte, fällt mit der der Bürger zusammen (9, 1329 a 17ff.). Damit weist er Plat.s Konzeption, wonach die Wächter besitzlos sein müssen, die Ar. ausführlich schon in II 5 (1263 a 21ff.) kritisiert hatte, zurück. Die Begründung lautet: „ihnen muss der Besitz gehören; denn die Bürger müssen wohlhabend sein" (1329 a 18f.). Auch dies appelliert an die Vorstellungen, die der Hörer/Leser vom Bürger hat. Die differenziertere Argumentation von Pol. III 12/13, dass Besitz einen Anspruch auf Zugang zu den Ämtern nur wegen des Beitrags zum Bestehen des Staates, aber nicht zu seinem guten Leben (1283 a 17ff.) begründen kann, fehlt hier, obwohl sie für den besten Staat, der doch das beste Leben anstrebt, höchst angemessen gewesen wäre.

Es ist bezeichnend - und bestätigt die Deutung, dass der beste Staat keine Utopie ist -, dass Ar. sich gerade für die politische und soziale Organisation des besten Staates auf selbstverständliche Vorstellungen bezog, die er nicht einmal zu begründen für nötig fand. Nur bei der Ausgrenzung von Handwerkern und Landarbeitern von der Bürgerschaft zog er seine Vorstellung vom besten Leben heran, aber dafür fanden sich sowohl in der Vergangenheit (vgl. III 5, 1278 a 6ff., s.u. zu 1328 b 39) oder gegenwärtig in Sparta (II 9, 1269 a 34ff.) Parallelen.

Die Antwort auf die Fragestellung *II*, ob die unterschiedlichen Funktionen miteinander verbunden oder getrennt wahrgenommen werden sollen, lautet folgendermaßen: die Funktionsgruppe der Begüterten (8, 1328 b 10ff.) bildet in verschiedenen Phasen ihres Lebens zunächst die Kriegerschicht, trifft später die Entscheidungen über nützliche Angelegenheiten und Rechtsfragen (9, 1329 a 18ff.) und übernimmt schließlich ein Priesteramt. Sie sind die Bürger (*III*) und die eigentlichen Teile (*I*).

Der polis-Begriff ist damit verschieden von dem in IV 4, wo Ar. ebenfalls die für den Staat unerlässlichen Gruppen herleitete, aber nicht einige Funktionen oder Gruppen wegen ihrer untergeordneten Rolle als Voraussetzungen von der polis ausschloss, sondern alle zehn, also auch Handwerker und Bauern, als „Teile der polis" gelten ließ (1290 b 23; b 38). Dagegen bilden in Pol. VII die Bürger, die die politischen Entscheidungen treffen, und die Krieger nicht nicht eine besonders wichtige (IV 4, 1291 a 25) Funktionsgruppe in der polis, sondern sie sind die polis selber (9, 1329 a 20-24). „The part becomes, in fact, the whole" (Newman I 65). In den Kategorien, von B. Williams 1973 (s.o. zu 1, 1323 b 33), folgt Ar. hier der „whole-part" Regel in ihrer striktesten Form: der Staat ist nur glücklich, wenn jeder einzelne Bürger zu Glück befähigt ist. Denn der *ganze Staat* soll glücklich sein; da aber nur Krieger sowie diejenigen, die über nützliche Angelegenheiten und Rechtsfragen entscheiden, zum Glück fähig sind, machen *sie allein den Staat*

aus, alle anderen gehören nicht dazu (1329 a 19-21 - zu dieser Sozialstruktur s.o. 110f.) - auch dies ist gegen Plat. gerichtet (s.u. zu 1329 a 23).

Es gibt zwar in P o l. auch einen Typ von Aristokratie, bei der nur die Führungsschicht aretē besitzt, während die übrigen doch als Bürger gelten (III 4, 1276 b 37-1277 a 5 - das wäre die „predominant section" Regel: Williams 1973, 200), wohl da sie am Gemeinwohl beteiligt werden (7, 1279 a 31f.), aber eine solche Form von Aristokratie entsprechend dem Staatsmodell von P o l. III (oder E N V 5, 1130 b 28f.) weist Ar. hier 1329 a 23f. zurück, s.o. 111. Diese Aristokratie von P o l. VII/VIII kennt damit nicht eine Schicht von Freien, die zwar nicht Aktivbürger sind, aber doch zur staatlichen Gemeinschaft gehören (III 6, 1279 a 21, anders Susemihl Anm. 817). Für die Einordnung des besten Staaes in die aristot. Verfassungskonzeption ist dieser m.W. von allen ignorierte Unterschied von zentraler Bedeutung.

Ar.' Auseinandersetzung mit Hippodamos von Milet in II 8 verdeutlicht, warum er für den besten Staat von P o l. VII diese spezifische Staatskonstruktion wählte:

1. Allen gesellschaftlichen Funktionsgruppen auch politische Rechte zu geben führt zu tatsächlicher Ungleichheit, da z.B. die Krieger notwenigerweise das politische Übergewicht bekommen werden (s. Bd. 2, zu 1268 a 16) - in VII 8-9 trägt Ar. dem durch die Unterscheidung von ‚Teilen' und ‚Vorbedingungen' und der zeitlich begrenzten Unterordnung der Krieger Rechnung.

2. Ungleichheit führt zu Feindseligkeit (II 8, 1268 a 23-25). In VII 8 besteht der Staat nur aus Gleichen (1328 a 36), die Ungleichen, d.h. diejenigen, die die notwendigen Dienste verrichten, sind Fremde und Barbaren (9, 1329 a 26).

3. Grundbesitz macht selbstbewusst (II 5, 1264 a 32) - in VII 9 ist er den Bürgern vorbehalten, s.u. zu 1329 a 18.

Insgesamt ähnelt die Struktur des aristot. besten Staates dem Gemeinwesen des böotischen Thespiai, s.u. zu b 39. Für die Staatstheorie ist aber die Entsprechung zwischen der Struktur des besten Staates („zur Ausbildung charakterlicher Vorzüglichkeit und für politische Aufgaben muss man von notwendigen Arbeiten befreit sein" 1329 a 1) und derjenigen Spartas, wie Ar. sie selber in II 9 (1269 a 34ff., vgl. auch II 5, 1264 a 9ff.) beschrieben hatte, wichtiger. Dort waren die Bürger von der Verrichtung notwendiger Arbeiten befreit (s.o. 115f.); aber dieser nach seinen politischen Auswirkungen betrachtete Gegensatz der Lebenslagen Muße - lebensnotwendige Arbeiten wird bei Ar. hier eingebettet in die Erörterung der Bedingungen von aretē („Ausbildung charakterlicher Vorzüglichkeit") und Befähigung zum Glück - in einer Weise, die sich so in den Ethiken nicht findet. Dort verstand er unter den äußeren Voraussetzungen zum Glück eher die Mittel, die es dem Individuum erlauben, entsprechend zu *handeln* (s.o. zu 1, 1323 b 41). Hier geht er einen Schritt dahinter zurück, da er die äußeren Verhältnisse als Vorbedingungen, die die *Ausbildung des Charakters* ermöglichen, betrachtet (1329 a 1f., s. Bd. 3, zu IV 11, 1295 a 28).

Hier bilden die - angenommenen - unterschiedlichen Qualitäten der Bewohner das Kriterium dafür, ob sie zur Bürgerschaft gehören oder nicht. Die politische und soziale Ordnung des besten Staates verrät einerseits einen großen Optimismus hinsichtlich der Möglichkeit der Bildung der freien Griechen, sie sieht andererseits vor, dass die notwendigen Aufgaben, die keine Entwicklung eines guten Charakters erlauben, inferioren Barbaren übertragen werden (10, 1330 a 25ff., s.o. 115f.).

Weder in diesem Kap. noch in VII 14 geht Ar. über die einfache Nennung der allernotwendigsten politischen Funktionen im besten Staat hinaus. Er behandelt aber nicht, ob die Krieger wenigstens die Beamten wählen können, wie es doch zu einer Aristokratie passt, dass *alle* aus einer abgegrenzten Schicht die Beamten wählen (IV 15, 1300 b 4f.), und wie es Plat. in L e g. V 753 b 4ff.; 755 c 4ff. empfohlen hatte. Auch kommt nirgendwo zum Ausdruck, in welcher Weise das Gerichtswesen geordnet werden sollte (vgl. dazu IV 16) oder welche Institutionen (z.B. Ämter, Rat, Bürgerversammlung) welche politischen Entscheidungen nach welchem Modus treffen. Diese Unbestimmtheit kennzeichnet überhaupt den Entwurf des besten Staates, sie hat ihre Entsprechung in der Behandlung der äußeren Bedingungen des besten Staates, wo Ar. wohl die Aspekte nennt, die man beachten muss, aber keine konkreten Festlegungen vornimmt, s.o. 82.

Die polis ist hier auch als eine religiös-kulturelle Assoziation verstanden, denn die Priester gehören zu ihren wirklichen Bestandteilen und sie hat an herausgehobenem Ort Heiligtümer (12, 1331 a 24ff.), aber das Priesteramt ist kein politisches Amt, s.u. zu 1329 a 27.

Stobaios II 152, 1-8 W.-H. paraphrasiert die Ergebnisse von P o l. VII 9.

Lit.: Schütrumpf 1980, 33-57

25, 26 (1328 b 24) „bleibt noch zu untersuchen". Die Alternativen sind (*II*): sollen alle gemeinsam alle diese Aufgaben wahrnehmen (A) oder jeweils eine Gruppe eine Aufgabe (B) oder soll man eine Regelung wählen, die die beiden genannten Alternativen verbindet (AB)? Alternative A würde die zuvor in Kap. 8 getroffene Unterscheidung von ‚Teil-Voraussetzung' (*I*) aufheben. Wohl aus diesem Grund wirft Ar. hier diese Frage später nur für die Funktionen, die am ehesten Teile des Staates sind, auf (1329 a 2ff.), während er bei Handwerkern, Händlern und Landwirten prüft, ob sie Bürger sind (*III*). Für die Zuordnung der unterschiedlichen Möglichkeiten der Funktionsverbindung zu Verfassungen s.u. b 32f.

Die drei hier erwähnten Alternativen sind ein Standardschema für die Klärung ähnlicher Probleme, vgl. II 1, 1260 b 37ff.; 1261 a 2, nicht auf Funktionen, sondern Besitz bezogen (vgl. Alternative A bei Aristoph. E k k l. 590). Die drei Möglichkeiten finden sich auch IV 14, 1298 a 7-9 (s. Bd. 3, Anm.) bezogen auf die vielfältigen Aufgaben politischer Entscheidungen: stehen sie allen offen oder gibt es modifizierende Beschränkungen? Vgl. ebenfalls bezogen auf Funktionsgruppen, aber vereinfacht die Alternative ‚alle -

alle', ,einige - einige' 4, 1291 a 28, s. Bd. 3, zu a 29. Die dritte Alternative (AB) entspricht dem dritten Typus der Mischverfassung nach 9, 1294 b 6-13, vgl. Plat. Rep. III 394 d 1-3. Vgl. Ar. VIII 7, 1341 b 19-23, wo ebenfalls die ,demokratische' Lösung A verworfen wird: 1342 a 1-4. Ist die Frage selber durch Pythagoreer nahegelegt? vgl. P. Gorman, Pythagoras: A Life, London 1979, 122: "It was not approporiate that all members should share equally in the same things".

„sollen", „soll" (*κοινωνητέον, ὑποθετέον*), dann b 28 stärker: *ἐξ ἀνάγκης* - im besten Staat, der der Natur entsprechend aufgebaut ist (8, 1328 a 22), kann nichts gesetzgeberischer Willkür überlassen bleiben.

25, 27 (b 27) „Aufgaben" (*ἔργον*). Vgl. 1329 a 8; s.o. zu 8, 1328 b 2.

25, 34 (b 29) „Für jeden Staat kann nicht ein und dieselbe Regelung gelten." Vgl. mutatis mutandis für Befestigungen 11, 1330 b 18.

„sagten." o. b 25, so wie 5, 1327 a 5 auf die Bemerkung von a 2 zurückverweist. Möglich wäre Verweis auf IV 4, 1291 a 28-31 (vgl. Eaton), aber dort war diese Bemerkung nicht mit der Unterscheidung von Verfassungen in Verbindung gebracht. In III 11, 1281 b 21ff. bzw. 13, 1283 a 42ff., worauf sich Ar. nach Barthélemy-St.-Hilaire bezieht, fehlt der Gedanke der Funktionsverbindung bzw. -trennung.

25, 37 (b 31) „Diese (Vielfalt der Möglichkeiten) bewirkt die Unterschiede unter den Verfassungen." Vgl. IV 3, 1290 a 2-7. Diese Erklärung der Vielzahl der Verfassungen ist dieselbe wie in Plat. Rep., s.u. zu b 32. Andere Erklärung der Unterschiede o. VII 8, 1328 a 41 nach der unterschiedlichen Fähigkeit, Glück zu erreichen (s.o. 162f.); IV 3, 1290 a 3-13 nach Machtverteilung, s. Bd. 3, zu a 8; IV 14-16 nach Institutionen, vgl. 1297 b 39-41, Bd. 3, Vorbem. zu IV 14; VI 1, 1317 a 22-33 nach Machtverteilung und Institutionen.

25, 39 (b 32) „in den Demokratien nehmen alle an allem teil." Gleiche Formulierung V 6, 1306 b 14, vgl. 1, 1301 a 34; der Sache nach IV 4, 1291 b 2-5. Ar. beschreibt hier die Demokratie nach platon. Muster, s. Rep. VIII 551 e 6ff. (vgl. 561 c 6ff. zum demokratischen Mann, der jede Aufgabe übernimmt und damit am meisten gegen das Prinzip, dass man nur eine Aufgabe qualifiziert wahrnehmen kann [II 370 a 7ff., vgl. IV 434 b], verstößt), vorbereitet III 394 e; 397 e; 415 c 5-7; IV 434 a 9-c 2 (s.o. 163); Plat. bestreitet ihm diese Kompetenz: VIII 560 b 8ff.; bes. VI 488 b 4-8; Leg. III 701 a 6; VIII 846 d 7ff. Ar. hebt hier nicht auf die Unkenntnis der Menge (III 11, 1281 b 27 *ἀφροσύνη*), sondern den Mangel an aretē ab, s. Bd. 3, zu IV 4, 1291 b 5.

26, 1 (b 33) „während in Oligarchien die entgegengesetzte Regelung gilt." Einige Oligarchien verboten, dass man Bürgeraufgaben mit gewinnreichen Beschäftigungen verband: V 12, 1316 b 3ff., wo Ar. aber hinzufügt, dass dies nicht überall galt, vgl. II 11, 1273 a 32-35, vgl. schon Plat. Rep. VIII 556 c 4. Nach Ar. III 5, 1278 a 21ff. sind Banausen in Oligarchien Bürger, verbinden also einträgliche Tätigkeit mit Bürgerstatus. Ar. meint hier wohl, dass

in Oligarchien nicht alle alles tun können, da die große Zahl der Bewohner von der Bürgerschaft und damit den vielfältigen politischen Aufgaben ausgeschlossen bleibt, während in diesen von vornherein nur Männer, die einer beschränkten Zahl von Tätigkeiten nachgingen, repräsentiert waren: III 1, 1275 a 3-5.- Oligarchien bilden den Gegensatz zur Demokratie: 6, 1278 b 12f.- Die hier aufgezählten Verfassungen sind die von VII 11, 1330 b 19f., ohne die Monarchie, auf die die hier berücksichtigten Gesichtspunkte nicht zutreffen.

26, 2 (b 35) „die Verfassung, unter der der Staat im höchsten Grade glücklich sein kann." ‚im höchsten Grade (*μάλιστ'*) glücklich' vgl. 1, 1323 a 17 mit Anm. - nach Plat. Rep. IV 420 b 5 *ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις* scil. glücklich wird? S.o. zu VII 8, 1328 a 36.- „Glück (kann es), wie wir zuvor gesagt haben, ohne charakterliche Vorzüglichkeit nicht geben." ‚zuvor gesagt haben': 1, 1323 a 25ff., s. zu b 21, vgl. 8, 1328 a 35-38. Aretē als Vorbedingung von Glück: wiederholt hier 1329 a 22f., vgl. IV 11, 1295 a 36f. und Bd. 3, Anm.

Ar. beginnt hier wie in VII 1: unter der besten Verfassung ist die *polis* im höchsten Maße glücklich, wobei die *polis* der Personenverband ist, weshalb Ar. hier von den zum Glück fähigen *Bürgern* diejenigen ausschließt, für die Glück unerreichbar bleibt. Es geht hier nicht um die *Förderung* allgemeinen Glücks in dieser Gesellschaft (anders Nussbaum 1990, s.o. zu 2, 1324 a 23). Glück, und dessen Voraussetzung aretē, wird vielmehr als Standard benutzt, um Bewohnern Zugehörigkeit zum Staat zu bestreiten, wenn sie diese Bedingungen nicht erfüllen (s.u. zu 1329 a 23).

26, 6 (b 38) „Männer, die schlechthin, und nicht nur nach einer bestimmten Norm gerecht sind" (*πόλει .. κεκτημένῃ δικαίους ἄνδρας ἁπλῶς, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὴν ὑπόθεσιν*). ‚schlechthin gerecht', d.h. wie es der gute Mann nach den Maßstäben der Ethik ist - m.a. W.: im besten Staat ist der gute *Mann* auch guter *Bürger*, vgl. 14, 1333 a 11ff., s. zu 13, 1332 a 7; Bd. 2, Vorbem. zu III 4; vgl. IV 7, 1293 b 3 *τὴν γὰρ ἐκ τῶν ἀρίστων ἁπλῶς κατ' ἀρετὴν πολιτείαν καὶ μὴ πρὸς ὑπόθεσίν τινα ἀγαθῶν ἀνδρῶν*, wo Ar. sich auf eine Behandlung einer Aristokratie in den ‚ersten Erörterungen' bezieht, vgl. III 6, 1279 a 18 und Bd. 2, S. 458; zu dieser Gegenüberstellung vgl. III 5, 1278 a 5; Bonitz 77 a 29-35.- „nach einer bestimmten Norm." Ar. erkennt relativierend Unterschiede bei der aretē des *Bürgers* an: Pol. III 4, 1276 b 30, vgl. 13, 1283 b 42-1284 a 3; Gerechtigkeit relativ zur Verfassung: III 9, 1280 a 8-25; V 9, 1309 a 36-39, vgl. II 9, 1269 a 32; IV 11, 1296 b 9. Aretē relativ zum Rang: I 13, 1259 b 40-1260 a 4. Für diese Unterscheidung von zwei Maßstäben von gerecht muss man wegen der Kürze der Erklärung annehmen, dass Ar. andere Erörterungen voraussetzte - anders als im Eingangskap. von Pol. VII, wo Ar. jeden Aspekt erläuterte, so als sei der Leser mit keiner seiner Vorstellungen vertraut.- Anders zu verstehen ist die Unterscheidung von *Handlungen* als bedingt bzw. schlechthin *gerecht* in VII 13, 1332 a 10, s. Anm.- aretē in der Aristokratie s.o. 110 Anm. 5.

26, 8 (b 39) „Leben." Das ist nicht eine der Lebensformen, der man nachjagt und deren Vielfalt die der Verfassungen erklärt, wie 8, 1328 b 1, sondern der Lebensunterhalt, vgl. *βίος* I 8, 1256 a 20-22 (und für den weiteren Rahmen: Schütrumpf, RUSCH 10, 2001, 262-267), vgl. über Landbevölkerung: *ζῇ τὸ πλῆθος ἀπὸ γεωργίας*, VI 4, 1318 b 10f.

„Handwerker" (*βάναυσος*). Anders als Tagelöhner bzw. Lohnarbeiter (s. u. zu 1329 a 36; Bd 3, zu IV 4, 1291 a 6) arbeiteten sie, die ausgebildete Fertigkeiten besaßen (vgl. die Verbindung *βάναυσος τεχνίτης* III 4, 1277 b 1, vgl. I 11, 1258 b 36f., s. Bd. 1, Anm.), selbständig: de Ste. Croix 1981, 182-185; 269-275, s.u. zu VIII 2, 1337 b 7. Sie sind nicht Bürger des besten Staates, vgl. III 5, 1278 a 6-13; a 17-20; vgl. für Ar.' Grundsatz Bd. 2, zu II 11, 1273 a 34; sie waren auch nicht Bürger im Staatsentwurf des Phaleas: II 7, 1267 b 14-16; Zu ihrer generellen Geringschätzung in Ägypten und von dort anderswo übernommen s. Her. II 166-167. Bei den Bewohnern von Thespiai galt es für Bürger als schimpflich (*αἰσχρόν*), einem Handwerk oder der Landwirtschaft nachzugehen (Ar. fr. 611, 76 R^3) - nur das soziale Vorurteil, nicht die Verfassungsregelung brachte dort diese Gesellschaftsordnung hervor.

Handwerk besitzt oder erlaubt keine aretē, s.u. zu 1328 b 40; vgl. Plat. Leg. VIII 846 d 2ff.: die Aufgaben als Bürger füllen einen Mann völlig aus, sodass er nicht daneben noch ein Handwerk ausüben könnte; vgl. 847 a 5ff.: ein Bürger soll mit entehrenden Maßnahmen bestraft werden, wenn er sich mehr einer technē als der Sorge um aretē zuwendet. Vgl. die Beurteilung des Gerberhandwerks, das Anytos' Sohn lernte: Xen. Apol. 29f. Ähnlich wie hier ist die Argumentation bei Xen. Oik. 4, 2-4: banausische Tätigkeiten werden von den Städten verpönt, da sie Körper und Seele schwächen und solche Handwerker zu sehr beschäftigt sind (*ἀσχολίας ἔχειν*), als dass sie sich um die Stadt kümmern könnten; deshalb verbieten einige Städte, besonders die kriegerischen (s. Bd. 2, zu II 9, 1269 a 35), dass ihre *Bürger* banausischen Tätigkeiten nachgehen. Plat. Leg. VIII 846 d ff. ging weiter, wenn er die Ausübung eines Handwerks niemandem im Lande, selbst nicht Sklaven Einheimischer gestattete.

Handwerker können keinen Anspruch auf Glück stellen: EE I 4, 1215 a 25-31. Diese Folgerung ist auch EN I 1 ausgedrückt: nur die Tätigkeit, die das Ziel in sich selber enthält, kann als Verwirklichung von Glück gelten, diejenigen Tätigkeiten, bei denen es neben der Tätigkeit ein hervorgebrachtes Ergebnis gibt, stehen im Rang unter diesem Ergebnis, können also nicht Ziel sein: 1094 a 4-6. Die charakterlichen Qualitäten, die ein Regierter braucht, um seine Aufgabe zu erledigen (Pol. I 13, 1259 b 40-1260 a 4), ist von inferiorer Art, die Ehrlichkeit eines Handwerkers ist bei Ar. nicht eine Verhalten nach aretē, das als Glück gelten kann. Vgl. Ober 1989, 272-277.

„Händler." Sie waren in VII 8 nicht genannt (s. zu 1328 b 2), aber als ‚Teil' der polis in IV 4, 1291 a 4-6, als Untergruppe des Demos 3, 1289 b 3, s. Bd. 3, zu b 32; Bd. 1, zu I 9, 1257 b 2; VI 4, 1319 a 26-28. Nach VII 12,

1331 b 10 gibt es im besten Staat einen Markt für lebensnotwendige Güter, auf dem natürlich Händler tätig sein mussten, vgl. auch 6, 1327 a 27. In Theben - wohl unter einer Oligarchie - mussten sie zehn Jahre dem Markt ferngeblieben sein, bevor sie Bürger sein konnten: III 5, 1278 a 25ff.; s. Bd. 3, zu VI 7, 1321 a 28. Im Magnesia Plat.s durfte unter Strafe kein Bürger im Klein- oder Fernhandel tätig sein (L e g. V 741 e), diese Beschäftigungen blieben Fremden oder Metöken vorbehalten (XI 919 d 3-920 a 4), Plat. untersagte jeglichen Handel, der Gewinn abwerfen sollte (VIII 847 d 7-e 1) - was Ar. nur für Staaten tut: VII 6, 1327 a 29-31.

26, 8 (b 40) „die Bürger." Argument (*III*). Von Bürgern (s.u. 1329 a 19 mit Anm.; a 24; a 29; *τὸ πολιτικόν* a 30, vorbereitet 6, 1327 b 18 *πολιτικὸν πλῆθος*; 7, 1328 a 17 *οἱ πολιτευόμενοι*, s.o. zu 4, 1326 a 6; a 21; 1, 1323 a 17) war seit dem Beginn dieses Abschnitts in Kap. 8, wo Ar. die Gesellschaft nach Teilen bzw. Voraussetzungen geschieden hatte (*I*), nicht die Rede. Hier in Kap. 9 und später, vgl. 13, 1332 a 33-35, benutzt Ar. nicht wie dort eine universale philosophische Terminologie ‚Teil-Voraussetzung', ‚Mittel-Zweck', sondern die gebräuchliche politische, s.o. 366 Vorbem. Es fügt sich so, dass ‚Teil' und ‚Zweck' die gleichen Gruppen meint wie Bürger.

„von gemeiner Art" (*ἀγεννής*). Gleicher Ausdruck zur Beschreibung der Tätigkeiten, für die man am wenigsten aretē braucht: I 11, 1258 b 38f., vgl. VI 4, 1319 a 26-28.

„steht charakterlicher Vorzüglichkeit entgegen." Vgl. 1329 a 19-21; VIII 2, 1337 b 8-11 über Banausen (s. zu b 7); vgl. 6, 1340 b 40ff. zur Ausbildung derer, die politikē aretē erwerben sollen und daher nicht banausische Tätigkeiten ausüben dürfen; III 5, 1278 a 20f. über Banausen und Theten; über diese und zusätzlich Händler VI 4, 1319 a 24-28, s. Bd. 1, zu I 11, 1258 b 36, S. 361; Plat. A l k. 131 b 7; R e p. VI 495 d 7-e 2; IX 590 c 2ff.; in L e g. greift Plat. besonders die charakterlich korrumpierende Wirkung von Gelderwerb an: VIII 831 c 4ff.; XI 918 d 2ff.; 919 c-e, bes. 920 b 1-3. Charakterliche Vorzüglichkeit ist aber Vorbedingung von Glück: s.o. zu b 35. Das Kriterium: Besitz von aretē war in Kap. 7 vorbereitet, wenn Ar. von den Naturanlagen sprach, die eine erfolgreiche Erziehung zu aretē voraussetzt, vgl. dann 8, 1328 a 38. Der Besitz oder die Abwesenheit von aretē entscheiden darüber, ob man Freier oder Sklave von Natur ist: I 6, 1255 a 39f.

26, 11 (b 41) „Ackerbauer." In ihrem Falle ist es nicht wie bei den Handwerkern ihre spezifische Tätigkeit, die sie als Bürger disqualifiziert, sondern der Mangel an Muße macht aretē unmöglich - bei Eur. S u p p l. 421-422 kann sich der arme Bauer wegen seiner Arbeit nicht öffentlichen Aufgaben zuwenden. In VI 4 weist Ar. der Bauerndemokratie wegen der *Qualität* der Bauern den höchsten Rang zu (1319 a 5) und er charakterisiert die im Rang nächste Demokratie, die der Hirten, positiv, weil sie den Bauern nahestehen: sie seien am ehesten militärischen Aufgaben gewachsen - sie sind also zugleich Krieger, während die Lebensweise der anderen Gruppen, Banausen, Händler und Tagelöhner, keine aretē besitze (a 19-28). Anders als in VII 9

wird damit den Bauern indirekt aretē eingeräumt, wie sich denn auch anderswo positive Urteile über sie finden: Xen. O i k. 4, 4ff., s. 6, 10: landwirtschaftliche Tätigkeit liefert die besten Bürger, vgl. Plat. K r i t. 111 e 2f. Dagegen Gleichstellung von Handwerkern und Bauern in der Hierarchie des Werdens - an vorletzter Stelle: P h a i d r. 248 e 2.

‚Muße‘ ist in Ar. II 9, 1269 a 35 um „von notwendigen Arbeiten befreit" (τῶν ἀναγκαίων σχολή) erweitert und setzt zunächst günstige Lebensverhältnisse voraus, die einen davon bewahren, sich durch Arbeit in der Landwirtschaft oder einem Gewerbe seinen Lebensunterhalt verdienen zu müssen (dafür s. Plat. L e g. VIII 831 c 4-8). Wie Besitz enthält Muße Fluch und Segen: nach Ar. VII 14, 1334 a 13-34 braucht man bestimmte vorzügliche Charaktereigenschaften, um mit den *Verführungen* von Muße fertig zu werden. Andererseits gilt es als Grundsatz, dem man allgemein zustimmt (ὁμολογούμενον, d.h. dies gehört zu den ἔνδοξα, s.o. 93f.), dass es in einem wohl regierten Staat ‚Muße‘ geben muss (s. Bd. 2, zu II 9, 1269 a 35). Mit ‚Muße‘ teilt Ar. ein weitverbreitetes konservatives Ideal (s. Bd. 2, zu II 11, 1273 a 21, S. 357), vgl. die Staatskonzeption von Plat. L e g., wie Ar. selber II 6, 1265 a 7f.; a 15 ausführt (s. Bd. 2, Anm., zu den Belegen dort füge hinzu: L e g. VI 763 d 5; VIII 828 d 7f.: der Staat besitzt Muße und ist mit den notwendigen Dingen ausgerüstet, vgl. 832 d 1). Zu Muße in Ar.' bestem Staat s. VII 5, 1326 b 31. In einer Demokratie, in der die Teile des Demos, die ihren Lebensunterhalt aus der Landwirtschaft erwerben, *Bürger* sind, wird dagegen der Mangel an Muße nicht mehr in seiner Wirkung, die Ausbildung von aretē zu behindern, betrachtet, d.h. in seiner individual-ethischen Rolle, sondern in seiner politischen Auswirkung: der Mangel an Muße hat hier einen positiven Einfluss, da er ihnen keinen politischen Aktivismus erlaubt: s. Bd. 3, Vorbem. zu IV 6; Anm. zu 1292 b 25, bes. S. 318; Anm. zu 1293 a 18; zu V 5, 1305 a 18; VI 4, 1318 b 10.

Da Muße hier in VII 9 (vgl. VIII 6, 1341 a 28) die Bedingung für die Ausbildung von aretē ist und Muße Besitz voraussetzt (vgl. II 11, 1273 a 24f.; a 35f.), könnte man sie unter die äußere Voraussetzung von Glück einordnen (vgl. VII 1, 1323 a 24-27; b 41, s. Anm., über Glücksgüter als Bedingung von Glück); Ar.' bester Staat fordert sozus. eine Vermögensqualifikation wegen der instrumentalen Rolle von Besitz für die Entwicklung ethischer Qualitäten. Später, ab Kap. 14 (1333 a 30ff., s. dort Vorbem. S. 468), wird Muße nicht der Tätigkeit zur Sicherung des Lebensunterhalts gegenübergestellt, sondern gewissen Tätigkeiten des Bürgers, hauptsächlich im Kriegsdienst (vgl. o. zu 8, 1328 b 2 zur doppelten Bedeutung von ‚notwendig‘), Muße ist damit nicht als Befreiung von niedrigen Aufgaben die *äußere Voraussetzung* für das Leben der Bürger, sondern die am meisten erstrebenswerte Form ihres Lebens selber - für diesen Unterschied s. Solmsen RhM 107, 1964, 196 Anm. 19. Und entsprechend ist Tätigkeit (ἀσχολία) etwas Verschiedenes für Bürger bzw. Handwerker und Bauern: für diese die Tätigkeiten, die für das Leben notwendig sind und der Ausbildung von aretē im Wege

stehen, bei jenen notwendige Aufgaben wie Kriegsdienst, die aretē voraussetzen.– Von den 89 Belegen der Benutzung von Worten des Stammes *schol-* (Muße) bei Ar. finden sich 46 in Pol. VII/VIII: Mikkola, Arctos 2, 1958 (68–87), 70; s. insgesamt Solmsen, RhM 107, 1964, 193–220; Demont in: Aubenque-Tordesillas (Hrsg.) 1993, 209-230; u. zu 14, 1333 a 30 und zu VIII 5, 1339 a 16.– Hier haben die Bauern keine Muße, sie sollen ja Sklaven sein (10, 1330 a 25f.) und nach dem Sprichwort „gibt es für Sklaven keine Muße": 15, 1334 a 20f.

26, 13 (1329 a 3) „Kriegerschicht" (πολεμικόν). Dies war der Terminus bei Plat. z.B. Rep. IV 434 b 3, vgl. Ar. IV 4, 1291 a 26, s. Bd. 3, zu a 6. Aristoteles leitet nicht eigens her, dass die Krieger zu den eigentlichen Mitgliedern des Staates gehören, diese Regelung wird als evident (φαίνεται) vorausgesetzt, s.o. 95 Anm. 12; 13; Vorbem. 367. Und umgekehrt: wer nicht Bürger ist, darf keine Waffen tragen; zur alten Trennung Kriegerschicht – Bauern s.u. zu VII 10, 1329 a 40–b 1 (oft wird diese Trennung dagegen nicht eingehalten: IV 4, 1291 a 30f.; b 2–4, weiteres o. zu VII 4, 1326 a 22). Ebensowenig dürfen Handarbeiter Waffen tragen, vgl. die Gegenüberstellung beider Gruppen ebd. 1326 a 22f., vgl. Xen. Kyr. VII 5, 79: wer banausische, sklavische Tätigkeiten ausübt, darf keine Waffen tragen, die Werkzeuge der Freiheit sind, vgl. VIII 1, 43.– Diese beiden Gruppen: Banausen und Bauern fallen gemeinsam unter eine andere negative Regelung in Ar. Pol. VII: sie werden vom freien Markt ausgeschlossen: 12, 1331 a 32–35.

„über nützliche Maßnahmen beraten und über Rechtsansprüche urteilen." S.u. zu a 30; o. zu 8, 1328 b 14. Zu den Gegenständen der Beratung vgl. IV 14, 1298 a 3–7.– Für die Zusammenfassung der beiden Gruppen: Krieger und politische Entscheidungsträger als *Bürger* s.u. 1329 a 19 (vgl. 10, 1329 b 36–39); 1329 a 30 mit Anm.

26, 15 (a 4) „am ehesten seine Teile" (μέρη μάλιστα). Vgl. genauso IV 4, 1291 b 8 (über Reiche und Arme); vgl. a 25: die Krieger gelten ‚eher als Bestandteile' (μᾶλλον μόριον), s. Schütrumpf 1980, 99-101 mit Anm. 38; vgl. o. VII 4, 1326 a 20-23.

(a 5) „Sollen auch sie voneinander getrennt sein ...?" (ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον). Schneider coni. ἕτερα ‹ἑτέροις›, Ross (wohl zur Hiatvermeidung) ‹ἑτέροις› ἕτερα. Die Zusätze sind unnötig: Die Frage, ob man auch hier eine Trennung vollziehen soll (*II*), bezieht sich zwar zunächst auf Funktionen, aber implizit auf die sie ausübenden Männer, vgl. 10, 1329 b 1; die Ausdrucksweise dort b 38 ἑτέρους εἶναι δεῖ (vgl. als Problemstellung εἰ ἑτέρους εἶναι δεῖ 14, 1332 b 13f.) entspricht ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον hier 1329 a 5. Nachdem Ar. in 1328 b 38 geschlossen hatte, dass Handwerker, Händler und Bauern *nicht Bürger* sein dürfen, d.h. dass man, im Sinne der zweiten Alternative der Ausgangsfrage (*II*) von 1328 b 27, „für jede der genannten Aufgaben je besondere (Personengruppen) fordern soll" (ἄλλους ὑποθετέον), geht er genau in dieser Weise weiter, indem er zuerst die gleiche Alternative *auch* für die beiden jetzt betrachteten Aufgaben erwägt — ἕτερα καὶ ταῦτα θετέον

1329 a 5 nimmt geradezu ἄλλους ὑποθετέον 1328 b 27 auf - auf ein Verb, das mit einer Präposition zusammengesetzt ist folgt gewöhnlich das Simplex, s.u. 16, 1335 b 27-29.

Die Frage wird u. 14, 1332 b 12ff. erneut aufgegriffen, s.o. 103f. Bei Plat gehen die *wenigen* Philosophenherrscher aus der Kriegerschicht hervor, bei Ar. erhalten *alle* Krieger später das Recht zu politischer und gerichtlicher Entscheidung. Diese Bestimmung der Bürgerschicht ist „critically pointed against *Republic* 419f.", Voegelin Bd. 3, 353.

26, 17 (a 6) „in gewisser Weise muss man beide (Aufgaben) den gleichen übertragen." ‚in gewisser Weise', d.h. verschiedenen Altersstadien, s.u. 14, 1332 b 41 ἔστι μὲν ἄρα ὡς τοὺς αὐτοὺς ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι φατέον.– ‚beide (Aufgaben) den gleichen übertragen.' Da der Übergang von der einen zu der anderen Gruppe lediglich vom Erreichen eines bestimmten Alters und der damit als verbunden gedachten geistigen Entwicklung abhängt, aber nicht von dem gezielten Erwerb einer zusätzlichen Qualifikation, wählt Ar. eine Möglichkeit, die Plat. explizit zurückweist: es bedeute den Ruin des Staates, wenn einer der Krieger in die Gruppe derer, die politisch entscheiden (βουλευτικόν, s.u. a 31), überwechselt ... oder wenn einer zugleich alle diese Aufgaben zu verrichten versucht: R e p. IV 434 b 1-7, s.u. zu 1329 a 11. In Ar. IV 4, 1291 b 2-8 wird die Möglichkeit der Verbindung von Funktionen als Einwand gegen eine nach funktionalen Kriterien vorgenommene Einteilung zitiert: Funktionen sind keine Teile - nur Reiche und Arme sind ‚am ehesten Teile' (s.o. zu 1329 a 4).

„beide." Vgl. a 13, vgl. a 8 „jede der beiden Aufgaben." D.h. die Krieger einerseits und diejenigen, die politische und richterliche Entscheidungen wahrnehmen, andererseits, vgl. die Gegenüberstellung 9, 1329 a 30; a 37; 10, 1329 b 36f.; 8, 1328 b 22f.; „kriegerische und politische Aufgaben": VIII 6, 1341 a 8. Politische und richterliche Entscheidungen sind hier 1329 a 3 als zusammengehörig behandelt, anders in IV 4, s.o. zu 8, 1328 b 2. Ar. übernimmt damit nicht die Hierarchie von Plat. P o l i t. 305 b 1ff., wonach richterliche Entscheidung der politischen Lenkung untergeordnet ist.

26, 20 (a 8) „in einem verschiedenem Alter." S.u. zu a 16.

26, 21 (a 9) „Vernunft" (φρόνησις), d.i. praktische Vernunft, Klugheit. Sie bezieht sich auf Dinge, die durch Handeln verwirklicht werden können: E N VI 2, 1140 a 28ff., und zwar die konkreten Bedingungen des Handelns: 12, 1143 a 28-35, vgl. 9, 1142 a 14ff., die man durch Erfahrung lernt, weshalb man in der Jugend diese Qualität nicht besitzt, s. Natali 2001 passim. Die Erwartung, dass *Regierende* diese Qualität besitzen, war weit verbreitet, vgl. Plat. R e p. III 412 c 12; VII 521 b 7f.; L e g. I 631 c 5f.; III 690 b 9-c 3: der Vernünftige herrscht, entsprechend der Natur, s. hier Bd. 2, zu III 4, 1277 a 14; vgl. b 25f.; E N VI 5, 1140 b 7-11 über Perikles und andere Männer mit praktischer Vernunft, die das für sich und die Menschen Gute erkennen können. Die Funktion der Vernunft ist ‚richtig überlegen': ebd. a 25

(weiteres Greenwood 1909, 64-67) bzw. ‚anordnen': 11, 1143 a 8f., vgl. R h e t. I 11, 1371 b 27; s.o. zu P o l. VII 4, 1326 b 13; 7, 1328 a 19.

Vernunft besitzt man noch nicht in der Jugend, wohl aber Tapferkeit: T o p. III 2, 117 a 28ff. Während emotionale Reaktionen (wie *θυμός*) gleich bei Geburt vorhanden sind, erfolgt die Ausbildung der intellektuellen Fähigkeiten (wie *λογισμός*) erst später (P o l. VII 15, 1334 b 22-25; R h e t. II 12, 1389 a 33f.); physiologische Erklärung des Mangels an phronesis bei Jüngeren: D e p a r t. a n i m. IV 10, 686 b 23. Den intellektuellen *Höhepunkt* erreicht man etwa im Alter von 50: P o l. VII 16, 1335 b 32, unter den intellektuellen Fähigkeiten tritt die Vernunft relativ spät ein: E N VI 9, 1142 a 11-16: mathematische Fähigkeiten entwickelt man früh, aber niemand scheint im jungem Alter vernünftig (*φρόνιμος*) zu sein (vgl. E E II 10, 1226 b 21: nicht in jedem Alter), aber wie von Natur ab einem bestimmten Alter: E N VI 12, 1143 b 7ff. Ar. scheint anzunehmen, dass alle Männer Vernunft im entsprechenden Alter erwerben: P o l. VII 15, 1334 b 24; E E I 3, 1214 b 29-33, skeptischer Plat. R e p. IV 441 a 9f.: manche erlangen Überlegung nie, die meisten erst spät; vgl. L e g. II 653 a 7-9: es ist ein Glücksfall, wenn phronēsis *im Alter* zuteil wird; der Rat der Alten besitzt sie im höchsten Grade: XII 965 a; der ‚Erziehungsminister' muss mindestens 50 Jahre sein (VI 765 d 6ff.), ebenso die ‚Prüfer' (XII 946 a 2), vgl. R e p. VII 540 a 4ff.

Ar.' Vorstellung muss nicht auf philosophische Erwägungen zurückgehen, P r o t r. B 17 (phronēsis entsteht als letzte der seelischen Eigenschaften, sie allein beansprucht das Alter) muss nicht die Quelle sein (so Jaeger 1923, 297 Anm. 1). Dafür dass man bei den Jüngeren physische Kraft, den Älteren Vernunft zu finden glaubte, vgl. Solon 27 IEG (Z. 7f.: größte Stärke in der 4. Hebdomade; Z. 13f.: man ist am besten in Denken [*nous*] und Reden in der 7. Hebdomade), vgl. das Sprichwort: Handeln bei der Jugend, Rat bei denen mittleren Alters, Gebete bei den Alten: *Νέοις μὲν ἔργα, βουλὰς δὲ γεραιτέροις* (Leutsch-Schneidewin I 436, dort in Anm.: *Ἔργα νέων; βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων* = Hes. fr. 321 Merkelbach-West); vgl. Hom. I l. 3, 150f.: sie hatten wegen ihres Alters zu kämpfen aufgehört, aber waren gute Redner; 4, 322-325; 19, 216-219, vgl. 18, 503-506: in der einen auf dem Schild abgebildeten Stadt sprachen die Greise (*γέροντες*) Recht; Pindar fr. 199 (Snell): *ἔνθα βουλαὶ γερόντων,/ καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύοισιν αἰχμαί*; Soph. fr. 260 TrGF (IV 245); Eur. fr. 291 TrGF (Bellerophon); 508 TrGF (Meleager); 619 TrGF (Peleus), weiteres Kunsemüller 26f.; vgl. Aristoxenos fr. 35 W: Männer sollen sich Taten widmen, Greise der Überlegung, Urteil und Rat; vgl. Xen. P o r. 4, 22. Nach Pausanias bei Plat. S y m p. 181 d 2f. beginnt ein junger Mann, *nous* zu bekommen, wenn ihm das erste Barthaar wächst, dann 219 a 3: die Sehkraft des Geistes beginnt scharf zu werden, wenn die der Augen versagt; Xen. K y r. III 3, 41, vgl. M e m. I 2, 35: bis zu welchem Alter ist man noch ein Jugendlicher (*νέος*)? Solange man noch vom Rat ausgeschlossen ist, weil man noch nicht vernünftig (*φρόνιμος*) ist, er gibt das 30. Lebensjahr an - diese Bemerkung wird dem Mitglied der Drei-

ßig, Charikles, zugeschrieben. Vgl. schon Thuk. VI 38, 5: Jüngere sind durch Gesetz vom Bekleiden eines Amtes ausgeschlossen, da ihnen die Fähigkeit dafür abgeht; Aischin. 1, 23f.: die Älteren erreichen ihre Blüte an Vernünftigkeit um 50, wenn ihre Tolldreistigkeit nachlässt; deswegen werden sie zuerst aufgerufen, in Versammlungen das Wort zu ergreifen, vgl. dort 11. Nach der Verfassung von Chalkis durfte man bis zum Alter von 50 kein Amt bekleiden: fr. 611, 63 R[3].

„physische Kraft“ (*δύναμις*). Physische Kraft zur Zeit der körperlichen Blüte: Theophr. Append. 7, FHSG II 606, Z. 39. Der Körper hat seine Blüte zwischen dem Alter von 30 und 35 Jahren (die Seele etwa mit 49): Ar. Rhet. II 14, 1390 b 9–11; die Jüngeren sind tapfer: 12, 1389 a 25; 14, 1390 b 5, aber auch die Männer in ihrer Blütezeit, ebd. b 3. Pol. VII 16, 1335 a 32f.: Beginn der Blüte mit Anfang Dreißig (wenn die Söhne von ihren 70jährigen Vätern, die mit 37 geheiratet haben, die Kontrolle des Besitzes übernehmen). Nach Plat. Rep. V 460 e–461 a 2 haben Männer ihre körperliche *und* geistige Reife zwischen 30 und 55. Nach Leg. VI 785 b 6f. sollen Männer zwischen 20 und 60 Jahren Kriegsdienst leisten. In Athen wurden Bürger bis zum Alter von 60 zum Heeresdienst einberufen: Ath. Pol. 53, 4 (aber vgl. Gomme zu Thuk. II 13, 6 [Bd. 2, S. 35]; Lykurg Leokr. 39), für Sparta s. Xen. Hell. VI 4, 17 (40 Jahre nach Erreichen der Mannbarkeit); der Thessaler Polydamas konnte Jason von Pherai zitieren, dass – verglichen mit seinen Söldnern – in den Bürgerheeren der Städte viele in schon vorgerücktem Alter waren: ebd. 1, 5. Vgl. schon Tyrtaios fr. 10, 19f. IEG über die Älteren in der Schlachtreihe, deren „Knie nicht mehr behende sind“.– Physische Kraft ist Voraussetzung, um tapfer zu sein: Ar. EN X 8, 1178 a 32, vgl. Rhet. I 5, 1361 b 11f. beim Mann in seiner Blüte – und Tapferkeit ist die Qualität, die man bei den Hopliten erwartet: Pol. III 7, 1279 a 40–b 4. Diese körperliche Kraft ist verschieden von derjenigen der Sklaven (I 5, 1254 b 27–32).

Nach Xen. Kyr. I 2, 13f. besitzt die Gruppe der reifen Männer (zwischen 27 und 52 Jahren, s.u. zu 17, 1336 b 40) „schon“ (*ἤδη*) phronēsis und „noch“ (*ἔτι*) physische Kraft – die Verteilung beider auf verschiedene Altersstufen wird vorausgesetzt, aber weniger strikt vollzogen; sie sind entsprechend sowohl Krieger als auch Amtsträger, während die Älteren, die über Fünfzigjährigen, zu Gericht sitzen. Nestor bei Hom. Il. 1 258 sagt, dass Achilles und Agamemnon alle Danaer in *Rat und Kampf* übertreffen.

26, 22 (a 10) „Macht haben, Gewalt ... auszuüben.“ Nach Xen. Mem. III 5, 19 fügen sich Hopliten und Ritter am wenigsten ihren Anführern und gehorchen am wenigsten. Gewaltausübung setzt in vielen Fällen aretē voraus (Ar. I 6, 1255 a 13–16), was umso mehr erklärt, dass die Krieger sich nicht damit abfinden, von der politischen Mitwirkung ausgeschlossen zu sein, s.o. zu VII 7, 1328 a 7.

(a 11) „nehmen es unter keinen Umständen hin, ständig beherrscht zu werden.“ Sachlich verwandt ist II 5, 1264 b 8–10 die Kritik an Plat., bei dem die Wächter – das Gegenstück zu Ar.' Kriegerschicht (s.o. zu 1329 a 3) – auf die-

se Stellung festgeschrieben waren (s.o. zu a 6) und nicht politische Entscheidungen treffen durften, vgl. zu Karthago 11, 1273 b 8ff. Generell nehmen es Gleiche nicht hin, ständig regiert zu werden: II 2, 1261 a 39-b 6 (s.o. zu VII 3, 1325 b 7) - Ar. wird 14, 1332 b 27ff. argumentieren, dass die Krieger den älteren Bürgern gleich sind. Gleiche Formulierung ‚nicht hinnehmen' in ähnlichem Zusammenhang III 15, 1286 b 12f. (auch hier bei Gleichen); E E VII 10, 1242 b 27-31. An Zahl Unterlegene müssen es ‚hinnehmen', beherrscht zu werden: IV 13, 1297 b 27f. Anderenfalls ‚nehmen' es nur sklavische Seelen ‚hin', despotisch regiert zu werden: III 14, 1285 a 22. Politische Rechtlosigkeit wird als Sklaverei empfunden und macht die Ausgeschlossenen zu Feinden der Verfassung: Pol. II 8, 1268 a 17-25, s. Bd. 2, zu a 16. Es ist aber gerade der *thymos*, den Ar. als Anlage seiner Bürger verlangt (und der sich gerade bei den Jüngeren findet, s.o. zu a 9), dieser verhindert also, dass sie sich unterordnen: VII 7, 1328 a 6; Rhet. II 9, 1387 b 9ff. über Ehrgeizige. Selbst Unterlegene erheben einen Anspruch auf politische Beteiligung, da ihr Aussschluss von politischer Teilnahme zu Feindseligkeit führte - Ar. schlägt in diesem Falle Differenzierung in dem Ausmaß politischer Teilnahme vor: III 11, 1281 b 28ff. Vgl. Salkever 1990, 86ff. zur Notwendigkeit, eine Balance zwischen der besten Regelung und Integration herzustellen.- In Pol. VII 14, 1332 b 29ff. geht Ar. über die Bedrohung vonseiten der Krieger hinaus, indem er auf das Potential der mit ihnen Verbündeten hinweist.

26, 25 (a 12) „die Waffen kontrolliert." Vgl. IV 13, 1297 b 16-24 über die Verfassungswechsel nach dem Ende der Königsherrschaft, die sich aus der neuen Vormachtstellung von Gruppen mit veränderter *Bewaffnung* erklärten - die Voraussetzung ist, dass die Krieger die über die Verfassung entscheidende Schicht sind, vgl. auch VI 7, 1321 a 8-14. Eaton verweist auf Xen. Kyr. VII 5, 79 und Thuk. III 27 über den Demos in Mytilene, der sich nicht mehr den Regierenden fügte, nachdem er Waffen erhalten hatte, und auf die Entwaffnung der Bevölkerung durch die Tyrannen: Ar. V 10, 1311 a 12, s. Bd. 3, Anm. Vgl. umgekehrt: wen Kyros in eine sklavische Stellung bringen wollte, dem untersagte er Waffentragen: Xen. Kyr. VIII 1, 43, vgl. Ar. II 5, 1264 a 21f.- „die Verfassung Dauer hat." Vgl. diese Sorge VII 14, 1332 b 28; II 9, 1270 b 21f.; 11, 1272 a 31-33; IV 9, 1294 b 36-40; V 8-12; E N X 10, 1181 b 18; Xen. Ages. 1, 4; Hell. II 3, 17.

26, 30 (a 16) „für beide (Altersstufen) nützlich und gerecht". ἀμφοῖν wird m.E. von den beiden Adjektiven regiert, denn dies ist keine Regelung, die nur den *Regierenden nützt* (14, 1333 a 4), ohne dass sie auch für *beide Altersstufen gerecht* wäre, anders Susemihl: „unter beide Lebenszeiten vertheilt werden."- „nützlich - gerecht." S.o. zu 2, 1324 b 33. ‚Nützlich', weil der Gemeinschaft dann am besten gedient ist, wenn jeder am besten für seine Aufgabe geeignet ist (s. II 2, 1261 a 34-39); ‚gerecht', s.u. zu 1329 a 17; als naturgemäß ist diese Regelung gerecht, s.o. zu 8, 1328 a 22.

Die Älteren regieren, die Jüngeren sind beherrscht, s.u. 14, 1332 b 35ff.,

mit Rückverweis auf diese Stelle. Dem Älteren kommt die Herrschaft über das Jüngere zu: I 12, 1259 b 3f.; b 10-17, vielleicht nach Plat. R e p. III 412 c 2f., vgl. L e g. III 690 a 7f., vgl. VI 762 e 6f. Generell zur Beurteilung des Alters s. G.S. Kirk, Old age and maturity in ancient Greece, Eranos Jb 40, 1971, 123-157, weiteres s.u. zu 16, 1334 b 40.

Jungen Männern fehlt noch die Fähigkeit zum Regieren: Thuk. VI 38, 5, wo auch angedeutet wird, dass sie sich damit nicht leicht abfinden. Alter und Erfahrung bringen politische Einsicht: Isokr. e p. 6, 6 (anders dagegen o r. 6, 4: wir zeichnen uns nicht in unserer Vernunft nach der Jahreszahl aus [vgl. Plat. L a. 188 b 4 gegen das Missverständnis, das Alter bringe *nous*] - er benutzt dies Argument, um für Jüngere *und* Ältere Teilnahme an Entscheidungen zu fordern, vgl. Alkibiades bei Thuk. VI 18, 6). Ähnlich Diog. Laert. IV 50 (= Bion von Borysthenes, fr. F 65 in: J.F. Kindstrand, Bion of Borysthenes. A collection of the Fragments with Introduction and Commentary, Uppsala 1976), vgl. Sall. C a t. 6, 6 über die ersten römischen Könige: delecti quibus corpus annis infirmum, ingenium sapientia validum erat. Wenn Ar. in III 4, 1277 b 8ff. davon spricht, dass man zu regieren lernt, indem man sich regieren ließ, dann denkt er nicht wie hier an unterschiedliche Aufgaben wie die militärischer bzw. politischer Art, sondern an die gleichen Aufgaben in unterschiedlicher Herrschaftsstellung. So sah Theophrast (Append. 7, FHSG II 604, Z. 29ff.) einen Vorteil darin, bei der Besetzung der Ämter der *Erfahrung* der Älteren die *Kraft* der Jüngeren hinzuzufügen, vgl. zuvor Plat. L e g. XII 961 a ff. über die Gesetzeswächter.

In Pol. VII sind diejenigen, die als Hopliten (s.o. 4, 1326 a 23) dienen, noch von der Teilnahme an politischen Entscheidungen ausgeschlossen, obwohl sie zum *politikon*, zur Bürgerschaft, gehören (9, 1329 a 30f., s.o. zu 4, 1326 a 21 und a 22). Ar.' bester Staat ist also keine Hoplitenpolitie (dafür s. III 7, 1279 a 40-b 4), anders als der Staat in Plat. L e g., in dem die Bürgerversammlung zugleich die Versammlung der Krieger ist, vgl. VI 753 b; Morrow 1960, 157. Neben dem reinen Typ der Hoplitenpolitie gab es aber einen erweiterten, vgl. IV 13, 1297 b 12-14: „bei einigen umfasst die Bürgerschaft (πολιτεία) ... nicht nur diejenigen, die mit schweren Waffen dienen, sondern auch diejenigen, die gedient haben", was der Beschreibung der Bürgerschaft des besten Staates (VII 9, 1329 a 30f., vgl. 14, 1332 b 12 πολιτικὴ κοινωνία) sehr nahe kommt, ohne dass aber deutlich wird, ob in der erweiterten Hoplitenpolitie von IV 13, 1297 b 12-14 Aktive und Veteranen die *Gleichen* politischen Rechte hatten. Ar. erwähnt dann die Verfassung der Malieis, bei denen die Veteranen die Bürgerschaft bildeten, während die Aktiven die Ämter und damit die entscheidende politische Stellung innehaben (vgl. für die Gewichtung von Wählenden und Wählbaren VI 4, 1318 b 27-1319 a 4). Bei Ar. ist es dagegen umgekehrt: in P o l. VII gehören zwar die aktiven und gedienten Krieger zur ‚Bürgerschaft', aber nur die *aus dem Kriegsdienst entlassenen Männer* fällen politische Entscheidungen, nicht dagegen diejenigen, die *noch* mit Waffen dienen, weiteres o. 111-114.

Xen. Kyr. I 2, 12f. beschreibt die Staatskonstruktion Persiens: im Alter von etwa 26 Jahren werden die Herangewachsenen ‚vollwertige Männer' (τέλειοι ἄνδρες, s.u. zu VII 17, 1336 b 40) - in dieser Altersgruppe bleiben sie 25 Jahre lang; danach, also etwa mit 51, übernehmen die Älteren, die nicht mehr an Feldzügen teilnehmen, die richterlichen Entscheidungen. Dies entspricht ganz der Herrschaftsverteilung in Aristoteles' bestem Staat, wo die Älteren jedoch zusätzlich die politischen Entscheidungen übernahmen, die in Persien beim Monarchen lagen. Ar. mag auch vom Grundprinzip der platon. Staatsordnung in Rep. beeinflusst sein: Auch der Philosophenkönig der platon. Rep. geht aus der Kriegerschicht hervor, vgl. VII 537 b 8ff.; Ar. II 6, 1264 b 33. Aber bei Plat. bleibt die große Zahl der Krieger von der Möglichkeit, je politische Entscheidungen zu treffen, für immer ausgeschlossen, s.o. zu a 6.

26, 33 (a 17) „Wert" (κατ' ἀξίαν). Vgl. 4, 1326 b 15 mit Anm.; im besten Staat: III 5, 1278 a 19f. Hier erklärt „Wert" vorausgehendes „gerecht", Ar. meint, ohne jedoch dieses Konzept eigens zu nennen, distributive Gerechtigkeit (νενεμῆσθαι ... δίκαιον, s. dazu EN V 5, 1130 b 30ff.) - diese berücksichtigt einen Wert: 6, 1131 a 24ff. - bzw. geometrische Gleichheit, s.u. zu Pol. VII 14, 1332 b 28; o. zu 3, 1325 b 12. Dieses Prinzip trägt auch der Kritik Plat.s an einer Regelung Rechnung, bei der jemand, der dies nicht verdient (ἀνάξιος ὤν), in die Klasse der Krieger oder derer, die Entscheidungen treffen (βουλευτικοῦ), eintritt: Rep. IV 434 a 9ff.

26, 34 (a 18) „Gewiss muss ihnen auch der Besitz gehören." Ar. meint wohl ausschließlich Landbesitz, vgl. schon hier a 26 die Festlegung, wer ihn *bearbeitet*, vgl. 10, 1329 b 36ff.; 1330 a 10f., s.o. zu 8, 1328 b 10; vgl. II 6, 1265 a 38ff., wo die Erörterung der Gleichheit von *Besitz* dann zur Gesetzgebung Pheidons von Korinth übergeht, in der die Größe der *Landlose* geregelt war; vgl. 7, 1266 b 14ff: Gesetzgebung Solons, die den Erwerb von Land beschränkte, und die Gesetze von Lokroi, die die ursprünglichen Landlose unveräußerlich machten; in 9, 1270 a 15ff. wird die ungleiche Verteilung von *Besitz* dann als Konzentration von *Land* in wenigen Händen beschrieben. Bei Ar. findet sich kein Verbot des Besitzes von Gold und Silber wie bei Plat. Leg. V 742 a.

Traditionell war in griech. Staaten Landbesitz das Privileg der Bürger vgl. Whitehead in: Molho et al. (Hrsg.), 146f. (auch Plat. Leg., s. Morrow 1960, 112–115) und allgemein bearbeitete zumindest eine große Zahl von ihnen als Ackerbürger ihr Land selber, vgl. Ar. VI 4, 1319 a 14ff. (Aphytis); Hansen CPCActs 4, 1997, 44–46, und stellten die Bürgerwehr. In Plat.'s Rep. waren die Bauern jedoch von den Waffentragenden unterschieden (Ar. II 5, 1264 a 9f.), womit Plat. in einer langen Tradition stand (vgl. Ar. VII 10, 1329 b1ff.), während im Staat der Leg. einige Bürger Bauern waren: VIII 842 d 6ff.; Morrow 1960, 152. Aus Ar. VII 16, 1335 a 32ff. geht hervor, dass die Söhne etwa im Alter von 37 Jahren die Kontrolle über den Haushalt, damit auch den Landbesitz übernahmen. Wenn bei Ar. die Landarbeiter

nicht Bürger sind, dann teilen sie nicht das Privileg von Landbesitz, wie Ar. hier eigens erklärt (1329 a 24-26).

Ar. geht aber nicht darauf ein, wie der den Bürgern vorbehaltene Landbesitz verteilt werden soll (s.o. zu 2, 1324 a 23). A.J. Graham, Collected Papers on Greek Colonization, Leiden 2001, 107, bezeichnet die Zuteilung von Grundstücken gleicher Größe als „certainly ... the normal behavior", s. dgl. Colony and Mother City in Ancient Greece, Manchester 1964, 59 über Gründungsurkunden, wonach Kolonisten gleicher Status (ἐπὶ τῇ ἴσῃ καὶ ὁμοίᾳ) garantiert war; hinzuzufügen sind die Regelungen unter Timoleon (s.o. 73, wonach die Kolonisten in Sizilien durch Los Land unter gleichen Bedingungen (ἐπ' ἴσοις καὶ δικαίοις) erhielten: Plut. Tim. 23, 2. Ar. legt nicht dar, dass die Bürger über gleichen Besitz verfügen müssen; er kritisierte jedenfalls diejenigen, die von einer solchen Regelung zu viel erwarteten (s. die Kritik an Phaleas von Chalkedon II 7). Und es gab offensichtlich in seinem besten Staat auch Ärmere (s.u. zu 1329 a 19 „wohlhabend"). Dass aber eine Begrenzung von Besitz sinnvoll ist, ergibt sich aus 1, 1323 b 7ff.; eine Ungleichheit der Verteilung von Grundbesitz größeren Maßes muss Ar. zurückgewiesen haben, vgl. II 9, 1270 a 15ff., vgl. 7, 1266 b 14ff. Es fehlen auch Erläuterungen zu den Problemen der Veränderung von Besitz wegen der Aufteilung unter Nachkommen (s. 6, 1265 a 28ff.) - dies alles gehörte wohl in die VII 5, 1326 b 33 angekündigte Erörterung.

Besitz war zunächst kein wirklicher Bestandteil der polis (8, 1328 a 33), d.h. er ist nur unerlässliche Voraussetzung; dann war er aber als eine der sechs Funktionen (ἔργα) genannt (b 10), d.h. er wird als Potential für eine bestimmte Leistung verstanden (s. zu b 10). Mit der kurzen Begründung hier: „die Bürger müssen wohlhabend sein" (9, 1329 a 18f.) appelliert Ar. an die Vorstellungen, die der Leser vom Bürger hat - Besitz ist ja Voraussetzung für ihre Muße (II 11, 1273 a 24f.).

Dass der Staat eigene Finanzmittel besitzt, kommt bei Ar. (noch) nicht zum Ausdruck; ein wohlgeordneter Staat soll eher darauf verzichten, mit Handelszöllen staatliche Aufgaben zu finanzieren (VII 6, 1327 a 29-31). Es sind die Bürger selber, die die Kosten für interne und militärische Bedürfnisse bestreiten (zur Verteidigung von Privatbesitz s.u. 10, 1329 b 41-1330 a 2). Das ist ein eher wirklichkeitsfremdes System, selbst verglichen mit Plat. Leg., wo mehrere Formen von Staatseinkünften genannt sind, s. Morrow 1960, 193-194. Für Athen s. Hansen 1995, 269-75; Bleicken 246-263; 523-529.

26, 35 (a 19) „Bürger." Aufgenommen in „gehören zum Staat" (μετέχειν τῆς πόλεως). Vgl. Ath. Pol. 26, 3. Zu ihnen gehören natürlich diejenigen, die über nützliche Angelegenheiten und Rechtsfragen entscheiden, aber auch die Krieger (s.u. zu 1329 a 30) wie 1329 a 3; a 37 - anders 10, 1329 b 36f., wo die Krieger denen, die an der Verfassung teilhaben (πολιτείας μετέχειν), gegenübergestellt werden und dies entspricht genauer dem Sprachgebrauch, vgl. Bonitz 612 b 38ff. „potestas in civitate". Einfaches μετέχειν IV 4, 1291 b 41. Zur historischen Entwicklung s. U. Walter, An der Polis teilhaben.

Bürgerstaat und Zugehörigkeit im archaischen Griechenland, Historia ES 82, 1993.

„wohlhabend." Es gibt aber auch Arme, s.u. 10, 1330 a 6, Anm. zu a 1.

26, 36 (a 20) „Gruppe" (*γένος*). S.u. 1329 a 27; s.o. zu 2, 1325 a 8.

26, 37 (a 21) „persönliche Vorzüglichkeit hervorbringt" (*ἀρετῆς δημιουργόν*). Im Zusammenhang ist dies ein Wortspiel; Handwerker konnten auch *δημιουργοί* bezeichnet werden (III 2, 1275 b 29, auch dort schon ein Wortspiel des Gorgias, s. Bd. 2, zu b 26), aber die einzige ‚Produktion', die im Zusammenhang von VII 9 zählt, ist die *δημιουργία* von aretē, Ar. folgt wohl Plat. R e p. VI 500 d 6; schon ebd. III 395 b 9-c 1 spielte Plat. - im gleichen Zusammenhang - mit dem Doppelsinn von wörtlicher und übertragener Bedeutung, wenn er den Wächtern die anderen handwerklichen Aufgaben verwehrt, da sie ‚Handwerker von Freiheit' (*δημιουργοὶ ἐλευθερίας*) seien, vgl. ähnlich L e g. IX 921 d 4ff.- „Grundprinzip (des besten Staates)" (*ὑπόθεσις*). S. Bd. 2, zu II 2, 1261 a 16; sonst bei Aristokratie 11, 1273 a 4, bei anderen Verfassungen: 9, 1269 a 32 (s. Anm.); V 11, 1314 a 28; VI 2, 1317 a 40.

26, 39 (a 23) „vom Glück eines Staates darf man aber nicht reden, indem man nur eine bestimmte Gruppe in ihm berücksichtigt." Ar. führt hier (‚sich des Glücks zu erfreuen erfordert charakterliche Vorzüglichkeit', a 22) die Argumentation von 1328 b 33ff. (vgl. 1, 1323 b 21) einen Schritt weiter, indem er die theoretische Möglichkeit zurückweist, dass der beste Staat zwar eine Führungsschicht ethisch vollkommener Männer besitzt, aber zu ihren *Bürgern* auch Männer zulässt, die diese Bedingung nicht erfüllen (s.o. zu 1328 b 35, vgl. 13, 1332 a 36-38). Ich nehme an, dass Ar. hier (wie auch u. 13, 1332 a 34, s. Anm. zu a 33) gegen Plat.s R e p. polemisiert (s.o. 110). Dort hatte dieser das Ziel seiner Staatsgründung so angegeben: nicht das Glück einer einzigen Gruppe, sondern das des ganzen Staates (IV 420 b 5 *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἄλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις*, vgl. 421 b 3-7; V 466 a 4-6; VII 541 a 5-7; L e g. I 631 b 5). Hier 1329 a 23 wiederholt Ar. diese Gegenüberstellung (*εὐδαίμονα δὲ πόλιν οὐκ εἰς μέρος τι βλέψαντας δεῖ λέγειν αὐτῆς, ἀλλ' εἰς πάντας τοὺς πολίτας*), aber mit umgekehrter Stoßrichtung als Plat., bei dem auch die Teile der ‚Bürgerschaft', die nicht zu den Wächtern gehören, am Glück - d.h. an dem Glück, zu dem sie fähig sind - teilhaben müssen. Aristoteles scheint diesen platon. Grundsatz, dass der ganze Staat glücklich sein müsse, wörtlich zu übernehmen, aber er setzt nicht den ganzen Staat, d.h. alle Bürger', voraus, denen man Glück verschaffen müsse, sondern er nimmt seine Vorstellung vom wahren Glück und den dafür erforderlichen Qualitäten „im eigentlichen Sinne" (1328 b 38) zum Ausgangspunkt und setzt die, die dazu fähig sind, die Krieger und diejenigen, die über politische Angelegenheiten und Rechtsfragen entscheiden, mit dem ganzen Staat gleich. Damit gibt es in diesem Staat nicht mehrere Formen von Glück, für jede Gruppe das für sie erreichbare, wie bei Plat. (man muss dies im Zusammenhang von Ar.' Kritik in II 5, 1264 b 15-24 an Plat. R e p. lesen, vgl. Schütrumpf 1980,

43ff.), sondern eine einzige, die den seit dem Eingangskapitel von P o l. VII formulierten Anforderungen genügen muss. Und es gibt nicht mehrere Formen von Bürgern, wie bei Plat. (vgl. R e p. III 416 e 1; K r i t i. 110 d 2, die ‚anderen' Bürger - gegenübergestellt den Wächtern). Bei Ar. besteht die polis des besten Staates nur aus ihren Vollbürgern: 13, 1332 a 34f., s. hier Bd. 2, zu II 7, 1267 b 14, s.o. 368, Vorbem.

27, 4 (a 25) „Ackerbauern Sklaven oder Periöken [oder] barbarischer Herkunft." Die Ackerbauern sollen auch in der Utopie von Aristoph. E k k l. 651 Sklaven sein.- „[oder]" (ἤ) del. Susemihl, vgl. 10, 1330 a 29 (s. Anm.), vgl. o. 4, 1326 a 19; 6, 1327 b 11 für die Existenz von Sklaven und Periöken in Staaten. Nach Costanzi dachte Ar. an hörige Völker wie die Mariandynoi bei Herakleia am Pontus, s.o. zu 6, 1327 b 14. Aber angesichts der Äußerungen über die Klimazonen in VII 7 oder der Bemerkung 4, 1326 a 19 über *Fremde*, die notwendige Arbeiten verrichten, ist es unwahrscheinlich, dass Ar. seinen besten Staat im Land von Barbaren ansiedeln wollte (so Festugière II 185). Dagegen spricht schon, dass sie unterschiedlicher ethnischer Herkunft sein sollen: 10, 1330 a 25ff.- Periöken waren in der Regel frei und verwalteten ihre lokalen Angelegenheiten selber, ohne aber politische Rechte in der polis zu besitzen; bei Ar. gehörten sie dagegen ihren Herren, etwa im Sinne von Leibeigenen: de Ste. Croix 1981, 160; 416f. Im Status, aber nicht der Herkunft nach sind sie den kretischen Periöken vergleichbar, s. II 9, 1269 b 3 (s. Bd. 2, Anm.); 10, 1271 b 41-1272 a 1.

Nachdem gezeigt war, dass die Bauern keine Bürger sind (1328 b 41), und dies hier wiederholt wurde (1329 a 19ff.), setzt Ar. ohne Begründung voraus, welcher andere status für sie in Frage kommt: Sklaven oder Periöken - vgl. in ähnlichem Zusammenhang III 5, 1277 b 38f. Da diese aber kein Recht auf Landbesitz besaßen, muss den Bürgern Besitz gehören - diese Argumentation beruht auf der Voraussetzung, dass Ar. von Landbesitz spricht (s.o. zu a 18).

27, 6 (a 27) „Priester." S.o. 8, 1328 b 12. In der aristot. Regelung werden sie - wie zuvor von Plat. P o l i t. 290 c 8ff. - von jedem politischen Einfluss, der erheblich sein konnte (vgl. Skemp 188-189), ausgeschlossen. Bei Ar. war das Priesteramt nicht unter die politischen Ämter einbezogen (vgl. IV 15, 1299 a 17), womit er eine deutliche Trennungslinie zwischen der politischen und religiösen Sphäre zieht, wie sie z.B. in Plat. L e g. nicht immer bestand, vgl. Morrow 1960, 417. Auch in Athen wurde diese Trennung nicht eingehalten, wo z.B. der Archon, Archon Basileus und Polemarchos sowohl richterliche wie religiöse Funktionen wahrnahmen: A t h. P o l. 56, 4f.; 57, 1f.; 58; Hansen 1995, 253.

Ar. sagt sehr wenig über die Priester seines Staates: War das Amt als Priester in einer Familie erblich? Was waren ihre Aufgaben? Sollten sie zwischen traditionellen religiösen Praktiken und seiner philosophischen Vorstellung vom Göttlichen (vgl. M e t. Λ 8, 1074 a 38-b 14) vermitteln etwa in der Weise, dass sie dem festlichen Begehen ewig wiederkehrender natürlicher Vorgänge wie der Bewegungen der Gestirne vorstünden? So Kraut 1997, 102,

dgl. 2002, 203f., aber hier 1329 a 29 sagt Ar.: ‚die Götter ehren‘, er scheint den traditionellen Kultus zu meinen, vgl. 12, 1331 a 26–29: Befolgen der Weisungen des delphischen Gottes, vgl. b 17f.; 17, 1336 b 16–19; bei Frauen: 16, 1335 b 15 (s. zu b 14). Gegen eine esoterische Religion spricht 10, 1330 a 8f. Und nach III 9, 1280 b 37 sind *Opfer* ein Mittel, Freundschaft im Staat herzustellen, vgl. E N VIII 11, 1160 a 21–28; Plat. L e g. V 738 d 6–e 2.– Anders als Plat. L e g. (vgl. Morrow 1960, 415 mit Anm. 58) spricht Ar. nicht von Priesterinnen. Nicht von den Aufgaben, sondern dem Alter her scheint bei Ar. Priestern die Ehrenrolle zuzukommen, deren sich nach Xen. L a c. 10, 1 in Sparta die Mitglieder der Gerusia erfreuten; in Plat. L e g. IV 715 c 2ff. sollten die das Priesteramt bekleiden, die am ehesten dem Gesetz gehorchen.

27, 7 (a 28) „man darf weder einen Ackerbauer noch einen Handwerker zum Priester ernennen." Parallele zu 1329 a 25f. bei Besitz.

27, 9 (a 30) „Bürgerschicht" (*πολιτικόν*). So zuerst Her. VII 103, 1. Zu ihr gehören bei Ar. auch die Krieger, obwohl sie keine politischen Entscheidungen treffen (s.o. zu a 19) – entgegen dem Bürgerbegriff von III 1, s. Bd. 2, zu 4, 1276 b 37. Nach 1329 a 4 bildeten sie die ‚Teile‘ des Staates (*I*, s.o. 162 Anm. 9); danach hatte Ar. nachgewiesen, dass ihnen politische Tätigkeit nicht auf Dauer vorenthalten werden kann (*II*). Kriegern und denen, die politische Entscheidungen treffen, hatte er dann *als den Bürgern* Besitz zugewiesen (a 17ff.); hier bestätigt er, dass sie Bürger sind (*III*.)

„politische Entscheidungen treffen" (*βουλευτικόν*). Dies war der platon. Terminus: R e p. IV 434 b 3; 441 a 1 (s.o. zu a 3 zur ebenfalls von Plat. übernommenen Bezeichnung für Krieger), den Ar. auch für das rationale Vermögen, das zur Herrschaft qualifiziert, benutzt: I 13, 1260 a 12.

27, 12 (a 32) „den Göttern ... ihre Muße widmen." Muße ist mit Tätigsein ausgefüllt: VIII 3, 1337 b 35. Für die Erholung, die Gottesdienst bereitet, s. E N VIII 11, 1160 a 24.

(a 33) „wegen ihres Alters." Verlust des vollen Bürgerstatus wegen Alters: P o l. III 1, 1275 a 14–17, vgl. die Rechtfertigung von Altersbegrenzung bei Ämtern II 9, 1270 b 40–1271 a 1: auch der Verstand unterliegt dem Altern. Whitehead in: Molho et al. 1991, 138: in Athen verlor ein Mann nicht Bürgerrechte ab einem bestimmten Alter und eine solche Regelung war kaum anderswo in Kraft. Ar. scheint philosophischen Vorstellungen zu folgen, vgl. Plat. R e p. VI 498 b 8ff.: es gibt ein Alter, das für Kriegsdienst und politische Aufgaben untauglich ist. Das Mindestalter für Priester bei Plat. L e g. VI 759 d war 60 Jahre (jedes Priesteramt wurde auf 1 Jahr begrenzt), aber dies folgte nicht immer auf ein politisches Amt, da Gesetzeswächter bis zum 70sten Lebensjahr im Amt bleiben konnten (755 a 4-b 2), die ‚Prüfer‘ bis zum 75sten (XII 946 c 3f.). In Athen konnte schon einem Epheben ein (offensichtlich erbliches) Priesteramt zufallen: A t h. P o l. 42, 5.

„an Kraft verloren haben" (*ἀπειρηκότες*). Bezeichnung der Alten wie u. VIII 7, 1342 b 21, vgl. Lykurg L e o k r. 40. Bei Plat. R e p. VI 498 b 8ff.

sollten die Älteren, deren Kräfte nachlassen (*ὅταν δὲ λήγῃ μὲν ἡ ῥώμη*) und die ihrer miltärischen und politischen Aktivität entbunden sind, sich der Philosophie widmen - davon ist hier nicht die Rede, s.o. zu 3, 1325 b 16.- „Männer, die wegen ihres Alters an Kraft verloren haben, den Dienst an den Göttern versehen." Stahr, Jowett („it is beseeming that the worship of the Gods should be duly performed") u.a. machen *τοὺς ἀπειρηκότας* nicht auch Subjekt von *ἀποδιδόναι*. Aber dass Götter verehrt werden müssen, war vorausgesetzt (8, 1328 b 12f.), hier geht es darum, *wer* diesen öffentlichen Dienst versieht, vgl. Congreve.

27, 17 (a 36) „Lohnarbeiter" (*τὸ θητικόν*). S. de Ste. Croix 1981, 179-204; s.o. zu 1328 b 39; Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 6.

27, 21 (a 39) „in einem (bestimmten) Wechsel." Ich füge ‚bestimmten' hinzu, da der Ausdruck *κατὰ μέρος* normalerweise bedeutet, dass Gleiche sich in der Wahrnehmung politischer Aufgaben abwechseln, d.h. diese ‚im Turnus' bekleiden (s.o. zu 3, 1325 b 7), während Ar. hier den Übergang von der Kriegerschicht in diejenige der politischen Entscheidungsträger meint. Ar. ignoriert hier, dass er *eine dauernde Verbindung* von Funktionen, von Zugehörigkeit zur Bürgerschaft und Besitzen von Land, erlaubte.

Kapitel 10

Die erste Hälfte dieses Kapitels behandelt das hohe Alter der Einführung einmal der Trennung von zwei der in Kap. 8 hergeleiteten Funktionsgruppen, der Krieger von den Ackerbauern (zuerst in Aegypten und auf Kreta), dann das der Syssitien (zuerst in Italien und auf Kreta). Es folgen (1329 b 36ff.) Erörterungen zur Aufteilung des Landes und den Personen, die es bearbeiten - die Themen dieser beiden Teile von VII 10 gehören inhaltlich eng zusammen (s.u. 390). Die erste Hälfte von VII 10 ist von einigen Forschern als Interpolation Ar. abgesprochen worden (Newman I 573-575; III 382-383: Ende 9, ab 1329 a 34-10, 1329 b 35 ist interpoliert; Susemihl-Hicks: 1329 a 40-b 39 ist interpoliert), sie passe nicht zur P o l., bes. nicht den Büchern VII/VIII. In der Tat findet sich in diesem Werk kein Gegenstück zu dieser ausführlichen Ätiologie einer bestimmten politisch-sozialen Struktur und eines Brauchs wie gemeinsamer Mahlzeiten. Das Interesse dieses Abschnittes ist nicht nur, das hohe Alter der Trennung von Kriegerschicht und Ackerbauern und der Syssitien zu zeigen, sondern auch dass jede von ihnen älter ist als die entsprechenden in Kreta durch Minos eingeführten Einrichtungen (1329 b 6; b 23ff., s.u. 389). Vor allem ist die Darstellung sehr unausgewogen: sie ist sehr ausführlich über Italos, der die Syssitien einführte, und liefert für den Nachweis des Alters dieser Einrichtung eigentlich überflüssiges geographisches Detailwissen (b 18ff.), bleibt dagegen ganz spärlich in den Bemerkungen zu Sesostris und dem Ursprung der politischen Trennung sozialer Funktionsgruppen (b 3f.; b 23-25), obwohl diese doch das eigentliche Thema ist. Da Ar.' Bibliothek im 1. Jahrh. v. Chr. nach Rom gelangt war, wo sein Werk dann herausgegeben wurde, ist vorstellbar, dass dort eine Bemerkung, die sich auf das nicht-griechische *Italien* bezog, möglicherweise unter Benutzung der aristot. Νόμιμα βαρβαρικά (s.u. 392), erweitert wurde. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass wenigstens 1329 b 18 ᾤκουν bis b 22 τὸ γένος eingeschoben wurde.

Andererseits ist ihrem Inhalt nach - wenn auch nicht in allen Einzelheiten - die Erörterung dieses Kapitels durchaus am Platze: nachdem Ar. in den beiden vorausgehenden Kapiteln die Struktur seines besten Staates entwickelt hatte, ist es jetzt angebracht, einzuhalten und die Legitimität der Trennung der Krieger von den Bauern mit dem Hinweis nicht nur auf ihr Alter - dies allein wäre kein überzeugendes Argument, vgl. II 8, 1269 a 3f., s.u. 390 - sondern auch ihren fortdauernden Gebrauch zu stützen, vgl. ein solches Argument in VIII 3, 1338 a 14; a 34ff. (s. dort Vorbem.).

Wenn Ar. von der Trennung der Krieger von den Bauern spricht, dann geht es weniger um die Trennung dieser Funktionen, sondern wie schon in Kap. 9 um ihren status im Verhältnis zur polis, d.h. die politischen und anderen Privilegien als Bürger, z.B. das Recht auf Landbesitz. Man kann Kap. 10 auch so deuten, dass Ar. nachträglich die in VII 9 vorgeschlagene Rege-

lung infrage stellt, da sich als näherliegend die Lösung empfehlen könnte, Landbesitz den Bauern zu überlassen. So wenigstens schlug es Hippodamos in seinem besten Staat vor, der - wie bei Ar. - auf einer funktionalen Gruppeneinteilung beruhte. Ar. hält ihm entgegen, indem er den Nutzen von Bauern als einer *Gruppe der Bürgerschaft* anzweifelte: „Wenn die Bauern den Kriegern die Nahrung bereitstellen würden, wären sie mit guten Gründen ein Teil des Staates" (II 8, 1268 a 32ff.), bei Hippodamos besitzen sie aber selber das Land als Privateigentum und bebauen es für ihre eigene Verwendung. Ar. zielt schon dort darauf, den Bauern die Aufgabe zu übertragen, den Kriegern Nahrung zu beschaffen, sie aber nicht in die Bürgerschaft einzuschließen, weshalb sie dann auch nicht das Land besitzen würden. Die Bemerkung hier 1329 b 36, dass das Land denen gehören soll, die über die schweren Waffen verfügen, und die Festlegung 1330 a 25ff., wer das Land bearbeitet (kein Teil der Bürgerschaft), nehmen zwei der Ergebnisse von VII 9 auf - wie der Vergleich mit II 8 zeigt, gehören sie eng zusammen, sie stellen die aristot. Alternative zu der Regelung in einem von ihm erörterten besten Staat dar.

Der Eingang von VII 10 zielt u.a. darauf ab zu zeigen, dass die Trennung von Kriegerschicht und Ackerbauern und die Syssitien älter als die entsprechenden in Kreta durch Minos eingeführten Einrichtungen sind (1329 b 7; b 24). Möglichwerweise hat sich der Autor hier mit kretischen Schriftstellern oder anderen Historikern auseinandergesetzt, die eine hohes Alter kretischer Einrichtungen propagierten (vgl. Ar. selber II 10, 1272 a 1-4; Ephoros zeigte Interesse an den Besonderheiten der kretischen Verfassung, s. Bd. 2, Vorbem. zu II 12, S. 367). Der literarische Hintergrund der Erörterung solcher Ansprüche auf Erfindung bestimmter Einrichtungen sind Untersuchungen zum ‚ersten Erfinder', πρῶτος Εὑρετής, zu denen auch Ar. seinen Beitrag geliefert hatte, s. Bd. 2, Vorbem. zu II 12, S. 366. In einem bescheideneren Rahmen - nicht dem universalhistorischen Anspruch, Erfinder von Einrichtungen zu sein, sondern lediglich dem der Priorität im Vergleich zu Sparta - hatte Ar. in II 10, 1271 b 20-32 Minos zugeschrieben, *als erster* die kretische Ordnung geschaffen zu haben (b 31). Die Frage des *Alters* der kretischen Verfassung ist eigentlich unbedeutend, da Ar. in Pol. II die *Unzulänglichkeit* bestimmter Einrichtungen aufzeigen will, aber er geht trotzdem auf dieses antiquarische Thema ein. Dabei zeigen sich mindestens vier Zusammenhänge mit VII 10:

a. In beiden Abschnitten wird erörtert, wer *als erster* die jeweils behandelte Ordnung geschaffen hat: II 10, 1271 b 31 / VII 10, 1329 b 16

b. Minos hat die kretische Ordnung erfunden: II 10, 1271 b 31 / VII 10, 1329 b 4

c. Man benutzt einige Einrichtungen noch heute: II 10, 1271 b 30 / VII 10, 1329 b 2; b 17

d. Ein Volksstamm, der Abkomme anderer ist, ist für die Ausbreitung von Sitten verantwortlich: II 10, 1271 b 27-30 / VII 10, 1329 b 18-22

Das Vorgehen in Pol. VII 10 fällt nicht so sehr aus dem Rahmen der

P o l., wie es behauptet wurde, und ist z.T. sicherlich durch die Berichte, die Ar. voraussetzt (s.u. zu 1329 b 8), mit beeinflusst.

VII 10 geht aber über II 10 insoweit hinaus, als die Bemerkungen zum hohen Alter dieser Einrichtungen in eine kulturhistorische Theorie eingebettet werden: Alle Einrichtungen wurden in dem langen Ablauf der Zeit unzähligemale erfunden. Bedürfnisse lehrten die Menschen, die lebensnotwendigen Dinge zu gewinnen. Von der Sicherung des Notwendigen machten die Menschen Fortschritt zur Ausbildung höherer Lebensformen (s.u. VIII 6, 1341 a 28-31 - ebenfalls in einem Exkurs über eine kulturelle Entwicklung, s. zu a 27), deswegen solle man von den befriedigenden Erfindungen Gebrauch machen und, was noch fehlt, zu entdecken versuchen (1329 b 25-35). Der Nachweis in der ersten Hälfte des Kapitels, dass bestimmte Einrichtungen sich in Aegypten, Kreta und Italien fanden, bestätigt seine These, dass sie wiederholt erfunden wurden - in jedem Falle waren es bedeutende historische Gestalten, die diese Erfindungen machten, was für ihren hohen Wert spricht. Die Tatsache, dass man bis heute daran festhält (b 2; b 17), zeigt, dass sie den Test der Zeit bestanden haben und genutzt werden sollten.

Dass Ar. so in den nicht umstrittenen Teilen von P o l. VII argumentiert, geht aus Kap. 11 hervor: im Zusammenhang der Verteidigung der Stadt macht er darauf aufmerksam, dass die Angreifer alle technischen Mittel, die ihnen gerade nach den Erfindungen der jüngsten Zeit zur Verfügung stehen, ausnutzen; deswegen müssen auch die Verteidiger, wenn sie erfolgreich sein wollen, sich dieser Mittel bedienen bzw. an der Erfindung anderer arbeiten (1331 a 13ff.). Genauso muss man nach Kap. 10 von den befriedigenden Erfindungen Gebrauch machen und, was noch fehlt, zu entdecken versuchen (1329 b 33). Man könnte wegen dieser Entsprechung geradezu sagen, dass es ebenso verantwortungslos ist, auf die Erfindungen zur Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens (Sozialstruktur, gemeinsame Mahlzeiten) zu verzichten, wie es verantwortungslos ist, diejenigen zu ignorieren, die den Schutz der Stadt gegen Angreifer sichern.

Der hier auch erwähnte Gedanke menschlicher Entwicklung von der Sicherung des Notwendigen (1329 b 27ff.) zur Ausbildung verfeinerter Einrichtungen begegnet auch in wenig veränderter Form in VIII 6, 1341 a 28ff. In VII 10 bezieht sich Ar. mit der höheren Form des Entwicklungsstandes auf die Ausbildung von Verfassungen: sie sind die Entdeckung, die nach der Sicherung des Notwendigen eine verfeinerte Lebensgestaltung erlauben. Da Ar. im alten Ägypten neben der Verfassung auch Gesetze findet, kann man einen Zusammenhang mit Italos herstellen, der die nomadischen Oinotrer sesshaft machte und ihnen Gesetze gab (1329 b 14ff., s. zu b 15) - das stellt ihn nicht nur Sesostris zur Seite, sondern verknüpft auch die beiden Themen: Syssitien und politisch-soziale Ordnung als Leistungen der Kulturentwicklung.

Alle diese Regelungen sind, wie Ar. hier erklärt, alt (1329 b 7ff.; b 24ff.). Sicherlich sucht man nach Ar. nicht, was alt, sondern was gut ist: II 8, 1269 a 4. Auf der anderen Seite hielt er in II 5, 1264 a 1ff., nach seiner Aus-

einandersetzung mit Plat.s Besitzregelung, diesem entgegen, dass er eine Regelung eingeführt habe, die nicht in der Wirklichkeit erprobt sei; er trägt dies mit Formulierungen vor, die an VII 10, 1329 b 33 erinnern. In VII 11, 1330 b 24–27 zieht er für die militärische Sicherheit die Stadtanlage früherer Zeit der neueren vor; in VIII 3, 1337 b 29ff. folgt er dem Vorbild der ‚Alten', die Musik in die Bildung aufnahmen, weiteres Weil 1960, 307–308.

Der Zusammenhang mit II 5 ist noch enger, da Ar. auch in VII 10 bei der Begründung der Besitzordnung seines besten Staates diejenige Plat.s, bei der alles allen gemeinsam gehört, verwirft (1329 b 41) - das war die Regelung, die Ar. in II 5 zu seinen Reflexionen über das hohe Alter aller Entdeckungen im Bereich des sozialen Leben veranlasste. Dort hatte er auch gegen die von Plat. innerhalb des Wächterstandes etablierte Einheit den Einwand erhoben, dass man kleinere Einheiten wie z.B. Untergliederungen nach Syssitien oder Phylen schaffen müsse (1264 a 6ff.) - in VII 10 ist das hohe Alter der Syssitien eines der Hauptthemen. Und der Gedanke der Notwendigkeit von Untergliederungen aus II 5 kehrt zu Beginn von VII 10 (1329 a 41) wieder. Hinzukommt, dass Ar. in II 5, 1263 b 40ff. die *Syssitien* in Sparta und *Kreta* als Methode eine Gemeinschaft in Besitzdingen herzustellen, dargestellt hatte - dies ist das Thema hier 1329 b 41ff. Man findet in II 5 und VII 10 die gleichen Themen, die zu einer Reflexion über die Erfindungen sozialer Ordnungen oder Einrichtungen in der Vergangenheit und ihre Nutzung durch Spätere einladen.

Es mag hinzukommen, dass die von Ar. vorgeschlagene und durch das hohe Alter sanktionierte Trennung von Aufgaben demokratischem Anspruch, dass jeder alle Aufgaben wahrnehmen könne und berechtigt sei, dies zu tun (s.o. zu 9, 1328 b 32), widerspricht. Die Demokratie ist nun die jüngste Verfassung: III 15, 1286 b 17–22. Ar. wählt in P o l. VII/VIII ein soziales System, das ganz im Gegensatz zu politischen Vorstellungen der historisch zuletzt aufgekommenen Verfassung steht, aber dafür die Probe von hohem Alter und langer Dauer bestanden hat. Das traf auch für den Ausschluss der Handwerker aus der Bürgerschaft zu, die ebenfalls in der Vergangenheit praktiziert wurde (III 4, 1277 b 1–3).

Dieser Exkurs passt hervorragend in den Zusammenhang: Nach der Erörterung der Stellung der Kriegerschicht im Verhältnis zu den politischen Entscheidungsträgern in Kap. 9 geht Kap. 10 jetzt auf ihre Stellung zu den Ackerbauern ein, es stützt die schon in Kap. 9 (1328 b 41; 1329 a 19–26) begründete Funktionstrennung aus der historischen Erfahrung: sie sei keine Entdeckung der jüngeren Zeit (10, 1329 a 40), sondern eine Einrichtung des alten Ägyptens unter Sesostris und Kretas unter Minos (b 2ff.; b 23f.; b 31ff.). Daneben weist er auch das hohe Alter der Syssitien nach (b 5ff., in b 22f. beide Themen nebeneinander), die sich auch in seinem besten Staat finden: 1330 a 3. Sie sind hier angesprochen, da sie im Zusammenhang der hier behandelten Aufteilung des Landes wichtig werden: ein Teil des Landes muss für ihre Bestreitung reserviert bleiben - um sicherzustellen, dass die Ärmeren nicht Mangel an Nahrung leiden.

Gewiss hätte dieser historische Exkurs fehlen können, ohne dass Ar.' Begründung der Institutionen im besten Staat darunter leiden würde. Er ist verschieden von der Charakterisierung barbarischer Völker in VIII 4, 1338 b 17–24, weil diese zur Klärung eines für Ar. wichtigen Unterschiedes verhilft, dem zwischen tierischer Wildheit und Tapferkeit. Aber insofern VII 10 mehr bietet als die faktische Information über eine Einrichtung, steht dieser Abschnitt nicht in Pol. VII allein: Ausführlicher als es das Argument verlangte, sind die ethnographischen Bemerkungen in 2, 1324 b 3–22, sie enthalten interessante Details über Belohnungen für Krieger, die einen Feind getötet hatten, und institutionalisierte Herabsetzung im anderen Falle, aber auch ohne diese Beispiele war Ar.' Position klar. In nicht umstrittenen Teilen von Pol. VII finden sich also solche Abschnitte, die eine von Ar. vorgeschlagene Regelung durch Hinweis auf anderswo gültige Einrichtungen untermauern. Generell führt die Erwähnung weniger bekannter Männer - hier Italos - dazu, etwas mehr über sie zu sagen, vgl. den Beginn von II 8 über Hippodamos.

Ar., der in Pol. VII/VIII mit Plat. Leg. sehr vertraut war, konnte dort Ähnliches finden: Buch III beginnt mit einer Erörterung des Ursprungs des Staatslebens (*πολιτείας ἀρχή*, 676 a 1f. - vgl. hier 1329 b 32f.); Plat. stellt dann die historische Entwicklung in der Peloponnes im Anschluss an den Trojanischen Krieg (682 d 5ff.-686 b) dar; in 691 d ff. beschreibt er die Entwicklung der spartanischen Verfassung von ihren Anfängen an und in IV 706 a-707 b führt er die alt-attische Tapferkeit auf ihre Bewaffnung (ohne Seemacht) bei der Bedrohung durch Minos zurück - Minos, der auch hier eine zentrale Figur ist. Ar.' Exkurs über das Alter der Syssitien mochte sich auch insofern empfohlen haben, da diese nach Plat. Leg. I 636 a 4ff. auch negativ gesehen wurden, insofern sie - neben den Gymnasien - homosexuellen Verkehr begünstigen. Ar. nutzt bisweilen die Gelegenheit, ein Thema, das er gerade behandelt, in seiner historischen Dimension zu beleuchten, in den meisten Fällen, um das Wirken gewisser Grundprinzipien zu beleuchten, vgl. III 15, 1286 b 8–22; IV 13, 1297 b 12–28.

Ar. verweist auf „wie man sagt" (1329 b 4) bzw. lokale Experten (b 8). Der Abschnitt über Italos verrät den Einfluss des Antiochos von Syrakus, s.u. zu 1329 b 8; andererseits erinnern Motive dieses Kap.s an Dikaiarch von Messene, dem die Region Süditaliens bekannt sein musste: Die Betrachtung des Italos als des Mannes, der die nomadischen Oinotrer sesshaft und zu Ackerbauern machte, passt zu seiner Erklärung der Stufen des Nahrungserwerbs, wobei auf die nomadische die der Ackerbauern folgte (56A M, s.u. zu 1329 b 14). Vor allem hatte Dikaiarch die Lebenszeit von Sesostris (bei ihm: Sesonchosis) nicht nur im Verhältnis zum Ende des Trojanischen Krieges (2507 Jahre), sondern auch der ersten Olympiade bestimmt (59 M), vgl. hier (1329 b 24) die relative Chronologie von Sesostris im Vergleich zu Minos.

Ar. hat sich in den *Νόμιμα βαρβαρικά* auch mit den Tyrrhenern, d.h. Etruskern (hier 1329 b 18f., vgl. schon III 9, 1280 a 36), bes. ihren Speisegewohnheiten, befasst (607–608 R^3) und in seinem Bericht über die Ankunft der Trojaner in Italien Latium als Teil der Region der Opier, *'Οπική*, identifiziert

(609 R^3 = FGrHist 840 F 13a). Im Titel *νόμιμα Ῥωμαίων* des Verzeichnises der arist. Schriften sieht Moraux 1951, 130 Anm. 44 ein Exzerpt aus den *Νόμιμα βαρβαρικά*, das gleiche gilt sicherlich auch für *ἐν Τυρρηνῶν νομίμοις* 607 R^3.

Kann das Interesse an Syssitien damit erklärt werden, dass Ar. seine Studien *νόμοι συσσιτικοί* (Diog. Laert. V 26, Titel 139) zitierte? Aber der *νόμος συσσιτικός* R^3 181 (identisch mit *περὶ συσσιτίων ἢ συμποσίων* bzw. *συσσιτίκων προβλημάτων γ´* Moraux 1951, 254) behandelte wahrscheinlich die Ordnung für die gemeinsamen Mahlzeiten im Lykeion (vgl. Moraux 129f., anders Weil 1960, 124-125).

Die Vorschläge zur Landverteilung bereiten den Inhalt von Kap. 11/12 vor, wo Ar. die zuvor behandelten Elemente der Ausstattung (‚Land' in Kap. 5) in ihrer durch den Gesetzgeber umgestalteten Form behandelt (s.o. 103). Die vorgeschlagene Regelung: teils öffentlicher, teils privater Besitz, und ihre weitere Unterteilung sind am ehesten bei einer Neugründung sinnvoll, vgl. bei der Gründung von Brea: Tod I 44, Z. 6-9; Aristoph. A v. 995-1009: Meton will das Gebiet der zu gründenden Wolkenkuckucksstadt ausmessen; Kallimachos H y m n. A p o l l. 55-57 (Pfeiffer II 7) *Φοίβῳ δ' ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο ἄνθρωποι*, s.o. 73f.

Stobaios II 152, 8-10; 13-17 W.-H. paraphrasiert einzelne Gesichtspunkte von P o l. VII 10.

27, 22 (1329 a 40) „nicht (erst) jetzt oder seit kurzem." Wollte der Autor, der sich später kritisch über Plat.s Besitzordnung aussprach (1330 a 1), zum Ausdruck bringen, dass Ar. mit seiner Trennung von Kriegern und Bauern im besten Staat einem *älteren* Vorbild als Plat. R e p. z.B. III 416 d 7-e 3 (s. Ar. II 5, 1264 a 9f.; 6, 1264 b 31-33) bzw. K r i t i. 110 c 3-6; e 4-6 folgte? Vgl. Voegelin Bd. 3, 290. Ar. selber hat II 5, 1264 a 10 die Trennung von Kriegern und Bauern als in Sparta gültige Regelung dargestellt (vgl. Plut. M o r. 223 A [Kleomenes 1]). Das hohe Alter dieser Einrichtung ist hier der zentrale Punkt des Nachweises: b 5; b 7; b 22-25; b 31f. Für die Berufung auf ein durch Alter sanktioniertes Gesetz verweist Newman I 574 Anm. 1 auf Dem. 20, 89.

27, 23 (a 41) „über Verfassungen philosophisch nachdenken." *περὶ πολιτείας* (vgl. IV 1, 1288 b 35) könnte Genetiv Sing. oder Akkusativ Plur. sein (unklar ist auch III 1, 1274 b 32, s. Susemihl 1879, I 261 *), aber der Sing. findet sich eher bei einer spezifischen Verfassung: VII 1, 1323 a 14; 9, 1328 b 34; 13, 1331 b 24 u.ö., dagegen der Akkusativ Plur., wenn eine solche Festlegung fehlt, wie I 13, 1260 b 12, s. Bd. 1, Anm.

Diese Staatsdenker gingen von einer Dihairesis der polis aus, vgl. Hippodamos II 8, 1267 b 31-33 *εἰς τρία μέρη διῃρημένη*; Isokr. 11, 15 *διελόμενος χωρὶς ἑκάστους* über die Klasseneinteilung durch den ägyptischen König Busiris - Ar. hatte also für seine eigene Methode (s. I 1, 1252 a 19, s. Bd. 1, zu a 18) Vorläufer, in II 6, 1264 b 31ff. stellt er das Vorgehen Plat.s in R e p. so dar: *διαιρεῖται* ... Sie unterteilten die polis in genē (*γένη*), wie dies Ar. nur

gelegentlich tut, hier 1329 b 23; 9, 1329 a 20. Her. II 164 fand bei den Ägyptern 7 Klassen (γένη): Priester, Krieger, Kuhhirten, Schweinehirten, Händler, Steuerleute; Seher. Zu γένος in Plat. R e p. s. Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 6; γένος benutzt Plat. auch T i m. 24 a 4ff.: Unterteilung der ägyptischen Gesellschaft in Priester; Handwerker; Hirten, Jäger und Bauern; Krieger - wie die weiteren o. zu 2, 1325 a 8 angeführten Belege zeigen, ist dies ist eine philosophische Einteilung (dagegen Tricot 504 Anm. 1: γένος ist archaische verwandtschaftliche Gruppierung). Trennung der Krieger von allen anderen Gruppen (ἔθνη): Plat. T i m. 24 a 7ff.; K r i t i. 110 c 3ff.; e 5f.; 112 b 1-3. Ar. bevorzugt eine Unterteilung in merē (μέρη), s.o. Bd. 3 zu IV 3, 1289 b 27; hier VII 3, 1325 b 25; so stellt er die Teilung bei Hippodamos dar, s.o.

„dass die Kriegerschicht von den Ackerbauern verschieden sein muss." S.o. zu 9, 1329 a 3, vgl. Plat. T i m. 24 b 1-3. Genauso wie hier beschreibt Ar. die Intention der Staatsentwurfes von Hippodamos II 8, 1268 a 36f., die dieser aber selber unterlaufen habe. O. 389f. habe ich dargelegt, dass sich auf dem Hintergrund von II 8 ein innerer Zusammenhang der in VII 10 behandelten Themen zeigt. Ar. könnte dieses Thema hier auch deswegen erneut aufgegriffen haben, weil andere, z.B. Xen. M e m. II 1, 6, eine hohe Meinung von denen, die das Land bebauen, hatten und diese sogar den Kriegern an die Seite stellten, vgl. Ar selber VI 4, 1319 a 19-24. Im Gegensatz zur Auffassung dieser Denker war die Trennung von Kriegerschicht und Ackerbauern in der politischen Wirklichkeit die Ausnahme: „Sparta, alone of Greek cities, divorced the farmer from the soldier" (Osborne 1987, 150). Die Tatsache, dass in griech. Staaten die Krieger meistens Ackerbauern waren, brachte Nachteile für die Kriegsführung, da sie von der Landarbeit wie Ernte nicht lang abkömmlich waren, ein Nachteil, den die Spartaner nicht hatten: Gomme I 11.- Im Falle der in VII 9 ebenfalls von der Bürgerschaft ausgeschlossenen Banausen sah Ar. nicht die Notwendigkeit, ihre Trennung von den Kriegern zu begründen (wie dies Isokr. 11, 18 tut).

27, 26 (b 2) „auch heute noch." Auch b 17, vgl. II 12, 1274 a 36, s. Bd. 2, zu a 31; Thuk. I 5, 2; VI 2, 4.

(b 3) „in Ägypten ... Sesostris - Minos in Kreta." Chiasmus, s.o. 87 Anm. 3.

Her. berichtet II 102–103 von Sesostris' militärischen Leistungen und 108–109 von seiner Verwaltung Ägyptens, wobei er aber die von Ar. ihm zugeschriebene Trennung der Krieger von den Bauern nicht erwähnt; nach II 164–165 durften die Krieger kein banausisches Handwerk ausüben - diese Regelung wird aber nicht auf Sesostris zurückgeführt. Diod. I 53, 1 (= Hekataios von Abdera FGrHist 264 F 25) schreibt von den widersprüchlichen Berichten griech. Schriftsteller über Sesostris; nach 54, 6 erhielten die Heerführer das beste Land, damit sie so vermögend, sich dem Krieg widmen könnten. Diod. I 94, 4 schreibt ihm Gesetzgebung zur Kriegerklasse zu: diese *besitzt* einen der drei Teile des Landes (73, 7f.), das von Bauern *bewirtschaftet* wird (74, 1), wie bei Ar., vgl. Diod. I 28, 5; Strab. XVII 1, 3. Zu den Eroberungen des Sesostris s. dgl. XVI 4, 4.

Ar. erwähnt M e t e o r. I 14, 352 b 24–27 den Bericht, Sesostris habe als erster die Meerenge, die den Zugang zum Roten Meer versperrte, zu durchstechen versucht. Zu Sesostris s. H. Kees, RE IIA, 2 (1923), 1861–1876; K. Lange, Sesostris: ein ägyptischer König in Mythos, Geschichte und Kunst, München 1954. Sesostris wurde auch von Dikaiarch behandelt, fr. 58–59 M (s.o. 392 Vorbem.), vgl. O. Murray, Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship, JEgyptArch 56, 1970, 141-171; Sesostris ist ein Name für in Wirklichkeit mehrere ägyptische Könige der 12. Dynastie, s. G. Widmer, Pharaoh Maâ-Rê, Pharaoh Amenemhat and Sesostris: Three Figures from Egypt's Past as Seen in Sources of the Graeco-Roman Period, in: K. Ryholt (Hrsg.), Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen 2002, 377–393 (383 Anm. 35: Vater des Amenemhat was Sesostris III).

„Minos auf Kreta." Zu seiner Gesetzgebung und zur besonderen, nicht zur Bürgerschaft gehörenden Klasse der Landarbeiter (Periöken) in Kreta s. Bd. 2, zu II 10, 1271 b 30.

27, 27 (b 4) „Gesetz erlassen." Eine solche Gruppentrennung mit politischen Auswirkungen ist als Gesetz zu verstehen, vgl. bei Minos II 10, 1271 b 31f. Auch der dritten hier identifizierten Person, Italos, werden, nomoi zugeschrieben, s.u. zu 1329 b 15.

27, 29 (b 5) „Syssitien." Dieser Abschnitt bis b 22 = FGrHist 577 F 13.– Syssitien waren bisher noch nicht als Einrichtung des besten Staates eingeführt – Ar. beginnt ihre Behandlung erst in 1330 a 3 – aber Ähnliches gibt es auch sonst: in 4, 1326 a 20f.; 6, 1327 b 9 werden eigentliche ‚Teile' der polis anderen Gruppen gegenübergestellt, obwohl erst Kap. 8 diesen Unterschied systematisch einführt. Der inhaltliche Zusammenhang könnte darin bestehen, dass Ar. die Syssitien auch als ein Mittel der Unterteilung (*μερίζων*) der Bürgerschaft verstand (II 5, 1264 a 6–8). Es scheint auch, dass die Verbindung der Motive *a*. Trennung gerade dieser Funktionsgruppen und *b*. Syssitien in der politischen Theorie vorgegeben war, vgl. Plat. R e p. VIII 547 d 4–6, wo er angibt, was der spartanisch-kretische Verfassungstypus mit dem vorausgegangenen gemeinsam hat: *Οὐκοῦν τῷ ... γεωργιῶν ἀπέχεσθαι τὸ προπολεμοῦν αὐτῆς καὶ χειροτεχνιῶν καὶ τοῦ ἄλλου χρηματισμοῦ, συσσίτια δὲ κατεσκευάσθαι ...* – die Syssitien scheinen der Sache nach mit dem Verbot des Tätigseins in Ackerbau verbunden zu sein, vgl. auch die Zusammenstellung V 458 c 8–d 2; Ar. II 10, 1271 b 41–1272 a 2. Es scheint überhaupt, dass gerade hier bei Ar. eine traditionelle Bündelung von Themen nachwirkt: Hippodamos hatte Bebauung des Landes und seine Verteidigung mit Waffen verschiedenen Gruppen zugewiesen, wie Ar. dies hier am Eingang unterstützt; Hippodamos hatte aber auch das Land so unterteilt, dass daraus religiöse Verpflichtungen und die Nahrung für die Krieger bestritten werden können (II 8, 1267 b 33–37) – Ar. schließt gerade dieses Thema der Landverteilung hier 1329 b 39ff. an.– „Von hohem Alter." Zum Alter der Syssitien s. Plat. K r i t i. 112 b 6; c 7 (in Ur-Attika); nach Isokr. 11, 18 übernahmen die Spartaner sie von Ägypten. Ar.' Bemerkung II 10, 1272 a 1–4 besagt nur,

dass die spartanischen Syssitien von Kreta kamen, nicht dass die Kreter sie erfunden haben (s.u. zu b 25).- Ar.' Kritik an Syssitien in Sparta: II 9, 1271 a 26-37 - besser ist die Regelung auf Kreta: 10, 1272 a 12-21.

27, 33 (b 8) „sich in der Vergangenheit auskennen" (λόγιοι). So Her. I 1 bei den Persern; II 3, 1; 77, 1 bei den Ägyptern. Zur Kenntnis dieses Raums schon bei Hekataios von Milet vgl. Jacoby FGrHist 1, Komm. 334f.; hier in Pol. VII 10 ist der Geschichtsforscher Antiochos von Syrakus (FGrHist 555), vgl. Wilamowitz 1893, I 356 Anm. 51; Jacoby, Komm. zu 555, Noten Anm. 17; Jacoby Komm. Text S. 492; Antiochos war „der wohl älteste westgriechische Historiker": K. Meister, Die griechische Geschichtsschreibung: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus, Stuttgart 1990, 42. L. Muscati Castelnuovo, Eforo e la tradizione di Antioco di Siracusa sugli Enotri, AC 52, 1983, 141-149 nimmt wegen Übereinstimmungen mit II 10, 1271 b 32-40 an, dass Ar. diese Information bei Ephoros Buch VII fand. Insgesamt E. Wikén, Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Völkern der Appeninenhalbinsel, Lund 1937; zu Ausonern 75f.; Iapygern 55; 96ff.; Tyrrhenia 43f.; für die geographische Verteilung der Völkerschaften in Süditalien nach griech. Vorstellungen s. die Karte S. 90.

„Italos ... König von Oinotria." Antiochos FGrHist 555 F 2, s. Jacoby Komm. Text S. 492. Antiochos (F 5) beschreibt auch Italos' politische Leistung (s. Wikén 108-110), während Ar. sich auf seine Rolle als Kulturbringer beschränkt, vgl. Dikaiarch o. 392 Vorbem.- „Oinotria". Die Oinotrer hatten das Gebiet inne, das dann Italien genannt wurde: Antiochos FGrHist 555 F 2; Wikén 103. „Ich habe keinen zweifel, dass die einfache erklärung des namens *Οἰνωτρία* die einzig richtige ist, und würde sie unbedenklich auch für die geschichte des weinbaus verwenden" Jacoby, Komm. zu FGrHist 555, Noten Anm. 47. M. Pallottino, Italien vor der Römerzeit, übers. v. S. Steingräber, München 1987, 51-55.

„Von ihm hätten die Bewohner den Namen Italer anstelle von Oinotrer angenommen." Antiochos FGrHist 555 F 2 (vgl. F 3 zum Namenswechsel), vgl. Hellanikos FGrHist 4 F 111; Thuk. VI 2, 4: nach Italos, König der in Italien lebenden Sikeler (von denen ein Teil vor den Opikern nach Sizilien geflohen war), wurde das Land Italien genannt, s. Wikén 138f., vgl. noch Verg. Aen. I 532-533. Als Zeit gibt Antiochos F 5 die Lebenszeit des Herakles ‚oder etwas früher' an. J. Bérard, La colonisation grecque de l'Italie Méridionale et de la Sicile dans l'Antiquité, Paris ²1957, 443ff.; insgesamt Kap. 11.- Zur (Um-)Bennenung von Ländern und Städten nach einflussreichen Männern s. Antiochos F 4 (Sizilien); F 13 (Iapygen und Tarent), vgl. Pherekydes FGrHist 3 F 156 (Oinotrer); Ar. fr. 484 R³ (Adramyteion); 611, 67 R³ (Phokaia); Dikaiarch fr. 60 M (Ninos); 61 M (Chaldaier); 65 M (Adramyttion). Vgl. die Etymologie der Dorier nach Dorieus: Plat. Leg. III 682 e 3f. Andere Etymologie Italiens Hellanikos FGrHist 4 F 111: Herkules habe ein Kalb verfolgt; dies sei bei der Meerenge von Italien nach Sizilien geschwommen; er habe nach ihm (*οὐίτουλος*) das Land, das es durchzogen hat, *Οὐιτουλία* genannt, vgl. Wikén 64; Aul. Gell. XI 1, 1: von *ἰταλός*, lat. *vitulus*, Rind.

27, 35 (b 11) „sei die Halbinsel Europas Italien genannt worden, die durch den Skylletischen und Lametischen Meerbusen, welche eine halbe Tagesreise voneinander entfernt liegen, begrenzt wird." ‚Europa', vgl. 7, 1327 b 25.– ‚Skylletischer M.', genannt nach dem Ort Scylletium, vgl. Strabo VI 1, 10 (jetzt Golfo di Squillace), an der Ostküste Süditaliens, etwa halbwegs zwischen Kroton im N. und Lokroi im S., vgl. Philipp in RE 2. R., 3. Halbbd., 920-923, s.v. Scylletium. Dies ist - abgesehen von der Vorlage Antiochos - die älteste Nennung dieses Meerbusens: Philipp 922.– Lametischer M. an der Westküste der Südspitze Italiens, nach dem Fluss Lametus und der Stadt der Lametiner (am heutigen Golfo di Sant' Eufemia a Torre Amato) genannt, vgl. Hekataios FGrHist 1 F 80. Entsprechende Eingrenzung Ur-Italiens schon bei Antiochos FGrHist 555 F 3 (*ἔτι δὲ ἀνώτερον·* ‚noch früher') und F 5, wo der dem Skylletischen Meerbusen gegenübergelegene Endpunkt jedoch als *Ναπητῖνος* überliefert ist (Jacoby app. crit. zu F 3 erwägt, ob dies eine „alte korruptel" ist). Dieses Ur-Italien lag südlich der hier durch die beiden Meerbusen bestimmten Linie.

‚Skylletischer und Lametischer Meerbusen, welche eine halbe Tagesreise voneinander entfernt liegen'. Antiochos FGrHist 555 F 3 (nach Strabo) gibt die Entfernung als 160 Stadien an, d.h. etwa 30 km, eher eine Tagesreise: Dunbabin 208; L. Muscati Castelnuovo, AC 52, 1983, 147 deutet dies als Strabos Korrektur an Ar.– Zur Formulierung vgl. Thuk. IV 104, 4 *ἀπέχουσι τῆς Ἀμφιπόλεως ἡμισέος ἡμέρας ... πλοῦν*.

27, 37 (b 14) „Italos habe ... die Oinotrer, die Nomaden waren, zu Bauern gemacht." „The Oinotroi appear to have been a peacable folk, ready to receive civilization": Dunbabin 158. Der Übergang vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit findet seinen Niederschlag in Quellen seit dem 5. Jahrh.: die früheren Griechen, die von Weidetieren lebten, bearbeiteten noch nicht das Land: Thuk. I 2, 2. Die Hirten, die die große Flut überlebt hatten (Plat. L e g. III 677 b ff.), wandten sich viele Generationen später dem Ackerbau zu (680 e 7), vgl. Strabo XVII 3, 15: Massinissa machte die Nomaden zu Bürgern, statt Räubern wurden sie Krieger. Übergang von nomadischer Hirtenwirtschaft zu Ackerbau als Teil einer - negativen (Schütrumpf RUSCH 10, 255-277) - Geschichtstheorie: Dikaiarch fr. 56A M. Ar. I 8, 1256 a 31-35 beschreibt den Lebensstil von Nomaden, aber nicht im Kontext einer Kulturentwicklung, dem Übergang zum Ackerbau.

27, 39 (b 15) „Gesetze gegeben, zu denen besonders auch die Syssitien gehören" (*νόμους ἄλλους τε ... καὶ*). ‚besonders' S. Kühner-Gerth II 250.– Syssitien als Gegenstand der Gesetzgebung: II 5, 1263 b 40. Ar. setzte aber vielleicht voraus, dass Nomaden noch keine Gesetze besaßen, vgl. Her. IV 106 über die Androphagen, vgl. Strabo XVII 3, 15 über Masinissa. Ganz ähnlich wie hier bei Italos wird in Arrian A n. VII 9, 2 die Transformation der Makedonen durch Philipp II beschrieben: aus umherschweifenden (*πλανῆται*) Hirten machte er Bewohner von Städten und gab ihnen die Ordnung von Gesetzen und Bräuchen.

28, 1 (b 16) „die Syssitien ..., die er zuerst einführte." Da die gemeinsa-

men Mahlzeiten Sesshaftigkeit voraussetzen, die die Oinotrer Italos verdanken, könnte hier die Vorstellung eines friedlichen Ursprungs der Syssitien vorausgesetzt sein, im Gegensatz zum kriegerischen Ursprung und Zweck bei Plat. Leg. I 625 e 2ff.; 633 a 4f. (s.u. zu 1330 a 4), ein Charakter, der sich auch in der Staatsordnung der Rep. zeigt: III 416 e 3f. Zu diesem friedlichen Ursprung passt ihre Praktizierung in Ar.' bestem Staat: nicht nur die Krieger, sondern auch Priester und Inhaber politischer Ämter nehmen daran teil: VII 12, 1331 a 24-26.

(b 17) „auch heute noch." S.o. b 2. Dies ist eine der Übereinstimmungen mit II 10 (1271 b 30), s.o. 389.

28, 2 (b 18) „Das Gebiet nach Tyrrhenia hin." Tyrrhenia (Τυρρηνία, nicht LSJ, aber schon Plat. Tim. 25 b 2; Kriti. 114 c 7), im Lateinischen: Etruria. Das tyrrhenische Meer, Τυρσηνικὸν πέλαγος, westl. von Süditalien, zuerst erwähnt von Thuk. IV 24, 5. In III 9, 1280 a 36 erwähnt Ar. Verträge zwischen den Tyrrhenern und Karthagern.

„die Opiker, die früher wie auch heute den Beinamen Ausoner tragen." So Antiochos FGrHist 555 F 7; Ausoner erwähnt schon Hekataios FGrHist 1 F 61. Die Opiker (d.h. Osker) bzw. Ausoner - der lateinische Name ist Aurunci - bewohnten das Gebiet östl. von Minturnae, nördl. von Neapel. Λάτιον im Gebiet der Opiker: Ar. fr. 609 R^3 (= FGrHist 840 F 13a). Die Opiker (Thuk. VI 2, 4) vertrieben mit den Oinotrern (Antiochos FGrHist 555 F 4) die Sikuler aus Italien.

28, 4 (b 20) „das Gebiet nach Iapygien und die ionische See, die so genannte Siritis." Iapygien, vgl. Antiochos FGrHist 555 F 3, das Gebiet am ‚Absatz des Stiefels', nördl. von Kalabrien, nordwestlich von Tarent, etwa Apulien entsprechend.- ‚Die ionische See', d.i. der Golf von Tarent, als östl. Begrenzung.- „Siritis" (Σιρῖτιν). σύρτην ms. r. P^3, σύρτιν cett., coni. Goettling, erwähnt z.B. von Antiochos FGrHist 555 F 11; 12. Nach dem Siris (heute Sinnis), einem (mit Schiffen befahrbaren: Strabo VI 1, 14) Fluss, der von Westen nach Osten floss und südlich von Herakleia mündete; Siritis, der Landstrich, der an der Küste der ionischen See durch Thurioi im S. und Metapontum im N. begrenzt war. Zu ihrer Besiedlung s. Ar. fr. 584 R^3: zuerst von den Flüchtlingen aus Troja, danach den Kolophoniern; später Her. VIII 62: Themistokles droht dem spartanischen Befehlshaber Eurybiades vor der Schlacht bei Salamis, die Athener würden Siris besiedeln, wenn die Spartaner nicht Beistand leisten; zur ältesten griech. Besiedlung s. Dunbabin 34f.; 237; Bérard ^{2}1957 (o. zu b 8), Kap. 5, S. 186-223.

„bewohnten die Chonen." Vgl. Strabo VI 1, 2; 14. Das ist wenig relevant für die Syssitien, außer dass sie als Stammesangehörige der Oinotrer (so auch Antiochus FGrHist 555 F 3) die vom Oinotrerkönig Italos gestifteten Institutionen übernommen haben könnten. Hier wird aber nicht erwähnt, dass sie zum sich zuerst ausdehnenden Italien gehörten, vgl. dagegen Antiochos F 3.

28, 6 (b 22) „Dort - in Ägypten." ἐντεῦθεν - ἐξ Αἰγύπτου, entsprechend dem Gebrauch nach ἄρχεσθαι mit ἐξ Kühner-Gerth I 348 Anm. 6; oder lokalem Adverb: πόθεν ἄρξωμαι; Aisch. Ch. 855. Ar. wollte wohl kaum ausdrü-

cken, dass von diesem Vorbild her andere Staaten diese Einrichtungen übernahmen, denn sie wurden ja „unzähligemale erfunden“ (b 25-27). Nach Plut. L y k. 4, 5 glauben die Ägypter, Lykurg habe die Trennung der Krieger von anderen Klassen nach ägyptischem Vorbild in Sparta eingeführt (Newman).

28, 7 (b 23) „Bürgerschaft“ (*πολιτικὸν πλῆθος*). Vgl. *τὸ πολιτικόν* 9, 1329 a 30, dort für den besten Staat, der nur aus Kriegern und denen, die politische Entscheidungen treffen, besteht, aber nicht auch Bauern einschloss.

28, 8 (b 24) „die Königsherrschaft des Sesostris geht im Alter weit hinter diejenige des Minos zurück.“ Wie schon Camerarius (bei Newman) ausführt, widerspricht dieser Zeitansatz dem bei Her. II 111-112, wonach Proteus der dritte Nachfolger nach Sesostris war und in die Zeit des trojanischen Krieges fiel - also jünger als Minos ist.

28, 11 (b 25) „in dem langen Ablauf der Zeit oft - oder besser: unzählige Male - erfunden.“ S. Bd. 2, zu Ar. II 5, 1264 a 2. Die Kommentare (und Weil 1960, 328-331) verweisen u.a. auf D e C a e l. I 3, 270 b 19; M e t e o r. I 3, 339 b 27-30; M e t. Λ 8, 1074 b 10-13. Die früheren Erfindungen mussten neu erfunden werden, da Überschwemmungen das frühere Wissen ausgelöscht hatten: Plat. L e g. III 677 a 4ff; T i m. 23 a 5-b 3; K r i t. 109 d 3ff. D.h. hier: wenn jede dieser Einrichtungen älter ist als die entsprechenden in Kreta durch Minos eingeführten, dann bedeutet das nicht, dass dieser sie übernommen hat (Tricot 506 Anm. 1), er kann sie unabhängig erfunden haben, s.o. zu b 22. Zur aristot. Vorstellung von der Ewigkeit der Welt s. B. Effe, Zetemata 50, 1970, 7ff.

28, 12 (b 27) „Bedürfnisse allein haben naturgemäß die lebensnotwendigen Dinge gelehrt.“ Dies ist ein Topos der Kulturentstehungslehren, vgl. Demokrit 68 B 144 (Vors.). Dürftigkeit zwingt, allein darüber Abhilfe nachzudenken; bei Muße kann man sich auch der Erforschung der Vergangenheit widmen: Plat. K r i t. 109 e 2-110 a 6, vgl. Ar. VIII 6, 1341 a 28-32; s. Bd. 1, zu I 2, 1252 b 29, S. 206; Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 17; Π. Φιλοσ. fr. 8 Ross: nicht wissend, wie sie sich ernähren sollten, ersannen sie aus Notwendigkeit die Dinge für den Gebrauch, sei es das Mahlen mit Mühlrädern ...; vgl. Eur. T e l e p h. fr. 715 TrGF (Sprichwort bei Leutsch-Schneidewin II 729, 41 e): nicht Odysseus allein ist schlau, Not lehrt auch jemanden, der langsam ist, schlau zu sein (*χρεία διδάσκει, κἂν βραδύς τις ᾖ, σοφόν*), vgl. II 203, 24 *Πολλῶν ὁ λιμὸς γίνεται διδάσκαλος*. Cole 1967, 40-42.

28, 14 (b 28) „Verfeinerung und Überfluss.“ Camerarius vergl. T o p. III 2, 118 a 6-8. Verfeinerung (*εὐσχημοσύνη*), vgl. das Leben in Muße, das dem *ἀσχημονεῖν* des übertriebenen Gewinnstrebens gegenübergestellt ist: II 11, 1273 a 33f., s.u. zu 1330 a 20.

28, 16 (b 30) „Verfassungsordnungen.“ Sie entspringen einem Bedürfnis (I 2, 1253 a 29), vgl. das Element des Nutzens bei Vereinigung III 6, 1278 b 21ff. Nach dem Erreichen von Autarkie in der polis, welche in den Gemeinschaften von Haus oder Dorf noch nicht bestand, sind Verfassungen die Entdeckung, die Rechtsschutz gewähren (I 2, 1253 a 30-39, vgl. III 9, 1280 b 30-32; IV 4, 1291 a 22-24) und eine ethisch höhere Lebensform (I 2, 1252 b

30; zu Verfassungen als umfassender Lebensordnung s. Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29 und zu 1261 a 2) und eine verfeinerte Lebensgestaltung (IV 4, 1291 a 17f.) erlauben.

28, 18 (b 32) „Ägypten." Die Ägypter gelten als die ältesten Menschen: Meteor. I 14, 352 b 20 (aber nach Ar. Π. Φιλοσ. fr. 6 Ross waren die persischen Magier noch älter als die ägyptischen); zum Alter ihrer Einrichtungen: Ägypten hatte die älteste Verfassung, nach Isokr. 11, 17 folgte Spartas Verfassung ägyptischen Vorbildern. Findet sich hier ein Widerspruch gegen Plat. Tim. 23 d 7ff., wonach die Verfassung Athens 1000 Jahre älter war als die des ägyptischen Sais, die zur Zeit der Begegnung Solons mit den ägyptischen Priestern 8000 Jahre alt war? Zum hohen Alter Ägyptens vgl. Her. II 2; sie erfanden die Zeitrechnung nach Jahren und Monaten: II 4; bei ihnen wurde zuerst die Mathematik ausgebildet: Ar. Met. A 1, 981 b 23f. - nach Plat. Phaidr. 274 c 5ff. von dem Ägypter Theuth, der zusätzlich Geometrie, Astronomie und Schrift erfand.

(b 33) „haben gefunden." Bernays (danach Susemihl; vgl. Kraut 1997, 112) fügen hinzu ‚‹immer›' (ἀεί), d.h. sie haben ‹immer› Gesetze und eine politische Ordnung besessen. Aber auch bei den Ägyptern muss es es eine Frühzeit ohne Gesetze gegeben haben (vgl. generell Ar. I 2). Ar. sagt nur, dass die Ägypter bei ihrem hohen Alter nicht primitiv waren (für solche Beispiele s. II 8, 1268 b 38-1269 a 3), sondern (ausgedrückt durch das Resultativperfekt, τετυχήκασιν) diese politischen Einrichtungen *fanden* (vgl. τυγχάνω LSJ II 2 a, vgl. Plat. ep. 8, 355 d 4f. τῆς ἀρχῆς) *und behielten*. Ar.' Folgerung ist, dass man *gute* Erfindungen (s.u. 1329 zu b 34), nicht aber das, was *immer* in Gebrauch war, benutzen soll (vgl. II 8, 1269 a 3f.).

28, 19 (b 33) „politische Ordnung" (πολιτικὴ τάξις). S. Bd. 2, zu II 6, 1264 b 31; für die Zusammenstellung mit ‚Gesetzen' s. ebd. zu 1265 a 1; vgl. 10, 1271 b 29; Plat. Leg. II 673 e 4; VI 780 d 5, s.o. zu VII 4, 1326 a 30. Ar. vermeidet hier den Ausdruck ‚Verfassung', s.o. 340 zu 7, 1327 b 32.

28, 20 (b 34) „[Äußerungen]" (εἰρημένοις) codd., „‹Erfindungen›" (εὑρημένοις) coni. Lambinus - die Verbesserung ist evident, vgl. hier b 26; 11, 1331 a 16; Soph. El. 34, 184 b 6ff. (zitiert von Newman, der jedoch an der Überlieferung festhält) - wessen ‚Äußerungen' sollte man nutzen? Für Benutzung von Erfahrungen s. nächsten Absatz.

„gute" (ἱκανῶς). Susemihl („gehörig zu gebrauchen", 1879), Saunders, Gigon u.a. verbinden dies mit ‚Gebrauch machen'. Ich ziehe (wie Barthélemy-St.-Hilaire „suivre nos prédécesseurs partout où ils ont bien fait"; Prélot 81; Lord) Beziehung auf ‚Erfindungen' vor. Manche Erfindungen sind altmodisch und krud und sollten nicht mehr benutzt werden (vgl. II 8, 1268 b 40ff.). So argumentiert Ar. hier (1330 a 3ff.) bei den Syssitien: für wohlgeordnete Staaten sind sie eine nützliche Einrichtung, sie sind also gut erfunden, sollten als solche erkannt und daher benutzt werden - zumal manche bekannte Erfindungen nicht gebraucht werden: II 5, 1264 a 3-5. Ar. selber macht von guten Erfindungen, Gesetzen, die den negativen Einfluss des Interessenkonflikts von Landbesitzern verhindern, Gebrauch: hier 1330 a 20-23. Respekt

für frühere Entdeckungen, auf denen man aufbaut, vgl. auch die Meinungen der Kundigen oder derjenigen, die weithin geteilt werden (ἔνδοξα), s.o. 93f.

„was noch fehlt, entdecken." Vgl. 11, 1331 a 13ff. Mit genau diesen Ausdrücken beschreibt Ar. seine eigene Rolle in der politischen Theorie: E N X 10, 1181 b 12-15; vgl. P o l. II 1, 1260 b 33-36, bzw. Dialektik S o p h. E l. 34, 184 b 6ff. - das spricht für die Echtheit dieses Abschnitts.

„soll man von den guten [Äußerungen] ‹Erfindungen› Gebrauch machen und, was noch fehlt, zu entdecken versuchen. Zum Begriffspaar „suchen-finden" vgl. P o e t. 14, 1454 a 10f.; Xenophanes 21 B 18 (Vors.); Archytas 47 B 3 (I 437, 4 Vors.); Hippokr. D e v e t. m e d. 5 οἱ δὲ ζητήσαντες καὶ εὑρόντες ἰητρικὴν ...; Plat. M e n. 81 d 3f.; K r a. 439 b 4-7; P h a i d. 99 c 8-d 1; R e p. X 618 c 2f.; Isokr. 12, 208; 15, 83.

28, 22 (b 36) „Es wurde zuvor ausgeführt." *a.* das Land gehört den Kriegern und denen, die an der Leitung des Staates mitwirken: 9, 1329 a 17-26; *b.* die Ackerbauern sollen eine von ihnen verschiedene Gruppe bilden: 9, 1328 b 41-1329 a 2; 10, 1329 a 40ff.; *c.* Größe und Beschaffenheit des Landes: VII 5-6.- „an der (Leitung des) Staates mitwirken" (πολιτείας μετέχειν). Hier ist diese Gruppe den Kriegern entgegengestellt (s.u. zu 13, 1332 a 33): 9, 1329 a 30f., s. zu a 19.

28, 26 (b 40) „Aufteilung." Ausgeführt 1330 a 9-25.

„wer das Land bearbeiten und welche Eigenschaften diese Männer haben sollen." Ausgeführt 1330 a 25ff.: Sklaven oder barbarische Periöken, die keinen mutigen Charakter besitzen. Die entsprechende Behandlung der Anlagen der *Bürger* fand sich o. 7, 1327 b 19.- „zuerst." Es folgt kein ‚danach'. Wäre dies die Lage der Stadt Kap. 11?

28, 29 (b 41) „da wir behaupten." Dies begründet die Aufteilung des Landes: ein Teil ist Privatland (1330 a 14-16) und wird von Sklaven bearbeitet (a 30f.), die für diese Stellung den entsprechenden Charakter brauchen (a 25-30).

„wir behaupten" (φαμέν). Ar. hat sich mit der platon. Besitzregelung eingehend in II 5 auseinandergesetzt. Zum Ausdruck s.o. zu 1, 1323 a 38.

„nicht (allen) gemeinsam gehören solle, wie dies einige vertreten haben." Im besten Staat gab es aber Gemeindeland (1330 a 10) - sogar von beträchtlicher Größe, um die a 12f. angegebenen Aufgaben bestreiten zu können.- ‚einige', vgl. die 3. Person Plur., wo Plat. gemeint ist: 7, 1327 b 39, s. Anm. Was Ar. hier als *gemeinsamen Besitz* ausgibt (vgl. schon II 1, 1261 a 7f.; 5, 1263 a 21), ist in Wirklichkeit das *Verbot von Besitz* für die Wächter (Plat. R e p. 416 d 3-417 b 9; V 458 c 9), während die Bauern über Besitz verfügten (Ar. II 5, 1264 a 32-34); aber in K r i t i. 110 c 7-d 1 erweitert Plat. die Regelung, dass niemand etwas besitzt, um: sie glauben, dass alles ihnen allen *gemeinsam gehöre*, vgl. L e g. V 739 c 4f.; im Staat der L e g. wird die Regelung gemeinsamen Landbesitzes ausdrücklich zurückgenommen: 739 e 8-740 a 2.

28, 31 (1330 a 1) „zum Gebrauch wie unter Freunden allen gemeinsam zur Verfügung stehen." Gemeinsamer *Gebrauch* als die gegen Plat.s Gemein-

samkeit des *Besitzens* vorgeschlagene Nutzung, vgl. II 5, 1263 a 29-40; in Tarent verwirklicht: VI 5, 1320 b 9-11. Der Gegensatz Besitz - Gebrauch noch Lukr. R e r. N a t. III 971 *vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu* ...- „wie unter Freunden." S. Bd. 2, zu II 5, 1263 a 30. Dies ist ein Freundschaftsverhältnis von Ungleichen, denn der Gebende tut wohl, weil dies *kalon* ist, für den Nehmenden ist es *nützlich*: E N VIII 15, 1162 b 36-1163 a 1, s.o. zu P o l. VII 7, 1328 a 13. Verglichen etwa mit den Beziehungen von Brüdern ist Freundschaft unter Bürgern eher begrenzt: E N VIII 11, 1159 b 29-35. Gegen die Überschätzung von Freundschaft für die polis bei Ar. s. Rapp, IntZPhilos 1, 1997, 72-75; weiterhin s. B. Yack, Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy, in: Bartlett- Collins (Hrsg.) 1999, 283-288.

„indem er zum Gebrauch wie unter Freunden allen gemeinsam zur Verfügung steht" (*τῇ χρήσει φιλικῶς γιγνομένην κοινήν*). *γιγνομένην* codd., *γιγνομένῃ* coni. Congreve. Sicherlich muss man bei *κοινήν* (a 2) aus 1329 b 41 *εἶναι δεῖν* verstehen, zusätzliches *φιλικῶς γιγνομένην* scil. *κοινήν* (s.o. zu 1, 1323 b 8), untergeordnet dem *εἶναι κοινήν*, gibt klarer an, auf welche Weise der Besitz gemeinsam gehört (Newman verbindet dagegen *εἶναι* mit *γιγνομένην*). In dem Sprichwort *κοινὰ τὰ τῶν φίλων* sind ‚Freunde' und ‚gemeinschaftlich' verbunden, wie das im überlieferten Text enger zum Ausdruck gebracht wird als der Konjektur.

Zusätzlich zur *gemeinsamen* Nutzung, die dadurch ermöglicht wird, dass die besser gestellten Bürger ihren ärmeren Mitbürgern halfen (so II 5, 1263 a 29ff.; b 5-7), gab es auch Staatsland (Ar. verwendet das gleiche Wort: *κοινή*, 1330 a 8), von dem die Syssitien bestritten wurden - eine solche Regelung vermeidet den Missstand, den Ar. bei den Syssitien Spartas kritisiert, wo diejenigen, die den Beitrag dafür nicht aufbringen konnten, den Bürgerstatus verloren: II 9, 1271 a 26ff. In Plat. R e p. erhalten die Wächter die Beiträge zu den Syssitien von den ‚anderen' Bürgern: III 416 d 7-e 4.

„kein Bürger Mangel an Nahrung leiden darf" (*ἀπορεῖν οὐθένα ... τροφῆς*). Zum Ausdruck vgl. Thuk. I 11, 1 (*τροφῆς ἀπορίᾳ*). Xen. P o r. 1, 1 geht von der Not des Demos aus und verspricht, dass nach Durchführung seiner Vorschläge für alle Athener ausreichend Unterhalt aus öffentlichen Mitteln gewährt werden könnte (*ἱκανὴν ἂν ... τροφὴν ἀπὸ κοινοῦ γενέσθαι*): P o r. 4, 33, optimistischer *ὁ μὲν δῆμος τροφῆς εὐπορήσει* (6, 1), S. Schütrumpf 1982, 64 Anm. 98, vgl. Ain. Takt. 14, 1, s.o. zu Ar. VII 8, 1328 b 10. Newman vergl. Isokr. 7, 53; 83; Plat. L e g. V 735 e 6. Dass kein Bürger in Sparta Mangel an den notwendigen Dingen litt, führt Isokr. 11, 18 auf das ägyptische Vorbild zurück. Mangel an den notwendigen Dingen Plat. K r i t. 109 e 3.- Ar. stellt zwar diesen Zusammenhang nicht her, aber Mangel an Nahrung, d.h. einem der lebensnotwendigen Güter (s.o. zu VII 8, 1328 b 5), erlaubt nicht, sich zu Höherem zu erheben: 1329 b 28f.

Ar. will ein Minimum garantieren - zu dem Interesse, Not zu verhindern, s. VI 5, 1320 a 33 und Bd. 3, Anm. Anders als in Sparta (s.o.) war dafür in Kreta besser Vorsorge getroffen: II 10, 1272 a 13-21, wie auch schon Plat. L e g. VIII 847 e 2ff. geurteilt hatte, s. hier Bd. 3, zu P o l. VI 4, 1318 b 21.

In VII 15, 1334 a 27–33 wird aber der Eindruck erweckt, als erfreuten sich die Bürger der Glücksgüter in solchem Ausmaße, dass sie dadurch moralisch gefährdet werden. Nach II 7 ist klar, dass Ar. nicht die Erwartungen von Phaleas hinsichtlich der Folgen von Gleichheit von Grundbesitz teilte, aber hat er ihn deswegen ungleich verteilt (s.o. zu 9, 1329 a 18)? Unter einem anderen Gesichtspunkt - der Lage zur Grenze hin - ist Gleichheit bei der Verteilung von Grundbesitz wichtig (10, 1330 a 17).

28, 33 (a 4) „Alle sind sich darüber einig." S.o. 93f. Plat. richtete Syssitien in R e p. ein: III 416 e 3f.; nach L e g. VI 780 b 4ff. hat der Krieg ursprünglich die Syssiten vorgeschrieben, später wurde ihre Wichtigkeit für das Überleben des Staates erkannt: VI 780 b 2–c 2, vgl. I 633 a 4 (s.o. zu 1329 b 16). Syssitien sind nützlich: I 636 b 2; sie sind ein Mittel, Gemeinschaft im Staat herzustellen: Ar. II 5, 1263 b 41f.

„wohl geordnet" (*εὖ κατεσκευασμέναις*). Wohl durch den Gesetzgeber, vgl. *κατασκευάζω* in diesem Zusammenhang Plat. L e g. XII 969 a 7 *κατασκευάσας αὐτὴν* (*τὴν πόλιν*) *ὀρθῶς*, vgl. R e p. VIII 557 d 5 *τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν*.– Auch Karthago, das eine wohl geordnete Verfassung besaß (Ar. II 11, 1273 b 25f.), hatte Syssitien: 1272 b 33f.

28, 35 (a 5) „später." Nach Göttling (bei Stahr) ist dies der O i k., dagegen Spengel 1849, 8 Anm. 11 (auf S. 10), der den Verweis auf P o l. VII 12 beziehen will - das könnte nur 1331 a 25; b 16 sein, dagegen wandte sich schon Congreve. Wenn Ar. sich darüber geäußert hat, dann wohl im verlorenen Teil von P o l. VIII (s.u. zu a 33), wohl da Syssitien Gelegenheit für Erziehung boten: II 5, 1263 b 37ff.

(a 6) „Alle Bürger." Es gab unter ihnen aber altersbezogene Privilegien, vgl. 17, 1336 b 9f., s. Anm. Frauen waren zu den Syssitien nicht zugelassen, anders bei Plat. R e p. V 458 c 6–d 4, s. Ar. II 6, 1265 a 8f., s. Bd. 2, zu a 8; vgl. 7, 1266 a 35f.; 12, 1274 b 11; vgl. Plat. L e g. VI 781 a ff.: in Sparta gab es keine Regelungen für Syssitien der Frauen und dies war verhängnisvoll; VII 806 e 2ff.: getrennte Syssitien für Männer einerseits, Kinder und Frauen andererseits, vgl. Kreta: Ar. II 10, 1272 a 12–21. Bei Plat. L e g. VI 780 a 8ff. nahmen die Männer schon vor ihrer Verheiratung an den Syssitien teil.– In Sparta wurde die Teilnahme aller Bürger an den Syssitien nicht erleichtert, im Gegenteil, diejenigen, die den Beitrag nicht aufbringen konnten, verloren den Bürgerstatus: II 9, 1271 a 28–37.

„den Armen" (*ἄποροι*). Es gab also weniger Begüterte im besten Staat, entgegen dem Eindruck von o. VII 9, 1329 a 19; in 15, 1334 a 27–34 wird der Eindruck erweckt, als erfreuten sich die Bürger der Glücksgüter in solchem Ausmaße, dass sie dadurch moralisch gefährdet werden. *ἄποροι* sind aber nicht die Mittellosen, s. Bd. 3, zu IV 3, 1289 b 30.– Eine Ursache aufkommender Armut war die große Kinderzahl: II 6, 1265 b 10–12, die Ar. im besten Staat beschränkte: VII 16, 1335 b 22f.

28, 38 (a 7) „und daneben noch die Bewirtschaftung ihres Haushaltes sicherzustellen." D.h. wohl: besonders die Ernährung von Frau, Kindern und Sklaven, vgl. II 6, 1265 a 15–17. *ἄλλος* (in *τὴν ἄλλην οἰκίαν*) ist wohl pleo-

nastisch gebraucht (dazu s. Kühner-Gerth II 1, 275 Anm. 1). Bei Ar. wird das Privatland von dem Beitrag zu den Syssitien freigestellt, es kann allein für die Bedürfnisse im Hause gebraucht werden. Ganz anders war das Verteilungssystem in Plat. Leg. VIII 847 e–848 a, wonach innerhalb der Phylen die landwirtschaftlichen Produkte zu je einem Teil Bürgern, Sklaven und Handwerkern zugeteilt wurden.

29, 3 (a 9) „das Land in zwei Arten unterteilt." In Staats- und Privatland, wobei Staatsland weiter unterteilt wird, sodass von einem Teil die religiösen Aufwendungen bestritten, von dem anderen ein Beitrag zu den Syssitien geleistet wurde. In der doppelten Bestimmung der Verwendung öffentlichen Landes stimmt die aristot. Regelung mit der Verwendung öffentlicher *Einkünfte* (nicht nur vom Land) in Kreta überein: II 10, 1272 a 17–21, s. hier Bd. 2, zu a 13. Hippodamos hatte das Land so unterteilt, dass von einem Teil die religiösen Verpflichtungen bestritten werden können, während von einem anderen die Nahrung für die Krieger gewonnen werden sollte (II 8, 1267 b 33–37). Bei Ar. wird dagegen die ganze Bürgerschaft (VII 10, 1330 a 5f., ausdrücklich Beamte 12, 1331 a 25f.; b 14–17; Priester b 4–6), und nicht nur die Krieger (zu diesen s. ebd. a 21–23) in Syssitien gespeist, und die vorliegende Bemerkung wird am besten so gedeutet, dass Staatsland nicht nur einen Teil, sondern die gesamte Nahrung für Syssitien bereitstellte, wie dies in Kreta der Fall war (s.o.). – Das Vorhandensein von öffentlichem Land macht die Besteuerung von Bürgern für öffentliche Zwecke entbehrlich. Privatland würde der Ernährung der Mitglieder des Haushalts, die nicht zu den Syssitien zugelassen waren (s.o. zu a 7), und den II 5, 1263 b 5–14 genannten altruistischen Zwecken dienen.

In Athen gab es kein öffentliches *landwirtschaftlich* nutzbares Land: Lewis 1990, 248–253. Die Dreiteilung des Landes in öffentlich, religiös und privat bei Ar. hat ein Gegenstück in Grenzmarkierungen (*horoi*) im Piräus: Hansen, CPCActs 4, 1997, 13f. – in Termini, die an Hippodamos erinnern: Lewis 1990, 250.

29, 6 (a 12) „von dem einen Teil des öffentlichen Landes muss man die Aufwendungen im Dienste der Götter bestreiten." So bei Hippodamos II 8, 1267 b 34 (aber nicht in Kreta 10, 1272 a 17–19). In Ägypten gehörte einer der drei Teile, in die das gesamte Land unterteilt war, den Priestern, die davon auch die Opfer bestritten (die anderen Teile den Königen bzw. Kriegern): Diod. I 73 (= Hekat. von Abdera FGrHist 264 F 25). Bei der Einrichtung einer Kleruchie auf Lesbos im J. 427 wurde bei der Aufteilung des Landes in 3000 Landlose ein Zehntel, d.h. 300 Landlose, für die Götter ausgenommen: Thuk. III 50, 2; für Brea s. Morrow 1960, 412 Anm. 43. Die Salaminier bestritten die Aufwendungen für die Opfer zu einem Teil aus öffentlichen Zuwendungen der polis, zu einem anderen aus Pachteinnahmen: SEG 21, 1965, Nr. 527 Z. 19–27 (363/362 v. Chr.).

Auch diese Regelungen passen am ehesten zur Neugründung eines States, s.u. zu a 15. Auch hier verzichtet Ar. auf jegliches praktische Detail (s.o. 82), er spricht nicht über das Verfahren der Zuteilung, z.B. durch Los.

29, 9 (a 14) „ein Teil zur Landesgrenze hin, der andere nahe bei der Stadt gelegen sein." Vgl. Plat. Leg. V 745 c 4ff., VI 775 e 5ff., wo jedoch die militärische Begründung, auf die Ar. hier allein abhebt, fehlt, da es Plat. um die Fairness in der Verteilung des Landes geht und für ihn offensichtlich Nähe zur Stadt bzw. zur Grenze einen Wertunterschied bedeutet (vgl. Xen. Por. 4, 50; Newman verweist auf Her. VI 20) - der Gedanke der Gleichheit ist hier vorrangig (745 c 2; d 3-7), Ar. könnte ihn hier von dort übernommen haben. Er folgt andererseits nicht Plat., der auch ein Haus auf jedem dieser Teile von Land forderte, vgl. seine Kritik II 6, 1265 b 24-26; s. Bd. 3, zu VI 4, 1319 a 8.- ‚Landesgrenze' (ἐσχατία) vgl. Plat. Leg. VIII 842 e 9, s. D.M. Lewis, in M.I. Finley (Hrsg.), Problèmes de la Terre en Grèce ancienne, Paris 1973, 210-212, Appendix C; vgl. Suda und Lexika von Photios und Zonaras.

(a 15) „Stadt." πόλις in diesem Sinne s.o. zu 5, 1327 a 3.- „Wenn jedem so zwei Landlose zugeteilt werden." Dies setzt die Neugründung eines Staates voraus (s.o. zu a 12), wie bei dem Vorbild Plat. Leg. V 745 c 4ff. Um die beabsichtigte Wirkung auf Dauer zu garantieren, mussten Beschränkungen für die Veräußerung und Vererbung von Landbesitz auferlegt werden.

29, 12 (a 17) „Gleichheit, Gerechtigkeit." Beide gehören zusammen, s.o. zu 3, 1325 b 7; u. zu 14, 1332 b 27 und b 28.- „größere Einigkeit im Falle kriegerischer Auseinandersetzungen mit den Nachbarn." Ar. setzt hier selber Besitzregelungen ein, um Einigkeit unter den Bürgern herzustellen - in II 5, 1263 b 37ff. hatte er dies bei Plat. kritisiert.- ‚kriegerische Auseinandersetzungen mit den Nachbarn', ἀστυγείτονες πόλεμοι, vgl. πόλεμος ξενικός II 11, 1272 b 20; πόλεμοι οἰκεῖοι Thuk. I 118, 2; Ἑλληνικὸς πόλεμος ebd. 112, 2; Plat. Leg. I 629 e 5 ὀθνεῖον ... πόλεμον. Kritik an Plat.s Vernachlässigung der Nachbarn Ar. II 6, 1265 a 20-28, s.o. zu VII 2, 1325 a 12.

Landbesitz war ein streng bewachtes Privileg der Bürger, „and conflicts over a few barren acres on the borders were the most common cause of wars between cities", P.A. Brunt, Athenian Settlements Abroad in the Fifth Century B.C., in: Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg on his 75th birthday, New York 1967, 84 mit Anm. 55 auf S. 92: Verweis auf Thuk. I 103, 4; 122, 2; IV 92, 4; V 41 (Streitigkeiten zwischen Argos und Sparta über Kynuria) - hinzuzufügen u.a. I 139, 2; II 39, 2; 61, 1, vgl. Meier 1991, 16; A. Graeber, Friedensvorstellung und Friedensbegriff bei den Griechen bis zum Peloponnesischen Krieg: ZRG 109, 1992, 160; G.D. Rocchi, Politische, wirtschaftliche, militärische Funktion der Grenze im alten Griechenland, Geographica Historica 7, 1994 (95-110), 104. Vgl. Her. I 82, 1f.

29, 14 (a 19) „bleiben die einen ... ganz gleichgültig" (ὀλιγωροῦσι). Vgl. die Mahnung der Korinther bei Thuk. I 120, 2, dass die Bewohner des Inlands nicht die Bedrohung derjenigen an der Küste durch den Feind ignorieren dürfen, vgl. II 20, 4; 21, 3: die von der Okkupation bes. betroffenen Acharner drängten zum Gegenangriff. Das Land fern der Stadt wurde von den Feinden verwüstet: Lys. 7, 6. [Xen.] Ath. Pol. 2, 14 reflektiert genau den von Ar. angesprochenen Unterschied in der Haltung zwischen den Landbesitzern,

die vom Krieg betroffen sind, und dem Demos, der gleichgültig bleibt. Bei dem Einfall der Spartaner in 431 verhinderte Perikles, dass sie *τοὺς ἀγροὺς τοὺς ἐγγὺς τῆς πόλεως* verwüsteten: Thuk. II 22, 2. Perikles bei Thuk. II 62, 3 fordert die Athener auf, die Zerstörung ihres Landes gleichgültig hinzunehmen (*ὀλιγωρῆσαι*). Das gleiche Problem stellte sich für Mitglieder einer militärischen Allianz: Das Land der Korinther wurde wegen seiner Nähe zu den Feinden ständig verwüstet und sie hatten viele Menschenleben zu beklagen, während die Bündner verschont blieben, die Korinther drängten deshalb auf Frieden: Xen. H e l l. IV 4, 1. Die von Ar. empfohlene Aufteilung des Landes würde den gleichen Effekt haben wie die kleisthenische Phylenordnung, bei der in jeder Phyle jede der drei geographischen Regionen: Stadt, Binnenland und Küste, vertreten war.

29, 16 (a 20) „sich zu stark engagieren" (*λίαν φροντίζουσιν*). Ain. Takt. 7, 1-3 nimmt an, dass beim Anrücken eines Feindes zur Erntezeit viele Stadtbewohner auf dem Lande bleiben werden, weil sie die Ernte retten wollen, vgl. 15, 2: Privatleute rücken manchmal aus, um ihren Besitz zu schützen. Bauern würden das Land verteidigen, während die Handwerker sich hinter die Mauern zurückziehen würden: Xen. O e c. 6, 6f.; Verweilen von Stadtbewohnern auf dem Lande zur Ernte als Faktor bei militärischen Entscheidungen: H e l l. VII 5, 14f., vgl. Thuk. IV 88, 1.- Andere Auffassung bei Saunders: „regard them too cautiously", ähnlich Welldon; Jowett; Susemihl - aber das rettet ihr Land nicht. Meine Deutung wird durch R h e t. II 5, 1382 a 24ff. gestützt, wo Ar. die gleiche psychologische Einstellung zunächst allgemein betrachtet und dann zwar nicht am Land, sondern am Tod erläutert: man fürchtet nur, was unmittelbar bedroht, nicht, was fern liegt: *ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν*.

Der vorliegende Zusammenhang verlangte geradezu, die Vorstellung des Gemeinwohls (vgl. III 6) aufzubringen, aber sie fehlt in P o l. VII/VIII, s.o. 111 Anm. 8.

„in beschämender Weise" (*παρὰ τὸ καλόν*). Weil die zu ernsthafte Sorge um Besitz als Gewinnsucht (*αἰσχροκέρδεια*) beschämend ist: E N IV 3, 1121 b 31-1122 a 3: für Gewinn nimmt man Schande auf sich, vgl. P o l. VII 14, 1333 b 9f. über Sparta, s.o. zu 1329 b 28.

29, 19 (a 22) „ihr persönliches Interesse." Allgemein als Grund von Befangenheit beim Urteil III 9, 1280 a 14-21, s. Bd. 2, zu a 9, S. 480.

29, 23 (a 25) „den Wünschen entsprechen." Von Wünschen ist sonst immer im Hinblick auf äußere Verhältnisse die Rede (s.o. zu 4, 1325 b 36); die Sklaven, die als Landarbeiter tätig sind, sind offensichtlich darunter gerechnet, sie gehören den Bürgern (1330 a 30f.), sind belebte Teile des Besitzes: 8, 1328 a 35.- „Sklaven." S.u. zu a 29, s. Bd. 1, zu I 4-7; B. Williams, Shame and Necessity, Berkeley 1993, 103-129; Schütrumpf in: AncPhilos 13, 1993, 111-123, und in: W. Detel et al. (Hrsg.) 2003, 245-260.

Landwirtschaft in Händen von Sklaven: Plat. L e g. VII 806 d 9-e 2; in der Utopie der Komödie: Aristoph. E k k l. 651.

29, 24 (a 26) „weder alle dem gleichen Volksstamm zugehören." Nach Plat. L e g. VI 777 c,d; vgl. Ar. O i k. I 5, 1344 b 18; Varro R e r. R u s t. I 17, 5. Uneinigkeit ist unter Sklaven empfehlenswert nach dem von Ar. II 4, 1262 a 40–b 3 ausgesprochenen Grundsatz, dass Uneinigkeit der Beherrschten nützt, s. Bd. 2, zu a 40 mit weiteren Verweisen; Bd. 3, zu V 3, 1303 a 25; Schütrumpf 1980, 60 Anm. 213. Nach Plat. L e g. IV 708 c sind Mitglieder eines Volkes, das gemeinsame Sprache und Gesetze besitzt, zueinander freundschaftlich gesonnen; dagegen könnten Leute von sehr unterschiedlicher Herkunft nur schwer zu einer Einheit zusammenwachsen, ebd. d – und Mangel an Einigkeit möchte Ar. für seine Sklaven. Es sind unterworfenene Völkerschaften, die dann in Abhängigkeit den Eroberern dienten, die Probleme schafften: Ar. II 9, 1269 a 36–39, vgl. 5, 1264 a 34–36.

(a 27) „... noch mutigen Charakter." Denn der strebt nach Freiheit oder Herrschaft (VII 7, 1327 b 24f.; 1328 a 6f., s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 21, S. 264) oder sucht Aufruhr: II 5, 1264 b 8–10. Vgl. die Furcht der Spartaner vor Heloten mit Selbstbewusstsein: Thuk. IV 80, 3. Xen. empfiehlt, selbst nicht Pferde mit einem solchen Charakter zu erwerben: E q. Kap. 9. Plat. L e g. VI 776 d 5ff. fordert, dass Sklaven möglichst wohlgesinnt (*εὐμενέστατοι*) und gut sind; vgl. Eur. M e l e a g. fr. 529, 2 TrGF.

„für ihre Arbeiten brauchbar." Zur Sorge dafür s. I 13, 1259 b 40–1260 a 2; a 15–20; a 33–36.

29, 26 (a 28) „von ihnen braucht man keine Unruhen zu befürchten." Urkunden über Sklaven, die im 18. und 19. Jahrhundert von Afrika in die amerikanischen Südstaaten eingeführt wurden, enthielten bisweilen Angaben zur Persönlichkeit und „degrees of rebelliousness", Denver Post vom 30. 7. 2000 (zur Dokumentation von Gwendolyn M. Hall).

„zweitbeste." Ar. berücksichtigt nicht nur den einen besten Fall, sondern zumindest auch die zweitbeste Alternative, vgl. 11, 1330 a 38–41; b 4–7; b 14–17.

29, 27 (a 29) „barbarische Periöken." Vgl. 6, 1327 b 11f.; 9, 1329 a 26. Da diese die gleichen Eigenschaften haben sollen wie die Sklaven, d.h. von unterschiedlicher ethnischer Herkunft, meint Ar. nicht ‚herumwohnende Barbaren', er hält es offensichtlich nicht für die zweitbeste Lösung, den besten Staat unter Barbaren, die in den Status von Periöken gebracht wurden und mehr Unabhängigkeit und gewachsene Bindungen besaßen als Privatsklaven, anzusiedeln (s.o. zu 9, 1329 a 25). Bei Plat. R e p. VIII 547 c werden bei dem Übergang vom besten Staat zur Timokratie die zuvor freien Bauern versklavt und haben den Status von Periöken oder Haussklaven – bei Ar. sollen die Bauern/Sklaven nicht Griechen sein, da sich ja Griechen nicht zur Unterordnung eignen (VII 7).– Entsprechend dem in diesem Kap. vorherrschenden Thema: Ackerbauern geht Ar. nur auf deren ethnische Herkunft, nicht die der Handwerker ein, man muss annehmen, dass auch sie von außen kamen, vgl. Plat. L e g. VIII 846 d; 848 a 3ff.

29, 28 (a 30) „alle, die Privatland bearbeiten, sollen Eigentum der Besitzer der Ländereien sein." S.o. zu a 26. Ar. folgte hier nicht der spartanischen

Einrichtung von Heloten, s. Newman; insofern auch die Periöken den Besitzern gehörten (anders Kraut 2002, 218 Anm. 51, wonach sie nicht ‚property' waren), entsprach ihr status dem der abhängigen Schicht in Kreta, s.o. zu 9, 1329 a 25.- „Eigentum der Besitzer der Ländereien." Sklaven als Besitz, s. „belebte Teile des Besitzes": 8, 1328 a 35, s. zu a 33.

29, 30 (a 31) „die Arbeiter auf dem Gemeindeland Staatssklaven sein." Staatssklaven: II 7, 1267 b 16, s. Bd. 2, zu b 17 und zu III 5, 1278 a 11. Für Athen s. Lewis 1990, 254-258, aber nicht in der Landwirtschaft beschäftigt - nach Lewis 257f. hat die Vorstellung, dass Aufgaben des Staates durch ihm gehörige Sklaven ausgeführt werden müssen, um die Mitte des 4. Jahrh.s ‚in der Luft gelegen'.

29, 31 (a 32) „Wie man mit den Sklaven umgehen soll." Vgl. die Probleme in Sparta II 9, 1269 a 36; b 7-11; besser war die Regelung in Kreta: 5, 1264 a 20-22. Plat. hat dafür L e g. VI 777 d 2-778 a 5 Anweisungen gegeben.- „umgehen." Im Griech. ist dies das gleiche Wort wie ‚gebrauchen', s.o. zu P o l. VII 8, 1328 a 30; vgl. I 4, 1254 a 3-5; man gebraucht Sklaven nicht anders als Besitz: II 5, 1263 a 34-37.

„allen Sklaven als Belohnung Freiheit in Aussicht zu stellen." Zum Prinzip vgl. Xen. O i k. 5, 16: Sklaven muss man Hoffnungen erwecken, damit sie bleiben, aber das schließt bei ihm nicht auch Befreiung ein, s. Pomeroy z.St. Die Freilassung von Sklaven wird von Ar. hier im Zusammenhang ihrer richtigen Behandlung aufgeworfen, sie mag daher wesentlich im Interesse der Herren liegen. M. Schofield, Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery, in Patzig (Hrsg.) 1990, 22 Anm. 45, erwägt, dass die Aussicht auf Freiheit einen Anreiz zu härterer Arbeit enthalten könnte (so [Ar.] O i k. I 5, 1344 b 14-17) - im Zusammenhang hier (1330 a 27f.) liegt ein Anreiz zu Wohlverhalten näher; Xen. empfiehlt O i k. 5, 16, dass man den Landarbeitern allgemein Hoffnungen auf Vorteile erwackt, sodass sie bleiben. Der Besitzer von Sklaven in Plat. L e g. konnte sie befreien: Morrow 1960, 150. Ar. traf in seinem Testament Vorkehrungen für die Freilassung seiner Sklaven: Plezia 1977, 40 - wie zuvor Plat.: Diog. Laert. III 42.

Die Verheißung von Freiheit als Belohnung wirft Fragen hinsichtlich Ar.' Vorstellung von der Sklaverei von Natur auf: wenn es für sie vorteilhaft ist, als Sklaven einem Herrn zu unterstehen (I 5, 1254 b 19ff.), wie kann man sie aus dem Sklavenverhältnis entlassen, ohne ihnen zu schaden? Wenn sie andererseits als Freigelassene für sich selber sorgen können, wie konnte man dann überhaupt ihre Versklavung als im Interesse der Versklavten rechtfertigen? S. hier Bd. 1, zu I 6, 1255 b 13, S. 289. In VII 8 (1328 a 35), wo Ar. mit ‚belebte Werkzeuge' die Terminologie seiner Abhandlung zur Sklaverei von P o l. I aufnimmt, fehlt zwar der Zusatz „von Natur", aber Versklavung von Menschen, die nicht von Natur dafür prädestiniert sind, wird durch VII 2, 1324 b 36-39 ausgeschlossen, vgl. im Zusammenhang der Unterwerfung anderer Völkerschaften 3, 1325 a 28-30 (‚von Natur Sklave'); 14, 1334 a 2, s.o. zu 7, 1327 b 28. Man muss also davon ausgehen, dass die Sklaven im besten Staat dies von Natur sind. Umgekehrt Bartlett in: Bartlett-Collins

1999, 296: da ihnen Freiheit verhießen ist, können sie nicht Sklaven von Natur sein, deswegen sei die politische Ordnng des besten Staates weder natürlich noch gerecht. Ar.' bester Staat zeige eine fundamentale Willkür in der Etablierung von Herrschaft. Aber aus dem *Recht*, sie *zu versklaven*, weil sie von Natur dazu bestimmt sind, folgt nicht, dass sie *immer* als Sklaven dienen *müssen* (contra Susemihl Anm. 841). In P o l. I verlangt Ar. von Sklaven ein höheres Maß charakterlicher Qualität als von Handwerkern (13, 1260 a 34-b 7, s. Bd 1, zu a 38). Wenn Handwerker (im besten Staat: VII 9, 1329 a 36) außerhalb des Haushalts von Bürgern leben können, dann Sklaven als Freigelassene noch viel eher.

29, 33 (a 33) „später." Nach Goettling ist dies O i k. I 5, 1344 b 15, vgl. über die Notwendigkeit der Belohnung 1344 b 4f.; nach Spengel 1849, 8 Anm. 11 (auf S. 9) muss dies in der Abhandlung über den besten Staat gestanden haben - dafür kommt nur der nicht erhaltene Teil von P o l. VIII infrage, s.o. zu a 5; 108 Anm. 2.

Kapitel 11

Während Ar. früher in den Kapiteln über die äußere Ausstattung (VII 4-6) die erwünschten Bedingungen beim staatlichen Territorium - darunter auch die Lage der Stadt innerhalb des Staatsgebietes (5, 1327 a 3ff.) - behandelt hatte, ergänzt er jetzt jene Ausführungen - unter Verweis auf sie (1330 a 34) - indem er zunächst darlegt, auf welche Bedingungen man achten soll, wenn eine Stadt wunschgemäß gelegen sein soll; dabei nennt er u.a. Gesundheit, Wasserversorgung und Vorzüge für militärische Aktionen - Isokr. nennt bei der Ansiedlung, die Busiris in Ägypten für seinen Königssitz wählte, die meisten dieser Gesichtspunkte: 11, 12f.; Liv. V 54, 4 findet sie bei der Lage Roms erfüllt. Bei der Erörterung etwa des Einflusses der Winde und des Wassers auf die Gesundheit zeigt sich hier bei Ar. ein enger Zusammenhang mit Hippokr. A ë r., der in Kap. 3-6 die Gesundheitsbedingungen von Städten auf die Himmelsrichtung ihrer Anlage und die dadurch bedingte Qualität des Wassers zurückgeführt hatte (s.u. zu 1330 a 38; b 10 und b 11).

Problematisch ist auf den ersten Blick die Stellung dieses Kapitels. Warum findet sich diese Erörterung der wunschgemäßen Lage nicht im Zusammenhang der Behandlung der äußeren Ausstattung (VII 4-6), wo Ar. ähnliche Gesichtspunkte behandelt hatte, sondern hier, nachdem Ar. von jenen äußeren Bedingungen auf die Bewohner und die Unterscheidung von Bürgern und ihren Hilfskräften übergegangen war (VII 8-9) und einen Teil dieser Ordnung in Kap. 10 aus der Tradition begründet hatte?

Es besteht hier ein Zusammenhang mit der Behandlung von Fragen im vorausgehenden Kapitel, die sich auf das Land bezogen; dort ging es um gesetzgeberische Maßnahmen zum Eigentum, damit Bürger nicht Hunger leiden, oder um Landverteilung, damit die Bürger geeint in kriegerische Auseinandersetzungen gehen. Dies waren politische Maßnahmen, die äußere Gegebenheiten in einer für den besten Staat angemessenen Form ordnen. Der Ort dieser Erörterung in Kap. 10 ist völlig sinnvoll: nachdem Ar. in Kap. 9 hergeleitet hatte, *wer Bürger ist*, legt er in Kap. 10 dar, wie eine Regelung der äußeren Bedingungen *ihre* Lebensbedingungen und sozialen Beziehungen betrifft. In Kap. 11 - und 12 - behandelt Ar. entsprechend, wie der Siedlungsort „die politischen und militärischen Aktionen begünstigt" (1330 b 1), das sind die Aktionen von Bürgern. Ar. behandelt das Land, das von Bürgern bewohnt ist, vgl. S.C. Humphreys, Town and country in ancient Greece, in: Anthropology and the Greeks, London 1976, 130-135.

Im Anschluss an die Darlegung seiner Vorstellungen zur *Lage der Stadt* nach ihren äußeren Bedingungen erörtert Ar. hier die *Stadtanlage* im Hinblick auf Verteidigung und ansprechendes Aussehen. Er geht also von den äußeren Gegebenheiten der Stadtlage nach ihren wichtigsten Aspekten, darunter dem militärischem Vorteil (5, 1326 b 39ff.), dann auf die bewusste Ausnutzung dieser Bedingungen zum Zwecke der Verteidigung, d.h. der Anlage von Fes-

tungen, besonders auch der zu einer Aristokratie gehörenden Art von Befestigung über. Nach der arist. technē-Konzeption greift die technē dort ein, wo die Natur von sich allein eine Aufgabe nicht hinreichend erledigen kann (17, 1337 a 1, s. Anm.). Kap. 11 geht so über Kap. 4-6 darin hinaus, dass es das menschliche Eingreifen zur *Verbesserung* der natürlichen Gegebenheiten einbezieht (s.o. 103), z.B. soll man viele und große Zisternen bauen, wenn es in der Stadt nicht reichlich Quellen und fließendes Wasser gibt (1330 b 5ff.) - dies ist als Erfindung dargestellt.

Dieser Gesichtspunkt leitet auch in der zweiten Hälfte von Kap. 11 Ar.' Auseinandersetzung mit Plat.s Forderung, dass Staaten, die Tapferkeit für sich beanspruchen, auf Verteidigungsmauern verzichten sollen - so wie Sparta keine Befestigungsmauern besaß. Es besteht ein Zusammenhang zwischen dem Thema des Eingangs dieses Kapitels, das die wünschenswerten Gegebenheiten für eine Stadt, darunter auch militärische angab (bis 1330 b 17), und diesem zweiten Teil, der deren Verbesserung durch ihre Befestigung erörterte: denn die Forderung, Städte nicht mit Mauern zu umgeben, komme dem Versuch gleich, die (Schutz bietenden) Berge einzuebnen (1331 a 3ff.). Wie o. dargestellt, verknüpft Ar. die Erörterung der wünschenswerten Bodengestalt mit den Anstrengungen, sie für die Verteidigung zu verbessern. Aufgrund dieser Verknüpfung macht er darauf aufmerksam, dass Plat., der Verteidigungsmauern verwarf, konsequenterweise gefordert haben müsste, bei der Auswahl des Siedlungsplatzes keinen natürlichen militärischen Vorteil, den das Gelände gewähren könnte, zu suchen, sondern einen etwa bestehenden zu beseitigen. Angesichts der technischen Erfindungen, die man gerade kürzlich gemacht habe, um Städte leichter einzunehmen, gefährdet man aber nach Ar. die Stadt, wenn man nicht auch selber alle zur Verteidigung erfundenen Möglichkeiten nutze; ja man solle noch zusätzliche Mittel suchen und erfinden.

Die Äußerungen zur Stadtmauer zeigen den Realisten Ar., der sich nicht von radikalen ethischen Forderungen hat mitreißen lassen - er spricht wie Dem. 6, 23: „vielerlei Dinge sind für die Städte zum Schutz und zur Rettung *erfunden*, Verschanzungen, *Mauern*, Gräben und anderes dieser Art." Bartlett 1999, 297, hat Ar.' Bemerkungen so gedeutet, als habe er eingesehen, dass seine ethischen Forderungen an die Bürger des besten Staates der Wirklichkeit nicht standhalten: „the depths to which a virtuous city may be forced to sink in order to protect itself are determined by the viciousness of its enemies". Aber hinter Mauern Schutz gegen den Angriff durch einen ernstzunehmenden Gegner zu finden - bei möglicherweise gelegentlichen Ausfällen gegen den Angreifer - ist kein Abgrund von Feigheit. Es ist vielmehr bezeichnend, dass sich diese Erörterung, die die Grenzen von Tapferkeit aufzeigt, in enger Nähe zu der Behandlung der Erziehung der Bürger findet, die in Kap. 13 beginnt und sich gegen die Überschätzung des militärischen Trainings in Sparta wendet (vgl. dann 14, 1333 b 5ff.; 15, 1334 b 2) - dem gleichen Sparta, in dem es keine Befestigungsmauern gab. Ar. hält an dem Ideal von Tapferkeit in seiner vollen ethischen Strenge fest, s.u. VIII 4, 1338 b 29-32.

Die Empfehlungen in VII 11 zur Lage der Stadt allein und gewisse Formulierungen („das ist dann möglich, wenn man sie so anlegt, wie ...“, 1330 b 27ff.; vgl. b 29: „man soll nicht die ganze Stadt regelmäßig anlegen, wohl aber ihre einzelnen Bezirke und Plätze“) setzen wieder die Neugründung eines Staates voraus (s.o. zu 10, 1330 a 12). Dazu passt, dass Ar. nicht nur darlegt, was im idealen Falle wünschenswert ist, sondern auch häufig die zweitbeste Möglichkeit nennt (s.u. zu 1330 a 38). Nachdem Ar. sich in VII 10 über den Landbesitz geäußert hatte, hier die Notwendigkeit von Mauern begründet hatte, wird er in Kap. 12 den Platz für Tempel bestimmen. Er tut, was der Phäakenkönig Nausithoos auf Scheria getan hatte: „um die Stadt hatte er eine Mauer gezogen ... Tempel für die Götter gebaut und das Ackerland verteilt“, Hom. O d. 6, 9f.; vgl. Kienzle 30-31.

Im 4. Jahrh. v. Chr. wurden Städte aus einer Vielzahl von Gründen neu angelegt: bei Neugründungen von Kolonien, Synoikismoi (Kassope, ca. 360 v. Chr.: Hoepfner-Schwandner 1994, 114-119), Neubau zerstörter oder Erweiterung bestehender Städte, dazu gehörten: Priene (B. Fehr, Kosmos und chreia. Der Sieg der reinen über die praktische Vernunft in der griechischen Stadtarchitektur des 4. Jh. v.Chr. Hephaistos 2, 1980, 155-186; Hoepfner-Schwandner 1994, 188-225; Owens 65f.); Soluntum (Owens 66); Messene unter Epameinondas 370/369; Philippi (N.G.L. Hammond, History of Macedonia, II Oxford 1979, 358-361); Alexandria (H. Sonnabend, Zur Gründung von Alexandria, in: Geographica Historica 5, 1991, 515-532).

Lit.: zur *Stadtanlage*: R. Martin, L'Urbanisme dans la Grèce antique, Paris [2]1974 (21-24 zu Ar.); S. Vilatte, Espace et Temps: La cité aristotélicienne de la *Politique*, Paris-Bessançon 1995; zur *Wasserversorgung*: u. zu 1330 b 4; zur *Stadtbefestigung*: u. zu 1330 b 32; zur *Belagerungstechnik*: u. zu 1331 a 1.

29, 34 (1330 a 35) „die Stadt sowohl zum Festland wie zum Meer und dem gesamten Territorium (des Staates) hin soweit wie möglich gleich gut Zugang erlauben muss.“ U. 12, 1331 b 2-4 erhebt Ar. die vergleichbare Forderung für die Zugänglichkeit des Handelsmarktes von Meer und Land her.– „soweit wie möglich.“ Zu dieser Vorstellung der Vollkommenheit der äußeren Bedingungen im Bewusstsein möglicher Beschränkung s.o. zu 1, 1323 a 17.– „früher“ (a 36). O. 5, 1327 a 3ff., s. zu a 6. Dort war aber der Aspekt ‚zum Festland‘ nicht genannt.

29, 37 (a 36) „muss man wünschen, dass die Lage der Stadt für sich genommen von Glück begünstigt ist“ (*αὐτῆς δὲ πρὸς αὐτὴν* [*εἶναι*] *τὴν θέσιν εὔχεσθαι δεῖ κατατυγχάνειν*). Hier sind viele Konjekturen versucht worden: Die von Richards *κατ᾽ εὐχήν* für *κατατυγχάνειν* beseitigt unnötigerweise die auch später begegnende Zusammenstellung von *εὐχή* und *τύχη* (vgl. 12, 1331 b 21f., s.u. zu 13, 1332 a 29). Dreizehnter vermeidet diesen Einwand, indem er *κατὰ τύχην* anstelle *κατατυγχάνειν* vermutet, aber dies hat nicht die Bedeutung ‚glückliche Fügung‘, vgl. E N I 11, 1100 b 22. Immischs Konjektur

προσάντην (vgl. Ross OCT) für *πρὸς αὐτὴν*, d.h. ‚steil' („sloping", Saunders, „escarpé" Tricot) passt nicht als Oberbegriff aller vier Aspekte, die man bei der Wahl der Stadt beachten soll (a 37ff.). Außerdem ist ein steil ansteigendes Terrain (dies ist nicht das Gleiche wie ‚an einem Abhang gelegen', s.u. zu a 38) aus militärischen Gesichtspunkten eher bei *Zugängen* zum *Land* wünschenswert (vgl. Xen. M e m. III 5, 25; Polyb. IV 75, 2), aber bei der *Stadt* würde dies den Transport (Ar. VII 5, 1327 a 7; 12, 1331 b 2-4) und die Anlage von öffentlichen Plätzen, wie Marktplätzen (1331 a 30ff.) erschweren. Im überlieferten Text finden sich drei Infinitive, wobei sicherlich ‚man muss' (*δεῖ*) ‚wünschen' (*εὔχεσθαι*) regiert, von welchem wiederum *κατατυγχάνειν* abhängt. Passow s.v. *κατατυγχάνειν*: „mit d. Acc. c. inf., Arist. pol. 7, 11", der Akkus. mit Infin. kann nur *εἶναι τὴν θέσιν* sein (d.h.: ‚zu erhalten bzw. finden, dass ihre Lage ist') - aber wie soll die Lage sein? Vgl. diesen Einwand bei Susemihl-Hicks. *εἶναι* fehlt in der Hs P^5. Offensichtlich bei Auslassung dieses Verbs (vgl. auch Welldon 192 Anm.) deuten LSJ (s.v. 2.) *κατατυγχάνειν* intransitiv: „as to the situation of the city, one must hope *to be successful*." *πρὸς* wäre hier gebraucht wie u. b 31 und regierte *αὐτὴν τὴν θέσιν*. Dabei ist nicht klar und nicht zu rechtfertigen, warum Ar. von der Lage ‚selber' spricht. Der Ausdruck *αὐτῆς δὲ πρὸς αὐτὴν* liest sich wie Plat. L e g. IV 705 a 6 *αὐτήν τε πρὸς αὐτὴν τὴν πόλιν ἄπιστον ... ποιεῖ*, wobei sinngemäß ‚die Stadt selber im Verhältnis zu sich' (d.h. das Verhältnis ihrer Mitglieder zueinander) der Deutung der vorliegenden Formulierung als ‚die Lage der Stadt für sich genommen', d.h. nicht mehr wie o. Kap. 5 im Verhältnis zum Staatsgebiet und Meer (vgl. Congreve), eng entspricht (*πρὸς αὐτὴν* kommt *καθ' ἑαυτήν* 2, 1325 a 1 nahe). Bei dieser Deutung wäre *τὴν θέσιν* Subjekt von *κατατυγχάνειν*. Diese Auffassung greift am wenigsten in den Text ein, nur *εἶναι* ist gestrichen. Eine weitergehende Verbesserung wäre, *αὐτὴν εἶναι* zu athetieren, wobei dann *πρὸς* mit *θέσιν* zu verbinden ist: „soweit es ihre Lage angeht, muss man wünschen, dass sich alles wohl fügt", entsprechend der Deutung von LSJ. Aber müsste man das eigens sagen?

29, 38 (a 37) „vier Dinge." Die Lage 1. begünstigt Gesundheit; 2. begünstigt die politischen Aktionen; 3. die Bodengestalt begünstigt militärische Aktionen; nach Susemihl Anm. 847, Newman (III 396, bezogen auf b 31) ist 4. Schönheit - aber Ar. bezieht sich hier auf *vorgefundene* Bedingungen, während man nach der Argumentation dieses Kap.s (b 31; 1331 a 12f.) Schönheit *schafft*. Ich ziehe daher vor, als 4. Punkt das Vorhandensein von Wasser zu verstehen.- Auch hier nennt Ar. häufig nur die Gesichtspunkte, die man bei der Wahl der Lage der Stadt beachten muss, z.B. dass sie leicht zu verteidigen ist (ein *ὅρος* wie früher 5, 1327 a 5), ohne auszuführen, welche Bedingungen dies erleichtern; z.T. ist er hier aber spezifischer, z.B. wenn er bestimmte Himmelsrichtungen angibt, die gesünder sind (1330 a 39ff.).

(a 38) „Gesundheit." S.u. 1330 b 8. Vitruv I 4 behandelt die Wahl eines gesunden Siedlungsortes.- Gesundheit gehört zu den körperlichen Gütern (R h e t. I 6, 1362 b 15-18) und ist - wie Kraft - notwendige Voraussetzung

für Tapferkeit: E N X 8, 1178 a 32f. - dem Thema u. 1330 b 32ff. Zum Wert von Gesundheit vgl. Theogn. 255: *κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν*, ein Trinklied: Plat. G o r g. 451 e, als Inschrift auf dem Letoon auf Delos zitiert es Ar. E E I 1, 1214 a 5 (vgl. Dirlmeier zu a 4); E N I 9, 1099 a 27, vgl. R h e t. II 21, 1394 b 13 *ἀνδρὶ δ' ὑγιαίνειν ἄριστον* ...; Plat. L e g. II 661 a 5f., vgl. I 631 b 6ff. qualifiziert: diese Dinge sind nur gut, wenn man auch die göttlichen Güter besitzt.- Zum Argument ‚weil sie unabdingbar ist' vgl. Ar. IV 4, 1291 a 7. Insgesamt Wöhrle 1990.

„Städte, deren Terrain nach Osten hin abfällt." Nach Hippokr. A ë r 12, 4 macht die Ostlage zusammen mit der Entfernung von kalten Regionen die angenehme Mischung des asiatischen Klimas aus.- „den Ostwinden ausgesetzt." Ärzte werden in so gelegenen Stadten die gesündesten Bewohner antreffen: Hippokr. A ë r. Kap. 5. Anders Oribasius in: Oribasii Collectionum Medicarum Reliquiae IX 19 (J. Raeder, Bd. 2, Leipzig 1929, 18): Südausrichtung (*πρὸς μεσημβρίαν κατάντη*) ist die beste, die nach Norden die schlechteste, die nach Osten bzw. Westen liegt in der Mitte.- Bei der Hauptklassifizierung der Windrichtungen als Nord- bzw. Südwinde werden Ostwinde mit den Südwinden gruppiert und sind warm: Ar. M e t e o r. II 6, 364 a 19-25; generell vgl. P r o b l. I 52, 865 b 19: eine guten Winden ausgesetzte Stadt ist gesund, daher ist das Meer gesund, vgl. V 34, 884 a 27; nach XXVI 56, 946 b 32ff. bringt in Attika der Ostwind Regen, vgl. M e t e o r. II 6, 364 b 20f. über den Euros (Ost S-O Wind). Dagegen ist es der Westwind, der Früchte reifen lässt: Hom. O d. 7, 118f.

Winde, die von gesunden Orten her wehen, bringen Gesundheit - metaphorisch Plat. R e p. III 401 c 8-d 1. Die von Ar. geplante Stadt muss an einem Abhang gelegen sein (das geht auch aus 12, 1331 a 30 hervor), der sie gegen Winde aus einer Richtung schützt und denen aus einer anderen aussetzt.

„Städte ... sind gesünder." Für gesunde Orte s. Kroton: Strab. VI 2, 4, vgl. metaphorisch Plat. R e p. III 401 c 8-d 1. Ungesunde Orte: in einer Marsch: [Ar.] P r o b l. I 21, 862 a 7f.; Hippokr. N a t. h o m. 9. Auch bei der Wahl eines länger benutzten Militärlagers muss man darauf achten, ob der Platz gesund ist oder nicht: Xen. K y r. I 6, 16, vgl. VI 1, 23.

30, 1 (a 40) „die nächst besten sind gegen die Nordwinde geschützt." Unrichtig Gigon: „die nach Norden gewandten." Die Hochebene von Atlantis fiel nach Süden hin ab, war gegen kalte Nordwinde geschützt: Plat. K r i t i. 118 b 1f.; Sokrates bevorzugte Südlage eines Hauses, das nach Norden abgesenkt sein sollte, damit die kalten Winde nicht darauf fielen: Xen. M e m. III 8, 8-10, wie Xenophon selber: O i k. 9, 4; Ar. O i k o n. I 6, 1345 a 31-33. Zu den körperlichen Gebrechen der Bewohner von Städten, die Nordwinden ausgesetzt sind, vgl. Hippokr. A ë r. Kap. 4. Nordwinde im Frühling sind ungesund: [Ar.] P r o b l. I 9, 860 a 13ff. Kälte der Nordwinde ebd. XXVI 31, 943 b 25, vgl. Gomme zu Thuk. III 23, 5. Aber die Wächter von Ur-Athen bewohnten im Winter die nach Norden ausgesetzten Teile der Hochebene: Plat. K r i t i. 112 b 5-7. Ar. empfiehlt VII 16, 1335 a 36-b 2 Fort-

pflanzung im Winter bei Nordwind. Unter den klimatischen Bedingungen Ägyptens war es erstrebenswert, dass man den Nordwinden ausgesetzt war: Alexander legte die Straßen von Alexandria so an, dass die Nordwinde die Luft über der Stadt abkühlten und den Bewohnern ein gemäßigtes Klima und Gesundheit brachten: Diod. XVII 52, 2. Ar. spricht aber nicht - wie auch später Vitruv I 6, 1 - davon, dass man durch die Planung der Strassen in bestimmte Himmelsrichtungen den schädlichen Einfluss der Winde brechen kann und soll.

Bei Ar. schützte die Lage der Stadt, deren Terrain nach Osten hin abfällt, sie wohl dagegen, voll Südwinden ausgesetzt zu sein, wie dies manchen als gesundheitsschädlich galt: Feuchte Südwinde ohne Regen bringen Fieber: Probl. I 23, 862 a 17ff.; 24, 862 a 27ff.: bei Südwinden fühlen sich Menschen unwohler, ermattet, die Glieder schmerzen; XXVI 42, 945 a 14ff.; 50, 946 a 4ff. Zu den körperlichen Gebrechen der Bewohner von Städten, die Südwinden ausgesetzt sind, vgl. Hippokr. Aër. Kap. 3.

„die nächst besten." Zur zweitbesten Alternative s.u. b 4f.; b 14ff., vgl. 10, 1330 a 25ff. über Sklaven. Diese Denkform war bei Hippokr. Aër. 7, 7-11 vorgegeben, wenn er die beste, zweitbeste u.s.w. Qualität des Wassers angibt.

Die Wahl der Lage der Stadt unter klimatischem Gesichtspunkt setzt eine Neugründung voraus, s.o. Vorbem. S. 411, vgl. Her. I 142, 1f.

30, 4 (b 1) „politische Aktionen." S.o. Vorbem. S. 410. Vgl. die Anlage von Amtsgebäuden und freiem Markt 12, 1331 a 24-35; b 6ff. (s.u. Vorbem. zu VII 12).- Ich verstehe *πρὸς* abhängig von ‚begünstigt' (*καλῶς ἔχειν*) wie u. b 31, anders bei der Konjektur von Ross OCT (add. *τὸ*), wo *πρὸς τὸ* zu *καλῶς ἔχειν* gehört.- ‚politische und militärische Aktionen' vgl. VIII 6, 1341 a 8.

30, 6 (b 3) „Gegnern schwer zugänglich." S.o. 5, 1326 b 41, s.u. zu 1330 b 26. Berge erschwerten den Zugang, s.u. 1331 a 4f. Newman nennt als Beispiel für solche Städte u.a. Sparta (Xen. Hell. VI 5, 24) und Oiniadai (Thuk. II 102, 3). Die *physis* von Perinthus erschwerte Philipp die Belagerung der Stadt (341 v. Chr.): sie war an einem Abhang gebaut, wobei nach Einnahme der Mauern die unteren Häuserreihen wegen ihrer Höhe wie eine Mauer dienten: Diod. XVI 76, 1f. Alexander ließ Alexandria so anlegen, dass es zu Land nur zwei steile Zugänge, die leicht bewacht werden konnten, aufwies: Diod. XVII 52, 3.

„nicht leicht einzuschließen." Z.B. Polyb. VIII 15, 5. Dies verrät die Bedeutung von Belagerungen in der zeitgenössischen Strategie, vgl. Dem. 9, 17; 18, 87. Traditionell fanden Schlachten von Hoplitenheeren in einer Ebene statt: Gomme I 10; 13; Santosuosso 99; noch während des Peloponnesischen Krieges waren Angriffe gegen mit Mauern umgebene Städte eher die Ausnahme, da die Verteidiger bei weitem im Vorteil waren: Gomme I 16-19. Man kann Ar. daher so verstehen, als wollte er die Unterlegenheit der Verteidiger, die sich mit den neuen Erfindungen in der Belagerungstechnik herausgebildet

hatte, rückgängig machen. S. J. Rich-G. Shipley (Hrsg.), War and Society in the Greek World, London-New York 1993; Y. Garlan in: CAH VI 682-686; 689-692.

30, 8 (b 4) „Wasser." Es wird hier sowohl unter militärischem (b 6f.) wie gesundheitlichem (b 8-14) Aspekt betrachtet: zu militärischen Erwägungen vgl. Ain. Takt. 8, 1 (schwer zu durchqueren); 8, 4 (vergiftet); Wasser-Abgraben durch Thibron: Xen. Hell. III 1, 7; vgl. 1, 18 (Athenadas); vgl. zur Bedrohung der Unterbrechung der Wasserzufuhr das Gelöbnis der Vertragspartner der Delphischen Amphiktionie bei Aischin. 2, 115 ... *μηδ' ὑδάτων ναματιαίων εἴρξειν*. Sperrung der Wasserzufuhr führte zur Einnahme Kirrhas: Front. Strat. III 7, 6; Polyain. VI 13. Kyros leitete den breiten und tiefen Fluss, der durch Babylon floss (Xen. Kyr. VII 5, 8), in die Belagerungsgräben ab, sodass sein Bett zu Fuß durchquert werden konnte: 5, 16ff., vgl. Hell. V 2, 4f. Überflutung einer Stadt: Strab. VI 1, 13 (Sybaris).

„reichlich Quellen und fließendes Wasser." Vgl. die vielen Quellen am Berg Ida für die Stadt Dardania: Hom. Il. 20, 218 (vgl. Plat. Leg. III 682 b 3-5), vgl. Hom. Od. 7, 129-131. So in Ur-Athen bei Plat. Kriti. 111 d, vgl. 117 a 4ff.; 118 e 3-6. Vgl. *εὔυδρον* über Korinth: Simonid. in D.L. Page, Further Greek Epigrams, Cambridge 1981, Nr. 11 (S. 203). Anlage von Städten an Plätzen, welche Quellen aufwiesen: Her. IV 158, 3 (Kyrene); Diod. XII 10, 6 (Thurioi).

„es soll im besten Falle reichlich Quellen ... geben und wenn nicht, so ist (Abhilfe) gefunden." Für die Gegenüberstellung von Vorfinden und Bereitstellen vgl. 13, 1332 a 28f. (s. Anm.); I 8, 1256 b 28; 10, 1258 a 21. Der Tyrann Polykrates versorgte Samos mit einer Wasserleitung: Her. III 60, 2f. - einem für seine Zeit aufsehenerregendem Unternehmen. Die Tyrannen Athens fassten die Quelle (wohl auf der Agora) in einem Brunnen mit neun Röhren (Ἐννεάκρουνος): Thuk. II 15, 5.- Gesetzgebung zur Wassernutzung in der Landwirtschaft: Plat. Leg. VIII 844 a. Zur Kanalisierung von Wasser s. VI 761 a 6ff.

Ar. sieht noch nicht die Möglichkeit von Wasserleitungen, die es z.B. in Olynthos gab: Owens 64; Priene ebd. 158; später Pergamon: ebd. 88; 159, insgesamt s. F. Glaser, Antike Brunnenbauten (KPHNAI) in Griechenland, DenkSWien 161, 1983, darin S. 165-175: Der Brunnen in der Stadt; G. Garbrecht (Hrsg.), Die Wasserversorgung antiker Städte, Bd. 2, Mainz 1987, darin H. Fahlbusch, Elemente griechischer und römischer Wasserversorgungsanlagen (133-163) und illustrierte Anhänge zu Wasserversorgungsanlagen u.a. in Athen (167-171), Aspendos (172-175), Ephesos (180-184), Samos (214-217); R. Tölle-Kastenbein, Antike Wasserkultur, München 1990 (S. 106-114 zu Zisternen); K. Ayiter, Die Wasserversorgung der Stadt Byzanz und der damit zusammenhängende Rechtsschutz, in: Geographica Historica 5, 1991, 37-51; D.P. Crouch, Water Management in Ancient Greek Cities, Oxford 1993; Morgan-Coulton, CPCActs 4, 1997, 96-99.

„Regenwasser." Hippokr. Aër. 8, 1-7: es ist das klarste und feinste

Wasser, nimmt aber am leichtesten einen faulen Geruch an; es sollte abgekocht werden; Gesundheitsbedenken gegen Regenwasser, das in Zisternen gespeichert wird: 24, 4; von Regen gespeiste stehende Gewässer sind ungesund: 7, 1-6; weniger ungesund ist Quellwasser, das aus Felsen entspringt, besser ist Waser aus der Erde von Anhöhen, am besten Quellen, die nach Osten abfließen: 7, 7-9; vgl. R. Ginouvès et al., L'Eau, la santé et la maladie dans le e monde grec, BCH suppl. 28, Paris 1994; darin: M.-C. Hellmann, L'eau des cisternes et la salubrité: textes et archéologie, 273-282. Kein Quellwasser, nur Zisternen im Piräus: Thuk. II 48, 2.

30, 12 (b 8) „für die Gesundheit der Bewohner Vorsorge treffen." Nach der Auswahl der Stadtanlage muss sich der Gesetzgeber dann um die Qualität der Körper der Neugeborenen kümmern: 16, 1334 b 29ff.; 1335 a 5f. Vgl. im Haushalt die Unterscheidung, inwiefern Gesundheit die Verantwortung des Hausherrn bzw. des Arztes ist: I 10, 1258 a 29-33, s. Bd. 1, zu a 28.

„der Bewohner." Also auch wohl (anders als VII 5, 1326 b 31, s. dort Anm.) die Gesundheit der Nichtbürger (vgl. im ähnlichen Zusammenhang ‚Mitglieder des Haushalts', nicht allein die Freien: I 10, 1258 a 29f.), z.B. um ansteckende Krankheiten zu vermeiden. Vgl. die Behandlung von Sklaven in Plat. L e g. IV 720 b 8ff.; IX 857 c 4ff.

30, 13 (b 9) „der Ort" (*τόπος*). Vgl. bei der Planung von Alexandria Plut. A l e x. 26, 4.

30, 16 (b 10) „gesundes Wasser." Einfluss von Wasser auf Schwangerschaft und Geburt: Ar. D e g e n. a n i m. IV 2, 767 a 28ff.: hartes und kaltes Wasser verursacht Unfruchtbarkeit oder Vorwiegen weiblichen Nachwuchses. Wie in Hippokr. A ë r. der Einfluss der *Winde* auf die Gesundheit (Kap. 3-6) demjenigen des *Wassers* (Kap. 7-8, 2) vorausging, so bei Ar. Dieser behandelt auch den *Siedlungsort* (*τόπος*, b 9), sodass sich hier die drei Themenkreise des Titels von Hippokr. A ë r. finden, s. nächste Anm.; o. zu 1, 1323 a 14. Schon Plat. L e g. V 747 d ff. zeigt den Einfluss von Hippokr. A ë r., wenn er von dem Qualitätsunterschied von Gegenden aufgrund von Wasser oder Winden spricht, er beschränkt sich aber nicht auf die Wirkung auf den Körper, sondern schließt auch die auf die Seele ein.

30, 17 (b 11) „in der größten Menge und am häufigsten." Ar. D e g e n. a n i m. IV 2, 767 a 32 *τοῦτο γὰρ πλεῖστον εἰσφέρονται, καὶ ἐν πᾶσίν ἐστι τροφὴ τοῦτο* ...- „in der größten Menge und am häufigsten" (*πλείστοις* ... *καὶ πλειστάκις*), Adjektiv neben Adverb, s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 4, hinzuzufügen u.a. Plat. L e g. X 888 b 6 *πρῶτον καὶ πρῶτοι*.

„trägt auch am meisten zur Gesundheit bei" (*πλεῖστον συμβάλλεται πρὸς τὴν ὑγίειαν*). Ar. zitiert beinahe wörtlich Hippokr. A ë r. 7, 1 *πλεῖστον γὰρ μέρος ξυμβάλλεται ἐς τὴν ὑγιείην* (über Wasser). Zum gesündesten Wasser s. dort 7, 8f. Newman vergl. Hippokr. N a t. h o m. 9 (über Luft).

30, 19 (b 13) „Wasser und Wind." Vgl. Hippokr. A ë r. 15, 5: Die Bewohner der Niederungen am Phasisfluß kränkeln, weil sie keine klare, sondern feuchte Luft einatmen.

30, 22 (b 16) „das Wasser zur Nahrung von dem für andere Nutzung getrennt werden." So Pellene (Paus. VII 27, 4); Stiris (dgl. X 35, 9); Morgan-Coulton, CPCActs 4, 1997, 96f. unterscheiden Trinkwasser (6% der Bedürfnisse einer Kommune) von demjenigen für Waschen, Tränken von Tieren.

30, 25 (b 18) "das gleiche System (ist) nicht für alle Verfassungen von Nutzen." Vgl. ähnlich 9, 1328 b 29ff. für Funktionsverteilung.

(b 19) „eine bewehrte Stadtburg passt zu einer Oligarchie und Monarchie." ‚bewehrte Stadtburg' (*ἀκρόπολις*) passt zu einer Monarchie, vgl. die eines Tyrannen: Ain. Takt. 22, 19. Monarchien gehören der Vergangenheit an (Ar. I 2, 1252 b 19); die ersten Könige befestigten herausragende Orte: Polyb. VI 7, 4; schon in mykenischer Zeit residierten die Herrscher auf der befestigten Burg: Owens 12; Hölscher in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 356f. Die Burg in Syrakus galt as Sinnbild *tyrannischer* Macht und wurde 343/2 v. Chr. von Timoleon geschleift: Diod. XVI 70, 4; Plut. T i m. 22, 1-3: Timoleon ebnete die Anhöhe ein (*συνομαλύνας*, vgl. Ar. 1330 b 20 *ὁμαλότης*), errichtete dort Gerichtsgebäude als Triumph der Demokratie über die *Tyrannis*; Akropolis als Tyrannenburg: Pollux IX 40. Nach der Seeschlacht bei Knidos in 394 vertrieben Konon und Pharnabazos die spartanischen Harmosten und versprachen, keine bewehrten Stadtburgen anzulegen, wie es die (*oligarchischen*) Spartaner getan hatten: Xen. H e l l. IV 8, 1; bewehrte Stadtburg bei Monarchie: vgl. für das Prinzip, aber nicht Befestigungsanlagen: der Monarch Theseus beseitigte die vielen politischen Machtzentren und konzentrierte sie in Athen: Thuk. II 15, 1f. Die *ἀκρόπολις* bei Plat. L e g. V 745 b 8 ist der Ort für die Heiligtümer, wo aber zugleich eine wohlbefestigte Unterkunft für die Wächter errichtet werden sollte (VIII 848 d 7ff.).

30, 27 (b 20) „gleichmäßige (Befestigung der Stadt) (*ὁμαλότης*)." Barker, Saunders übersetzen „level plain", auch Jowett, Kraut 1997, vgl. M. Wallies, PhW 43, 1923, 176: „unbefestigte Ebene", aber diese Bemerkung gilt den Befestigungsanlagen (*περὶ δὲ τόπων ἐρυμνῶν*) und Ar. verwirft in b 32ff. das Fehlen von Stadtmauern, s.o. zu a 37, vgl. Lawrence 1979, 112: „the *walled enclosure* (Hervorhebung, E.S.) for a democracy should contain an expanse of unimpeded ground". Es geht nicht um ‚Siedlungstopographie', anders Kolb 71f.- „Oligarchie, Monarchie, Demokratie, Aristokratie." Dies ist die elementare Unterscheidung von vier Verfassungen (vgl. Plat. L e g. IV 712 c 3f.), die Ar. IV 7, 1293 a 35-b 1 kritisiert, weil die Politie nicht erwähnt wird - wie hier (s. auch o. zu VII 9, 1328 b 33). Keineswegs sollte man den besten Staat gerade als Politie identifizieren (s.o. 113 Anm. 3). Befestigungen im besten Staat, s.u. 12, 1331 a 20-30.

30, 30 (b 21) „die Anordnung der Privathäuser." Ar. sagt darüber erstaunlich wenig, vgl. hierfür M. Jameson, Private Space and the Greek City, in: Murray-Price (Hrsg.) 1990, 171-195.

(b 23) „ein gleichmäßiges Muster ergibt" (*εὔτομος*). Eigentlich: ‚wohl geschnitten', wiederholt b 30. In II 8, 1267 b 23 folgte auf die Angabe von Hippodamos' Erfindung der ‚Aufteilung' (*διαίρεσις*) von Städten der Hinweis

auf den ‚Zuschnitt' (κατατέμνειν) im Piräus - τέμνειν für Anlage von Straßen s. Bd. 2, zu 1267 b 22 - hinzuzufügen Plat. L e g. VII 803 e 6; Migeotte 1992, Nr. 69, Z. 25 κατατμηθήσεται (über Wege und Baugrundstücke). Zum Zusammenhang von von τέμνειν und διαιρεῖν s. Bd. 1, zu I 1, 1252 a 18 (S. 183). Für Hippodamos ist Aufenthalt in Thurioi bezeugt (s. hier Bd. 2, S. 262), wo er möglicherweise an der Stadtgründung mitwirkte - die Anlage des Systems sich schneidender Straßen ist von Diod. XII 10, 7 mit διελόμενοι wiedergegeben. Zumindest in der aristot. Terminologie besteht ein Zusammenhang zwischen Hippodamos' Vorgehen in der Stadtplanung (διαίρεσις) und seinen Annahmen über die soziale Gliederung (διῃρημένην): II 8, 1267 b 31, s.u. zu 1330 b 31; o. zu 10, 1329 a 41. D.h. Hippodamos ging von dem Ganzen aus, das er jeweils untergliederte. Ar. hat aber in II 8, 1267 b 22ff. die Stadtplanung nicht als Teil von Hippodamos' politischer Theorie eingeführt und hier in VII 11 ist die Anlage der Privathäuser unter dem Gesichtspunkt von Verteidigung und Ästhetik betrachtet, nicht einer bestimmten Verfassungsordnung, vgl. H.J. Gehrke, Bemerkungen zu Hippodamos von Milet, in: W. Schuller et al. (Hrsg.), Demokratie und Architektur. Wohnen in der klassischen Polis II, Berlin 1989, 58-63. In Olynth (gegr. 429 v. Chr.) umfasste eine Straßenzeile fünf Grundstücke, an deren Rückseite sich - durch einen schmalen Mittelgang getrennt - weitere fünf Grundstücke befanden. Die Stadt bestand aus einem Raster vieler solcher Blöcke mit jeweils 10 Grundstücken. Insgesamt F. Castagnoli, Orthogonal Town-Planning in Antiquity, Cambridge/Mass. 1971, bes, Kap. 2; 3; 5.

„der neueren und hippodamischen Weise." ‚und' ist epexegetisch gebraucht, bedeutet ‚d.h.', es fügt keine weitere Methode der Stadtanlage hinzu, sondern bestimmt die modernere, indem der mit ihr assoziierte Architekt hinzugefügt wird. Zu dieser Stadtanlage vgl. Aristoph. A v. 1004ff.: gerade Straßen, auf einen Markt in der Mitte hinführend. ‚Neuere Weise', so die Stadtanlagen von Olynth, Rhodos und Priene, vgl. Kolb 120. Das Muster einer rechtwinklig angelegten Stadt war aber älter als Hippodamos (s.o. Bd. 2, zu II 8, 1267 b 22), es fand sich schon im um 700 wiederaufgebauten Smyrna (Kolb 98f.), in den beiden Wohnvierteln von Megara Hyblaia, ca. 753 v. Chr. (Kolb 106f.); im archaischen Metapont (Kolb 109); Akragas (Kolb 110; Owens 46); Selinunt: Kolb 110; zu Hippodamos dgl. 115; Owens 51-62.- Ausdruck διάθεσις, hier b 22, vgl. M e t. Δ 19, 1022 b 1: die räumliche Anordnung eines Gebietes, das Teile hat; vgl. P. Benvenuti Falciai, Ippodamo di Mileto Architetto e Filosofo, Una Ricostruzione Filologica della Personalità, Firenze 1982, 62 Anm. 59.

30, 34 (b 24) „bietet die Stadtanlage früherer Zeiten größeren Vorteil." Die in Plataiai eingedrungenen Thebaner erlitten hohe Verluste, da sie sich nicht zurechtfanden, während die Plataier sich auskannten: Thuk. II 4, 2ff. Spartas Stadtanlage erschwerte Angreifern den Kampf in der Stadt, wie Epameinondas erfahren musste: Xen. H e l l. VII 5, 11. S.o. zu 1330 b 3 zu den Schwierigkeiten, die nach Diod. XVI 76, 1f. die Anlage der Häuser von Pe-

rinthus an einem Abhang in der Form eines Theaters Philipp bei der Belagerung (341 v. Chr.) bereiteten: nach Einnahme der Mauern dienten die unteren Häuserreihen wegen ihrer Höhe wie eine Mauer, vgl. Kern 199.

Athen behielt den alten Charakter unregelmäßiger Straßenzüge: Ps.-Dikaiarchos I 1 GGM I 98 *κακῶς ἐρρυμοτομημένη διὰ τὴν ἀρχαιότητα.*

30, 35 (b 26) „erschwerte es ... Fremden, zu entkommen" (*δυσέξοδος*). Bei der Konjektur von Richards *δυσείσοδος* ‚erschwerte den Zugang' (übernommen von Ross OCT) würde hier das Kriterium für das *Terrain* der Stadt von b 3 wiederholt, vgl. für das *Land* 1331 a 4; 5, 1326 b 41. Aber bei der Behandlung der *Stadtanlage* - nicht mehr der *Befestigungen* (1330 b 17ff.) - geht Ar. davon aus, dass der Feind sich schon in der Stadt befindet. Newman verweist auf die Einnahme von Plataiai durch Theben in 432 (Thuk. II 4, 2; vgl. dann Ain. Takt. 2, 3-6) oder die Schwierigkeiten, mit denen die Söldner des Dionysios I auf den Straßen in Gela konfrontiert waren: *μόγις διεπορεύοντο τὰς κατὰ τὴν πόλιν ὁδούς, οὐ δυνάμενοι κατὰ τὴν ἰδίαν προαίρεσιν ἐπισπεῦσαι,* Diod. XIII 110, 4.

30, 37 (b 27) „diese beiden Formen verbinden." Für diesen aristot. Kompromiss vgl. u. 1331 a 7-10; o. zu 6, 1327 a 18. Bei der Planung von Alexandria folgten Alexanders Architekten nicht dieser Empfehlung: Plut. Alex. 26, 5.

30, 38 (b 28) "wie beim Ackerbau." Überliefert ist *ἐν γεωργοῖς*; Scaliger verbesserte *ἐν γεωργικοῖς* (was nur spät belegt ist), *ἐν γεωργίαις* wäre durch Plat. Leg. VI 762 a 1f. gestüzt, s. Newman.- „die Weinstöcke in sogenannten Kreuzreihen anpflanzt." ‚Kreuzreihen' (quincunx), wie die Zahl fünf auf einem Würfel, vgl. Pomeroy zu Xen. Oik. 4, 21 S. 252; Pollux 7, 146, 2: wenn die Rebstöcke nicht *κατὰ στοιχόν*, in einer Reihe, gepflanzt sind, vgl. Varro R R I 7, 2; Colum. III 13, 4; 15, 1-2; Quint. VIII 3, 9.

31, 1 (b 30) „die Stadtteile und Bezirke." Wohl die in 12, 1331 a 24ff. genannten Bereiche für Tempel, Amtsgebäude, freien und kommerziellen Markt, Gymnasien und zusätzlich Privathäuser.

31, 2 (b 31) „Sicherheit und beeindruckendes Aussehen." Für diese Verbindung vgl. u. 1331 a 12f., s.u. 12, 1331 a 28-30, vgl. auch das Urteil anderer über Hippodamos' Stadtplanung 11, 1330 b 22; vgl. die Verbindung von Nutzen und Schönheit Plat. Leg. VI 761 d 4; 763 d 4; 779 b 4-7; Xen. Por. 3, 13; vgl. Isokr. 7, 13 *τὰ τείχη κάλλιστα καὶ μέγιστα περιβεβλημένοις*; Strab. V 3, 8. Xen. Eq. 12, 2 behandelt neben dem Schutz, den der Brustpanzer bietet, auch seinen kosmos. Hellenistische Stadtmauern verbanden im Sinne des Ar. ästhetische Attraktivität mit wirksamem Schutz: Kolb 128f.

31, 4 (b 32) „Einige Männer." Gemeint ist Plat., genauso 7, 1327 b 39 (s. Anm.); hier bezieht sich Ar. auf Leg. VI 778 d 3ff., wo Plat. sich Sparta zum Vorbild nahm; er lehnte Befestigungsmauern ab (Sparta ohne Befestigungsmauern: Lys. 33, 7; Xen. Hell. VI 5, 28; Plut. Mor. 211 E [29]; 217 E [Antalk. 7]; 228 E), da sie einladen, sich dahinter zurückzuziehen und

nicht den Feind im Kampf zurückzuschlagen (Romeyer-Dherbey 120-123 deutet dies als Kritik an der Strategie des Perikles: Thuk. I 143; II 13); vorweggenommen ist dies in L e g. IV 706 c bei der Kritik an den strategischen Maneuvern eines Seekampfes, bei dem man häufig an Land geht, dann wieder sich eilig auf die Schiffe zurückzieht und nicht glaubt, etwas Schändliches zu begehen, wenn man nicht wagt zu sterben, indem man bei einem Angriff der Feinde auf seinem Platz ausharrt (s.o. zu 6, 1327 b 7). Die Anordnung der Privathäuser in Plat. L e g. VI 779 b, bei der sie zur Straße hin gleichsam eine Mauer bilden, ersetzt die äußere Mauer - bei Ar. sind dagegen Stadtanlage im Inneren (1330 b 21ff.) und Außenmauer (b 32ff.) unabhängig voneinander betrachtet. Plat. hatte allerdings vorgesehen, dass die Akropolis, auf der sich die Heiligtümer befinden sollten (L e g. V 745 b 8), zugleich eine wohlbefestigte (εὐερκῆς) Unterkunft für die Wächter bieten sollte (VIII 848 d 7ff.) - ‚wohlbefestigt' (εὐερκῆς) ist sonst für eine Stadt gebraucht (Aisch. S u p p. 955); und in Plat. L e g. VI soll auch das *Land* durch Gräben oder Wälle gesichert sein und angreifende Feinde ausschließen (εἴργοντας); das Land muss man ihnen schwer zugänglich machen (δύσβατα): 760 e 5ff.! Ebd. 778 e 6f. behauptete Plat., dass Mauern nicht die Gesundheit fördern, und dies mag erklären, dass Ar. im vorliegenden Zusammenhang (1330 a 38-b 13) Plat. kritisiert. Auch Elis besaß keine Verteidigungsmauern, sodass nach Xen. H e l l. III 2, 27 die Bundesgenossen des Agis glaubten, er habe Elis nicht einnehmen wollen, nicht jedoch, dass er es nicht habe einnehmen können.

Plat.s Argument ist wie das des Antisthenes A j a x 9 (SSR V A 53) πρῶτος ἀεὶ καὶ μόνος καὶ ἄνευ τείχους τέταγμαι, vgl. dort O d y s. 7 (SSR V A 54): wer sich durch Waffen schützt, ist nicht wirklich tapfer; welchen Unterschied macht es, schützende Waffen zu haben oder ἐντὸς τείχους καθῆσθαι? Zum Sentiment vgl. Thuk. VII 77, 7: die Männer sind die Mauern; im gleichen Sinne Archidamos nach Plut. M o r. 191 E; 219 A, beim Anblick eines von einem Katapult geschossenen Geschosses: bei Herakles, es gibt keine Tapferkeit mehr; vgl. 210 E; 639 E. Verwandt mit der hier zitierten Auffassung ist der stolze Anspruch der Athener, nicht den Vorbereitungen zum Krieg oder Täuschungsmanövern mehr zu trauen als ihrer Tapferkeit: Thuk. II 39, 1. Findet sich bei Arrian A n. VII 9, 2 ein Nachklang der platon. Position: Philipp II siedelte die makedonischen Hirten in der Ebene an, sodass sie nicht darauf vertrauen konnten, sich durch die Festung der Plätze (χωρίων ὀχυρότητι), sondern ihre eigene Tapferkeit (οἰκείᾳ ἀρετῇ) zu retten? Als uneinnehmbar geltende Befestigungen verleiten zu Nachlässigkeit und werden leicht erobert: Polyb. VII 15, 2f. Vgl. Val. Flacc. A r g o n. VI 329f.: *nec moenia nobis vestra placent* (der Skythe Gesander spricht).

F.E. Winter, Greek Fortifications, Phoenix Suppl. vol. 9, Toronto 1971; Lawrence 1979; P. Leriche-H. Tréziny (Hrsg.), La fortification dans l'histoire du mond grec, Paris 1986; darin P. Ducrey, La fortification des cités grecques: rôle, fonction et efficacité (S. 133-142); H. Lohmann, Die Chora Athens im 4. Jahrhundert v. Chr.: Festungswesen, Bergbau und Siedlungen,

in W. Eder (Hrsg.) 1995, 515-523; P. Ducrey, La muraille est-elle un élément constitutif d'une cité? CPCActs 2, 1995, 245-256.

„Tapferkeit für sich beanspruchen" (τῆς ἀρετῆς ἀντιποιεῖσθαι). Gleicher Ausdruck: Xen. An. IV 7, 12, Newman verweist auf Isokr. 12, 183; 228 und 6, 91 τοῖς γὰρ ἀρετῆς ἀμφισβητοῦσιν über die Haltung der Spartaner zu Kampf und Heldentod. In der gleichen Formulierung Ar. IV 11, 1291 b 5 ist ἀρετή in der umfassenden Bedeutung als ethische Vorzüglichkeit gebraucht, hier dagegen eingeengt auf Tapferkeit, vgl. 1330 b 39; Xen. Kyr. IV 1, 5; An. II 1, 12; vgl. das Adjektiv ἀγαθός Tyrt. fr. 10, 2 IEG; Thuk. VII 77, 7; Xen. An. III 2, 11; 39; LSJ I 2.

31, 6 (b 33) „völlig überlebte Vorstellungen" (ἀρχαίως). Der Rückzug von Hopliten hinter die Mauern verstieß gegen den Ehrenkodex der archaischen Zeit - zumindest unter Griechen, dieses Sentiment noch Xen. Oec. 6, 6f. bei der Gegenüberstellung von Bauern, die das Land verteidigen würden, und Handwerkern, die sich hinter die Mauern zurückziehen würden, ohne zu kämpfen und sich zu gefährden; eine geringe Zahl der nutzlosesten Männer (ἀχρειοτάτων) genügt zur Verteidigung der Stadtmauer: Themistokles bei Thuk. I 93, 6 - zuvor bei der Verteidigung gegen die Perser galt dies nicht als Schmach (Her. I 141, 4 Ionier; 163, 4f. Phokäer; V 34, 1 Naxier; VI 101 Eretrier): Ducrey, CPCActs 2, 1995, 251-254.

In der Frühzeit, als Siedlungen noch nicht mit Mauern umgeben waren, machte dies sie wehrlos gegen Angreifer (Thuk. I 5, 1); später gegründete Städte wurden mit Mauern umgeben (I 7; 8, 3). Schon der König der Phäaken Nausithoos hatte eine Mauer um die neugegründete Stadt gezogen: Od. 6, 9ff. Troja war von einer guten Mauer umgeben (εὐτείχεος): Il. 1, 129; es war von Türmen wohl geschützt (εὔπυργος): 7, 71. Polydamas riet den Troern, sich gegen die Angriffe Achills bei Nacht hinter den Mauern in Sicherheit zu bringen und am nächsten Tag sich von den Mauern zu verteidigen: 18, 273-283, vgl. Priamos 22, 56f. und Andromache ebd. 84f.; Hektor erkennt, dass es verhängnisvoll war, diesen Rat ausgeschlagen zu haben, ebd. 99-107. S. Scully, Homer and the Sacred City, Ithaca 1990, 41-53. Die eine auf dem Schild abgebildete Stadt hatte Mauern, die von Frauen und Greisen bewacht wurden: 18, 514. Alt-Smyrna besaß die älteste Stadtmauer (9. Jahrh. v. Chr.): Owens 15; Stadtmauern sind aber in archaischer Zeit für die Charakterisierung des Siedlungstyps sekundär: Wokalek 1973, 24; Kolb 129; sie finden sich jedoch bei Siedlungen griechischer Kolonisten im Westen und „verraten das Schutzbedürfnis in einer fremden und meist feindlichen Umgebung", dgl. 102. Am Ende des 5. Jahrh.s waren die meisten griechischen Städte von Mauern umgeben: Morgan-Coulton, CPCActs 4, 1997, 106, vgl. Theogn. 1209 εὐτείχεα Θήβην / οἰκῶ. Erwähnungen befestigter Städte bei Her.: Lawrence 1979, 113f.; für Hinweise auf die Existenz von Mauern in Texten des 5. Jahrh.s vgl. Ducrey, CPCActs 2, 1995, 249. Gefährdung, wenn Mauern fehlten: Thuk. III 33, 2. Agesilaos war sich des Nachteils, den das Fehlen von Befestigungsmauern in Sparta bedeutete (vgl. dazu Xen. Hell.

VI 5, 28; 32), bewusst: Xen. A g e s. 2, 24. Später Bau von Mauern in Sparta: V. Ehrenberg, RE III A 2, Sp. 1421; Tigerstedt II 65, mit Anm. 109 S. 340; S. 114. Ducrey (a.o. 251) führt die Verbreitung der Errichtung von Verteidigungsmauern auf „la réalité des faits et un certain pragmatisme, dicté par une élémentaire prudence" zurück - die gleichen Qualitäten, die Ar.' Kritik an Plat. kennzeichnen. Das 370/369 von Epameinondas neugegründete Messene erhielt Stadtmauern, die nach Paus. IV 31, 5 an Stärke die besten ihm bekannten übertrafen, vgl. F.A. Cooper, The fortifications of Epaminondas and the rise of the monumental Greek city, in: J.D. Tracy (Hrsg.), City walls. The urban enceinte in global perspective, Cambridge 2000. Die Siedler von Schwarzkorkyra erhielten einen Bauplatz innerhalb der Stadt und Wirtschaftsland, nachdem sie die Stadtmauer errichtet hatten: H.H. Schmitt, Die Staatsverträge des Altertums, Bd. 3, München 1969, Nr. 451, Z. 3ff.

Nach Ar. ignorieren Anhänger dieser platon. Auffassung den technischen Fortschritt der Belagerungsmaschinen - im technischen Bereich ist die Weiterentwicklung über den jeweils vorherrschenden Zustand unbestritten vorteilhaft: II 8, 1268 b 34-36, s. Bd. 2, zu II 5, 1264 a 2 zu Fortschritt, vgl. VII 10, 1329 b 33-35; Thuk. I 71, 3: wie bei der Technik muss sich immer das Neue durchsetzen. Newman verweist auf das Sprichwort *ἀρχαϊκὰ φρονεῖς· ἤτοι εὐήθη* bei Leutsch-Schneidewin II 57. Für den abschätzigen Gebrauch von *ἀρχαῖος* bei Aristoph. s. K. Dover, Aristophanes Clouds, Oxford 1970, zu Z. 821.- In VI 8, 1322 a 30ff. nennt Ar. unter den notwendigen Ämtern diejenigen, die Tore und Stadtmauern überwachen. Bei Ar.' Argument hier ist zu bedenken, dass für ihn der Einschluss einer Bevölkerung durch Stadtmauern noch nicht einen Staat konstituiert: III 3, 1276 a 26; 9, 1280 b 13-15.

31, 7 (b 34) „Staaten, die sich dessen rühmen, sind durch die Ereignisse widerlegt." Dies bezieht sich wohl auf Sparta - zu der Niederlage in der Schlacht bei Leuktra, von der es sich nicht wieder erholte, s. II 9, 1270 a 33 - Befestigungsmauern hätten allerdings den Spartanern beim böotischen Leuktra nicht geholfen: Romeyer-Dherbey 124f.- „durch die Ereignisse widerlegt", ‚Ereignisse', s.o. zu 1, 1323 a 39.- ‚widerlegt', s.u. zu 14, 1333 b 15; V 8, 1308 a 1; Isokr. 10, 4.

31, 9 (b 35) „gleichartig." *ὅμοιος* bezogen auf Qualität, s.o. zu 3, 1325 b 7 (überlegene Qualität hier 1330 b 39).- „an Zahl nicht weit überlegen." Zur Berücksichtigung der Qualität neben der Quantität zur Bestimmung der Überlegenheit vgl. IV 12, s. Bd. 2, Vorbem.

„unwürdig" (*οὐ καλόν*). M.a.w. es ist feige, während man Tapferkeit um des kalon willen beweist, s. E N III 10, 1115 b 11-13; 11, 1116 a 10ff., vgl. 9, 1115 a 29-34, s.u. zu VIII 4, 1338 b 29. Soweit übernimmt Ar. Plat.s Kritik L e g. VI 778 e 7ff.

31, 10 (b 37) „Es ist möglich und kommt tatsächlich vor." Dies ist die Ordnung, die man logisch erwarten sollte, vgl. negativ Lukr. R N III 1013 qui neque *sunt* usquam nec *possunt esse* profecto. Im Griechischen ist die

Reihenfolge vertauscht: ‚es kommt vor und ist möglich'. Zur Verbindung der beiden Vorstellungen vgl. P o e t. 9, 1451 b 17 τὰ δὲ γενόμενα φανερὸν ὅτι δυνατά. Die Konjektur συμβαίνειν ἐνδέχεται (Richards) ist entbehrlich.

„die Übermacht der Angreifer zu stark ist, als dass ihr die (größte) Tapferkeit ... gewachsen wäre." Das Argument erinnert an Xen. Hi e r. 2, 10. Auch hier rechnet Ar. qualitative Überlegenheit gegen die der Zahl auf, vgl. IV 12, s.o. zu 1330 b 35. Vgl. die Antwort des Phalinos auf das Argument des Atheners Theopompos (d.h. wohl Xen. selber, vgl. H. Erbse, Gymnasium 73, 1966, 500) bei Xen. A n. II 1, 13: es sei töricht zu glauben, dass die Tapferkeit (aretē) der Griechen der Macht des Großkönigs überlegen sein könnte.

„die (größte) Tapferkeit, deren Menschen überhaupt nur fähig sind oder wie sie sich nur bei wenigen finden kann, gewachsen wäre." M.a.W., man brauchte heroische Tapferkeit (vgl. E N VII 1, 1145 a 19-24), wie bei Pind. N. 3, 38: keine männerbezwingende Furcht hemmte ihn. Die Thebaner kämpften gegen die Makedonier im J. 335 ὑπὲρ δύναμιν ἀρετῇ καὶ προθυμίᾳ: Plut. A l e x. 11, 5, vgl. Xen. H e l l. VII 4, 32. Für Ar. vgl. M M II 4, 1200 b 11-13; E E III 1, 1228 b 24ff.: was den meisten oder der menschlichen Natur Furcht einflößt, das fürchten die Tapferen nicht, vgl. E N III 10, 1115 b 10 ὁ δὲ ἀνδρεῖος ἀνέκπληκτος ὡς ἄνθρωπος. Allgemein: P o l. III 15, 1286 b 27.

31, 14 (b 40) „nicht Schlimmes erleiden." Vgl. ‚zur Abwehr ungerechter Angriffe' P o l. VII 8, 1328 b 9. Die Thebaner verbrannten die *unbefestigten* Siedlungen im südlichen Lakonien: Xen. H e l l. VI 5, 32.- „Opfer erniedrigenden Unrechts" (ὑβρίζεσθαι). Vgl. IV 11, 1295 b 5-9, s. Bd. 3, zu b 9. Hinzuzufügen: J.J. Fraenkel, Hybris. Diss. Utrecht 1941; C. Del Grande, Hybris, Neapel 1947; N.R.E. Fisher, Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece, Warminster 1992, 24f.

31, 16 (b 41) „Schutz von Mauern, die die größte Sicherheit bieten, die beste Vorkehrung für Kriege." Kyros erkannte, dass die Mauern Babylons zu stark und hoch waren, als dass er sie einnehmen könnte: Xen. K y r. VII 5, 7; das gleiche galt für diejenigen von Larisa am Tigris und Mespila, wo die Städte nur durch andere Umstände (Nebel, schweres Unwetter) erobert werden konnten: A n. III 4, 7-12. Dionysios I legte die Festung Epipolai (Syrakus) an: Diod. XIV 18; Caven 1990, 88-89; zur Festung Euryelos vgl. H. de la Croix, Military Considerations in City Planning: Fortifications, New York 1972, 23f. Vgl. Ar. II 7, 1267 a 31ff.: Eubulos gab die Belagerung von Atarneus auf, nachdem er deren Kosten berechnet hatte - die Befestigung von Atarneus zu Beginn des 4. Jh.s reflektierte den technischen Fortschritt: die Öffnungen in den Mauertürmen waren spezifisch für die Benutzung von Katapulten vorgesehen, s. A.W. Lawrence, in: J.M. Cook, The Troad: An archaeological and topographical Study, Oxford 1973, 243. Alexander ließ um Alexandria eine Mauer von ungewöhnlicher Höhe und staunenerregender Festigkeit erbauen: Diod. XVII 52, 3, insgesamt s. Marsden 1969, Kap. 6 „Artillery and Fortifications".

Eine Einsicht dieser Art in den militärischen Vorteil von Befestigungsanlagen steht hinter der außenpolitischen Praxis selbst der Spartaner, die zur Sicherung der eigenen Vorherrschaft und zur Schwächung ihres Gegners den Wiederaufbau von Mauern in Athen verhindern wollten: Thuk. I 90, 1 - die Entgegnung des Themistokles (ibid. 91, 4ff., bes. 7, vgl. 93, 6) trifft sich mit Ar.'s Argumenten; vgl. 69, 1: die Korinther halten den Spartanern vor, dass sie die Athener mächtig werden ließen, indem sie den Wiederaufbau der Mauern tolerierten. Vgl. die Bedingungen, die die Spartaner in 404 den Athenern auferlegten: Xen. H e l l. II 2, 20-23; Schleifung von Mauern besiegter Staaten: Thuk. I 56, 2; 57, 6; 101, 3; 108, 3f.; III 50, 1; IV 51 u.ö.; Xen. H e l l. III 2, 30; V 2, 1-5; auch bei den Persern im Falle besiegter Völker: Xen. K y r. III 1, 10; im Vertrag zwischen Karthago und Syrakus 405 v.Chr.: Diod. XIII 114, 1. Aber die *Peloponnesier*, die in 480 den Bau einer Mauer auf dem Isthmus gegen die Perser geplant hatten (Her. VII 139, 2f.), vgl. die Ausführung VIII 71-72, mussten sich davon Schutz versprochen haben (vgl. Lys. 2, 44). Und selbst der *spartanische* Feldherr Thibron (s.u. zu 14, 1333 b 18) fürchtete, dass das nicht mit einer Mauer umgebene Magnesia in die Hand des Thisaphernes fiele, und verpflanzte es auf einen Berg in der Nähe: Diod. XIV 36, 3.

31, 18 (1331 a 1) „nachdem man bei Geschützen und Kriegsmaschinen Erfindungen von solcher Wirksamkeit bei Belagerungen gemacht hat." ‚Geschütze' (βέλη), vgl. Romeyer-Dherbey 126, wegen der Gegenüberstellung mit Kriegsmaschinen nicht ‚Geschosse', vgl. Marsden 1969, 64; insgesamt s. dgl. Kap. 5: „Artillery in sieges"; Lawrence 1979, 43-49; Landels 1980, 99-132 „Catapults". Diodor XIV 42, 1 schreibt Dionysios I die Erfindung von Katapulten zu - es ist kein Zufall, dass der gleiche Dionysios I die *Festung* Epipolai (Syrakus) anlegte: Diod. XIV 18, s.o. zu 1330 b 41.

Da Ar. von der ‚Wirksamkeit' (ἀκρίβεια, eigentl. ‚Genauigkeit', ich verstehe dies wie I 2, 1252 b 3-5) spricht, geht es hier nicht um die Erfindungen selber (Xen. berichtet von Kriegsmaschinen schon im 5. Jahrh.: Kyros blieb in Sardis zurück und baute Kriegsmaschinen und Sturmwidder, um die Mauern derer, die sich nicht fügen wollten, niederzureißen, K y r. VII 4, 1. Übersicht über antike Berichte, die die Entwicklung der Angriffs- bzw. Verteidigungsstrategien beleuchten, bei Lawrence 1979, 52ff.), sondern ihre Verbesserung, gesteigerte Wirksamkeit, ‚Präzision', in gleichem Sinne Dem. 9, 47: im Kriegswesen hat alles einen großen Fortschritt erfahren und nichts ist so, wie es früher war, vgl. 50 über Philipp: μηχανήματ' ἐπιστήσας πολιορκεῖ. Romeyer-Dherbey 125-128 schließt aus ‚jetzt', dass Ar. an die Verbesserungen unter Philipp II dachte (s.u. 426), nicht dagegen die Verstärkung der athenischen Mauern unter Lykurg 338-326 (so Ross in: Düring-Owen [Hrsg.] 1960, 10, nach Barker), vgl. Weil 1960, 188-190.

Ich gebe hier eine briefliche Mitteilung von O. Lendle (†) vom 12.6. 1998 auf meine Anfrage wieder: „Etwa in der Mitte des 4. Jahrh.s wurde das eigentliche Torsionsgeschütz entwickelt, das seine Kraft aus den beiden im

Spannrahmen senkrecht angeordneten Sehnenbündeln, in denen die an ihren freien Enden durch die Bogensehne verbundenen Bogenarme steckten, bezog. Die neue Technik bedeutete eine fundamentale Verbesserung des in der ersten Hälfte des Jahrhunderts aus dem normalen Handbogen entwickelten ‚Bauchspanners' (Gastraphetes) und seines verstärkten, mit einer mechanisierten Spannvorrichtung ausgestatteten Nachfolgemodells (‚Übergangsgeschütz' nannte es Schramm): beide sogenannten ‚Bogenkatapulte' arbeiteten noch mit aus verschiedenen Materialien zusammengesetzten ‚Kompositbögen'. Diese wurden zwar zur Steigerung der Kraftentwicklung immer vergrößert (Biton spricht von einem 4.6 m langen Kompositbogen), fanden ihre natürlichen Grenzen aber an der Bruchfestigkeit des zu biegenden Materials. Dieses Problem bestand bei den Torsionsgeschützen nicht, welche die veralteten Bogenkatapulte nun sehr schnell verdrängten ...." O. Lendle verweist auf folgende Sekundärliteratur: Marsden 1969; J.G. Landels, Engineering in the ancient World, London 1978, Kap. 5: Catapults, 99-132; E. Schramm, Die antiken Geschütze der Saalburg, 1918, ND mit einer Einführung von D. Baatz, Bad Homburg v.d.H. 1980. Weitere Literatur: P.B. Kern 1999 (s.o. zu b 3); E.W. Marsden, Macedonian Military Machinery and its Designers under Philip and Alexander, Ancient Macedonia II, Thessalonike 1977, 211-223; O. Lendle, Antike Kriegsmaschinen, Gymnasium 88, 1981, 330-356; dgl. Texte und Untersuchungen zum technischen Bereich der antiken Poliorketik, Palingenesia 19, Wiesbaden, 1983.

O. Lendle geht auf die Diskussion um den Zeitpunkt der Entwicklung dieser Geschütze ein und stellt die Position von D. Baatz (MDAI (A) 97, 1982, 211: „Zur Entwicklung dieser technisch anspruchsvolleren Waffen [Torsionsgeschütze] kam es wohl erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts, vielleicht unter Philipp II. von Makedonien") derjenigen von Garlan gegenüber: „Nur Y. Garlan, Recherches de poliorcétique grecque, Paris 1974, 166-168, rechnet mit der Entwicklung von Torsionsgeschützen bereits am Anfang des Jahrhunderts. Vgl. dazu Ph. Fleury, La mécanique de VITRUVE, Caen 1993, 225/26, der die beiden Ansätze einander gegenüberstellt, ohne sich für einen eindeutig zu entscheiden. Im Kommentar zur Textausgabe: VITRUVE de l'architecture, livre X, Paris 1986, hielten L. Callebat-Ph. Fleury (242 zu 13.3) noch, m.E. zu Recht, den Ansatz von Marsden (Entwicklung des Torsionsgeschützes durch Ingenieure Philipps II. zwischen 353 und 341) für wahrscheinlich."

Aus Vitruv X 13.3 „lässt sich vielleicht auch am ehesten eine Antwort auf" die von Ar. VII 11 erwähnten „neu entwickelten μηχαναί finden. Vitruv teilt dort mit, dass der thessalische Ingenieur Polyidos im Dienste Philipps II. den Typus der sog. ‚Widderschildkröten', der ursprünglich in Karthago entwickelt worden war, „pluribus generibus et facilioribus explicavit", und zwar im Zusammenhang mit der Belagerung von Byzanz im Winter 340/339 (vgl. auch Diodor XVI 76, 2-4 zur Belagerung von Perinthos im Jahr 340). In der Vorrede zu Buch VII (14) wird er von Vitruv unter den Fachschriftstellern

„De machinationibus" aufgezählt, von anderen Quellen wird er auch noch für die Erbauung weiterer Kriegsmaschinen in Anspruch genommen (vgl. Callebat - Fleury 242). Er war der Lehrer der beiden berühmten Kriegsingenieure Alexanders, Diades und Charias, die gleichfalls in der Liste Vitruvs (VII Vorr. 14) erscheinen. Im ganzen ist also wohl anzunehmen, dass in der Mitte des Jahrhunderts am Hof Philipps II. ein Zentrum innovativer Ingenieurkunst speziell für die Militärtechnik bestand. Da sich von 343/42 an Aristoteles in Pella befand, halte ich es also für sehr wahrscheinlich, dass er in P o l. mit den Neuerungen die ihm teils aus den ganz aktuellen Fachschriften bekannten, teils wohl auch persönlich in Augenschein genommenen Entwicklungen der für Philipp II. arbeitenden Kriegsingenieure meint" (O. Lendle).

Bedrohung Griechenlands durch Philipps Kriegsmaschinen: Dem. 18, 87 *χαράκωμα βαλόμενος πρὸς τῇ πόλει καὶ μηχανήματ' ἐπιστήσας ἐπολιόρκει*; vgl. 9, 17; 50. Zu den Belagerungsmaschinen gehörten nicht nur Geschütze, sondern auch hölzerne Türme, die den Angriff auf die höheren Abschnitte der Befestigungsmauer ermöglichten, oder Angriffsrampen und hölzerne Überdachungen zum Schutz der Angreifenden (Garlan CAH VI 690f.).

31, 21 (a 4) „(den Feinden) leicht zugänglich." S.o. zu 1330 b 3.

„die (Schutz bietenden) Berge einebnen." Berge bieten Schutz, s.o. 411; Anm. zu 1330 b 3, vorausgesetzt wohl Plat. K r i t. 118 a 4-5. Thibron verpflanzte Magnesia auf einen Berg, s.o. zu 1330 b 41.

31, 26 (a 8) „beide Arten", „diese Wahl." Zu dieser aristot. Denkweise vgl. o. 6, 1327 a 21ff.: können *sowohl zu Wasser als auch Lande* kämpfen, vgl. II 5, 1263 a 24ff., ähnlich das Argument des Atheners Theopompos (s.o. zu 1330 b 37) bei Xen. A n. II 1, 12: solange wir Waffen besitzen, können wir auch aretē gebrauchen; wenn wir sie ausliefern, verlieren wir unser Leben.

31, 31 (a 12) „sowohl das schöne Aussehen der Stadt erhöhen als auch den militärischen Notwendigkeiten dienen." Die unter Dionysios I erbauten Festungstürme in Syrakus erfüllten diese ästhetischen Erwartungen: L. Karlsson, Fortification Towers and Masonry Techniques in the Hegemony of Syracuse, 405-211 B.C., Stockholm 1992, 106, s.o. zu 1330 b 31.

31, 34 (a 15) „die Angreifer nach Mitteln sinnen." Vgl. *τεχνάσματα* Ain. Takt. 37, 8; Dem. 9, 50 Philipp *μηχανήματ' ἐπιστήσας πολιορκεῖ*; vgl. seine Eroberung von Amphipolis 357 v. Chr. (Diod. XVI 8, 2) oder die Belagerung von Perinthus 341 v. Chr. mit Belagerungstürmen, Belagerungsmaschinen (*μηχανῶν πολιορκητικῶν πλῆθος*), Sturmwiddern, Schleudermaschinen (ebd. 74, 2-76, 4). Ar.' Empfehlung entsprach der Wirklichkeit: „constant improvements in siegecraft provoked more efficient methods of fortification"; Lawrence 1979, 111; dgl. 49 nimmt aber an, dass die Belagerungstechnik der Verteidigung überlegen war und dass die Änderungen in der Planung der Befestigungen nicht mit dem Fortschritt der Belagerungsmaschinen Schritt hielten.

31, 35 (a 16) „einige Erfindungen stehen schon zur Verfügung, andere müssen sie noch suchen". Vgl. 10, 1329 b 33-35, s. zu b 34. ‚Erfindungen stehen zur Verfügung' (*εὕρηται*), vgl. Dem. 6, 23: *ἔστι ... παντοδαπὰ εὑρημένα ταῖς πόλεσιν πρὸς φυλακὴν καὶ σωτηρίαν* - er nennt Wälle, *Mauern* und Gräben. Empfehlungen von Maßnahmen an diejenigen, die ihre Stadt gegen Angreifer verteidigen: Ain. Takt., s. bes. 28, 1; 32, 1 gegen Belagerungsmaschinen (*μηχανήματα*); 3ff.; Kap. 36-37; 39-40.- Bei der Schilderung des Einschlusses der Spartaner auf der Halbinsel Pylos in 425/424 v. Chr. spricht Thuk. IV 26, 9 von den erfindungsreichen Bemühungen *beider Seiten* (*ἑκάτεροι ἐτεχνῶντο*), hier der Belagerten zu überleben und der Belagerer, dies zu verhindern.

„andere müssen sie noch suchen und sich erdenken" (*ζητεῖν καὶ φιλοσοφεῖν*). Newman vergl. Isokr. e p. 7, 3, vgl. o r. 8, 116. *φιλοσοφεῖν* ist hier nicht für Philosophie gebraucht (anders Romeyer-Dherbey 129: „la poliorcétique ... digne de la philosophie"), s.u. 15, 1334 a 23, in der allgemeinen Bedeutung ‚sich ausdenken' vgl. Lys. 24, 10.

31, 36 (a 17) „gegen wohlgerüstete Männer wagt man von vornherein keinen Angriff." Dies ist die Formulierung der Abschreckungsstrategie, vgl. o. 6, 1327 a 41-b 2 (s. zu b 1). Newman vergl. die Intentionen des Themistokles nach Thuk. I 93, 6 (s.o. zu 1330 b 41); Ain. Takt. prooem. 3 schreibt vor, dass Verteidiger keine Vorbereitung (*παρασκευή*) auslassen dürfen. Anders war die Strategie in Plat. R e p.: man soll (z.B. wegen Armut) nicht lohnendes Ziel für Angriffe sein, wie zähe Hunde anstatt fetter Schafe: IV 422 d 2ff.

Kapitel 12

Bei seinem kurzen Eingehen auf die Stadt der Phoker Panopeus fügt Pausanias hinzu: „sofern man überhaupt bei denjenigen von einer polis sprechen kann, die keine Amtsgebäude oder Gymnasien, kein Theater und keinen Markt haben und bei denen Wasser nicht in einem Brunnen gefasst ist“ (*εἴγε ὀνομάσαι τις πόλιν καὶ τούτους οἷς γε οὐκ ἀρχεῖα οὐ γυμνάσιόν ἐστιν, οὐ θέατρον οὐκ ἀγορὰν ἔχουσιν, οὐχ ὕδωρ κατερχόμενον ἐς κρήνην*: X 4, 1). Ohne diese Bauten könne man eine Siedlung eigentlich nicht polis nennen - mit Ausnahme des Theaters (vorausgesetzt Ar. VIII 7, 1342 a 16ff.) finden sich alle von Paus. genannten und in einer polis erwarteten Gebäude hier in P o l. VII 12 und dem vorausgehenden Kap. 11. Bei seiner Gegenüberstellung der Bautätigkeit eines Privatmannes und eines Tyrannen zählt Simonides (bei Xen. H i e r. 11, 2) unter den Bauten des Tyrannen Mauern, Tempel, Kolonnaden, Märkte und Häfen auf - damit schmückt man eine *Stadt* - zum Beitrag der Bautätigkeit von Tyrannen zur Ausgestaltung des Siedlungszentrums der polis s. Kolb 65. Zu den baulichen Merkmalen der griech. polis vgl. E. Kirsten, Möglichkeiten und Aufgaben der historischen Geographie des Altertums in der Gegenwart, in E. Olshausen (Hrsg.), Geographica Historica Bd. 4, 1987, 19 mit Anm. 55 (S. 43); Hansen CPCActs 4, 1997, 55 beschreibt die polis abgesehen davon, dass sie Wohnzentrum war, als Zentrum (a) der politischen Institutionen, (b) der Kulte, (c) der Landesverteidigung, (d) von Handel und Gewerbe, und (e) von Ausbildung und Unterhaltung - Ar. sieht hier Raum bzw. Bauten für jede dieser Funktionen vor. Hölscher 1998 widmet Kap. III der Agora, IV den Heiligtümern der poliadischen Gottheiten, VI Mauern und Toren. Morgan-Coulton CPCActs 4, 1997, 88, vgl. 104, argumentieren dagegen, dass es keine physischen Charakteristika wie bestimmte Bauten gibt, die in allen poleis vorkamen und in Gemeinden, die keine poleis waren, fehlten; sie behandeln Wasserversorgung (S. 96-99 - Ar. 11, 1330 b 4-17); Stadtmauern (105-107 - Ar. 1330 b 32ff.; 12, 1331 a 20); Markt (107-109 - Ar. 1331 a 30ff.); Heiligtümer (109-112 - Ar. 1331 a 24; b 17); Gymnasien (115f. - Ar. 1331 a 35ff.). Nicht erwähnt Ar. öffentliche Schulen, die man nach VIII 1 erwarten sollte - eine Schule mit 120 Schülern auf Chios erwähnt Her. VI 27, 2, vgl. Thuk. VII 29, 5; Plat. L e g. VII 804 c 3. Man vermisst auch Kanalisation, die es etwa auf Delos gab (Owens 24) und die zu dem für Ar. vorrangigen Ziel Gesundheit (11, 1330 a 38) beitragen musste.

In VII 11 hatte Ar. die Stadt hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt betrachtet, wo man sie anlegen und wie man sie ausbauen soll, damit sie *militärischen* Vorteil bietet. Jetzt behandelt er das *zivile* Gegenstück dazu, also die Aspekte, die für die Mitglieder der *Bürgerschaft* von Bedeutung sind: die Lage der Gebäude, an denen sie alle bzw. die Inhaber *politischer* Ämter oder die *Priester* ihren jeweiligen Verpflichtungen nachgehen bzw. die gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen - das sind für die Krieger die Türme der Festungsmau-

ern, deren Notwendigkeit Ar. in VII 11 verteidigt hatte. Auch für die Beamten, die auf dem Lande tätig sind, macht er entsprechende Vorschläge. Ar. empfiehlt damit eine dezentralisierte Organisation (s.u. zu 1331 b 13). Der *sozialen* Interaktion dienten die Gymnasien, die es nur in der Stadt gibt. Zur Stadtanlage s.o. 119f.

Nahe kommt Ar.' Stadtbild die hellenistische Stadtanlage von Pergamon: am Fuße des Hügels lag ein Handelszwecken dienender Markt; darüber befand sich ein Quartier mit drei Gymnasien und einem Demeterheiligtum; auf mittlerer Höhe lag ein Wohnviertel; auf der Hügelkuppe befand sich die obere Agora und die wichtigsten Gebäude: Tempel, Theater, Bibliothek: Kolb 126f.; Owens 87f. Die Vorstellung der Trennung der Personen, die in der einen oder anderen Weise tätig sind, die hinter Ar.' Trennung der Anlage eines freien bzw. kommerziellen Marktes steht, hatte Plat. weiter ausgeführt, wenn er vorschrieb, dass die Krieger getrennt von Handwerkern und Bauern *wohnen* sollten: K r i t i. 112 b, s. dort generell zur Stadtanlage. Für das Aussehen der Stadt in Plat. L e g. s. Morrow 1960, 182f. Kolb 114f. legt dar, dass Ar. mit seinen - im Vergleich mit Plat. - gemäßigten Vorstellungen in vielem der Anlage griech. Städte näher kam.

Lit.: N.H. Golding, Plato as City Planner, Arethusa 8, 1975, 359-371; Hoepfner-Schwandner 1994; T. Hölscher, in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 355-380; dgl. Öffentliche Räume ... 1998; F. Kolb 1984 (Kap. III 3, S. 113-120 zur Stadtplanung in Theorie und Praxis der klassischen Epoche); C. Morgan-J.J. Coulton, CPCActs 4, 1997, 87-144; W. Müller-Wiener 1988, bes. 138-175: Tempel, öffentliche Bauten; 184-191 Stadtplanung und Städtebau; E.J. Owens 1991; H. Sonnabend, Auf der Suche nach der idealen Stadtanlage: Antike Modelle und Theorien, AStadt 22 (1995) 3-14; Wycherley ^{2}1976.

31, 38 (1331 a 19) „Gesamtzahl der Bürger." Denn *alle* nehmen an den Syssitien teil: 10, 1330 a 5.- „muss man so aufteilen." In II 5 hatte Ar. gegen Plat.s große Einheit innerhalb des Wächterstandes den Einwand erhoben, dass man kleinere Einheiten wie z.B. nach Syssitien oder Phylen schaffen müsse (1264 a 6ff.). Die Syssitien dienten damit wohl auch als Untergliederungen innerhalb der Bürgerschaft, nicht notwendigerweise von permanenter Art, da z.B. höhere Beamten für sich speisten (1331 a 24-26), aber Beamte sicherlich ihr Amt nur auf eine begrenzte Zeit bekleideten.

31, 39 (a 20) „Befestigungsmauern." Gleiches Anordnungsprinzip gilt auch bei Belagerungsmauern: Kyros ordnet an, viele Türme auf dem Erdwall zu errichten: Xen. K y r. VII 5, 12. Die Formulierung *τείχη διειλῆφθαι πύργοις* kommt der Beschreibung des Wiederaufbaus Babylons in dem auf Ktesias zurückgehenden Bericht bei Kleitarchos FGrHist 137 F 10 *τεῖχος ... διειλημμένον πύργοις* sehr nahe.- Befestigungsmauern waren o. VII 11, 1330 b 32f. gegen Plat.s Forderung, in der neu zu gründenden Stadt keine Stadtmauern zu errichten, gerechtfertigt worden.

a 21 *αὐτά* codd., *αὐτό* Bonitz 125 a 35f., *ταῦτα* Ross, s. R. Renehan, CPh 91, 1996, 239-241.

32, 2 (a 22) „einige der gemeinsamen Mahlzeiten." Offensichtlich für die Krieger (vgl. Ain. Takt. 27, 13), da die Beamten (a 25) und Priester (b 4-6) an Plätzen, wo sich Amtsgebäude bzw. Heiligtümer finden, ihre gemeinsamen Mahlzeiten einnehmen. Die höchstgelegenen Bauten sind den Funktionsträgern entsprechend ihrem Rang in der Hierarchie (zu Priestern und politischen Beamten s. 8, 1328 b 11-15) vorbehalten.- Gemeinsame Mahlzeiten für die Epheben (nach Phylen) in Athen: Ath. Pol. 42, 3.

32, 4 (a 23) „So" (*τοῦτον τὸν τρόπον*). Wegen *μὲν δὴ* (mit gegenübergestelltem *δὲ*) bedeutet dies nicht „as follows" (Jowett).

32, 5 (a 24) „Bauwerke, die für Gottesdienste bestimmt sind ... und die wichtigsten gemeinsamen Mahlzeiten der Inhaber politischer Ämter." Eine geplante, regelmäßige Stadtanlage, in der für öffentliche Bauten vorgesehenes Gelände von privaten Parzellen abgegrenzt war, hatte sich im Zusammenhang mit der Kolonisation ausgebildet: Kolb 103f.; Owens 18f.; 48. Polisbildung und Tempelbau laufen parallel: W. Burkert, Greek *poleis* and civic cults: Some further thoughts, Historia ES 95, Stuttgart 1995 (201-210), 205-207. „Certainly, by the end of the Classical period there is no *polis* which can be proved to have built no monumental temple ...", Morgan-Coulton, CPCActs 4, 1997, 109.

Historisch gesehen konnte sich in vielen Städten das mykenische Königtum auf der Akropolis nicht halten und diese wurde in das religiöse Zentrum verwandelt: Hölscher in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 358f. Die Lage von Tempeln an dem höchsten Ort verdeutlichte die ihnen beigeschriebene Schutzfunktion: Owens 154. Errichtung von Tempeln auf der Akropolis: in Zagora auf Andros und Emporio auf Chios um die Mitte des 6. Jahrh.s: Kolb 70; in Selinunt ebd. 110; für Akragas vgl. Dunbabin 313 (Tempel von Zeus und Athena), s.u. zu a 30. Die Absonderung heiliger Bezirke ist die erste Aufgabe des Gesetzgebers bei der Aufteilung des Landes: Plat. Leg. V 738 d, vgl. VIII 848 d. Nach der Einnahme von Babylon ordnete Kyros zuerst an, für diese Zwecke Bezirke abzugrenzen: Xen. Kyr. VII 5, 35. Newman macht darauf aufmerksam, dass Plat. Leg. V 745 b 6-8 nur die Heligtümer der Hestia, Athena und des Zeus auf der Akropolis ansiedelt, während Ar. alle Heiligtümer dort konzentriert sehen möchte.

Die räumliche Nähe von Tempeln und Gebäuden für Beamte (anders Malkin 1987, 147: „separation between the sacred and the profane") bei Ar. empfahl sich wohl auch deswegen, weil Tempel auch politischen Funktionen dienten: Morgan-Coulton 112f. Zuweisung sowohl von Gebäuden für die wichtigsten Beamten als auch von religiösen Plätzen nach der Eroberung von Babylon: Xen. Kyr. VII 5, 35. In Chios nahmen dagegen die Amtsinhaber ihr Amt in einem Turm in der Nähe der Schiffsarsenale wahr: Ain. Takt. 11, 3.

„mit Ausnahme der Tempel, denen ein Gesetz oder ein Orakelspruch des Pythischen Gottes einen abgesonderten Ort zuweist." ‚Pythischer Gott' d.i.

der delphische Apollo - auch hier knüpft Ar. an die traditionelle religiöse Praxis an, s.u. zu b 17; o. zu 9, 1329 a 27; vgl. schon Plat. Leg. V 738 b 5ff.: ein Gesetzgeber darf keine Weisung von Delphi oder anderen Orakeln über den Bau eines Heiligtums antasten. Nach Rep. IV 427 b 2-c 4 wollen die Gründer des Staates für die Einrichtung von Heiligtümern und Opfern dem Delphischen Apoll folgen; vgl. noch Kallim. Hymn. Apoll. 55 (Pfeiffer II 7) *Φοίβῳ δ' ἑσπόμενοι πόλιας διεμετρήσαντο ἄνθρωποι*. Festlegung des Platzes von Heiligtümern: Leschhorn 89; Malkin 1987, 135-186; zur Rolle Delphis bei der Kolonisation Leschhorn 105ff.; insgesamt Malkin 1987, 17-91; R. Parker, Greek States and Greek Oracles, in: Crux, Essays in Greek History, presented to G.E.M. de Ste. Croix, London 1985 (298-326) 305-307; 314.- Bezieht sich Ar. mit dem ‚Gesetz' über den Platz für Heiligtümer auf eine Regelung einer früheren Siedlung, so wie Plat. Leg. V 738 b 5ff. (dazu Malkin 1987, 145f.)? S.o. 73 Anm. 3.- „Tempel." Zur Bedeutung von *ἱερόν*: heiliger Bezirk oder Tempel s. Morrow 1960, 412 Anm. 42. G. Gruben, Griechische Tempel und Heiligtümer, München 2001.

32, 10 (a 28) „sichtbar herausgehoben und gegenüber den darumliegenden Stadtteilen stärker befestigt." Vgl. den doppelten Gesichtspunkt von Ästhetik und Nutzen, d.h. Sicherheit, 11, 1330 b 31.- „sichtbar herausgehoben" (*ἐπιφάνειάν τε ἔχει*), Susemihl-Hicks vergl. Xen. Mem. III 8, 10: das Land für Tempel und Altäre soll *ἐμφανεστάτη* sein, ‚sichtbar herausgehoben', hier wohl durch die Höhe (1331 b 12, gegenübergestellt hier ‚unterhalb': a 30), wie bei Plat. Leg. VI 778 c; VIII 848 e 1; vgl. Ain. Takt. 22, 2: den am besten befestigten Ort, der am weitesten sichtbar ist (für Kommandoposten der Stadtwachen); Schneider vergl. Vitruv I 7, 1: Aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, ... in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuantur. Ar.' Stadt war auf einer Anhöhe, über der Ebene angelegt, vgl. Dardania bei Hom. Il. 20, 218: nicht in der Ebene, sondern am Fuß des Berges, vgl. Plat. Leg. III 681 e 3-5; Kienzle 23-24. Stobaios II 152, 11f. W.-H. gibt dies wieder: *τὸ τὰ ἱερὰ τῶν θεῶν ἐν τοῖς ἐπιφανεστάτοις ἱδρῦσθαι τόποις*.

„der für [die Platzierung] ‹den Erwerb› vorzüglicher Qualität sichtbar herausgehoben ist." *ἐπιφάνειάν τε ἔχει πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς θέσιν* codd. Den überlieferten Text übersetzte St. Thomas „bene se habentem ad apparentiam virtutis"; Susemihl: „Erhabenheit seiner Bestimmung"; Jowett: „gives due elevation to virtue"; Newman: „adequate conspicuousness for the enthronement of virtue" (danach Barker: „see goodness enthroned"), Newman bezieht ‚virtue' auf die der Götter und Ämter, die nicht verborgen bleiben soll. Aber bei dieser Deutung ist *θέσις* entweder ausgelassen oder man schreibt ihm eine Bedeutung zu, für die keine Belege gegeben werden. Und wer wird beim Anblick der durch die Lage herausgehobenen Gebäude an die vorzügliche Qualität von Amtsinhabern und Priestern denken - zumal doch in diesem Staat *alle* Bürger diese Qualität besitzen müssen (9, 1328 b 33ff.)? Was ist *θέσις ἀρετῆς*? Congreve übersetzt „an appropriate site for the men of eminent

merit", aber Welldon 196 Anm. 1 mag an diese Übersetzung gedacht haben, wenn er schrieb: „The forced interpretation which the editors necessarily put upon the words πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς θέσιν seems to shew that that they are in some way corrupt." Lambinus' konjizierte πρὸς τὴν τῆς θέσεως ἀρετὴν (so dann Immisch), d.h. „excellence of location" (Saunders). Dafür spricht, dass θέσις zuvor für die Lage der Stadt gebraucht wurde: 5, 1327 a 3; 11, 1330 a 37, hier könnte dieses Wort passend die Lage bestimmter Bezirke bezeichnen. ἀρετή findet sich so bei der Beschreibung der Anlage der Stadt (auf Atlantis) Plat. Krit. 117 b 7, vgl. bei der Beschreibung des Territoriums: 110 e 3 (Fruchtbarkeit); ἀρετὴ γῆς Thuk. I 2, 4. Aber es ist schwer zu erklären, wie es zu dieser Änderung des Kasus der Substantive gekommen sein soll.

Ist θέσιν vielleicht eher Verschreibung von κτῆσιν, d.h. „Erwerb vorzüglicher Qualität" (Ausdruck ἀρετῆς κτῆσιν auch Plat. Symp. 180 b 7; Rep. IV 444 e 4; Leg. VII 812 c 7)? Vgl. πρὸς ἀρετῆς κτῆσιν Leg. IV 704 d 3 über die *Lage* Magnesias, vgl. Krit. 109 c 9: das *Land* von Attika war πρόσφορον ἀρετῇ (vgl. Isokr. 8, 94). Ar. würde dann so einen Ort beschreiben, von dem der korrumpierende Einfluss der Marktgeschäfte (s.o. zu 9, 1328 b 39) ferngehalten ist (hier 1331 a 32-35; b 1f.). Der freie Markt dient der Muße (ἐνσχολάζει, 1331 b 12) und Muße ist die Voraussetzung von aretē (9, 1329 a 1). Die Stadt soll durch ihre Anlage physisch tun, was man im Haushalt nur durch Befehle erreichen kann, nämlich - aus erzieherischen Gründen - den Kontakt mit Nichtfreien unterbinden: 17, 1336 a 39-41, vgl. Xen. Kyr. I 2, 3, eine Stelle, die Ar. hier nachahmte (s.u. zu 1331 a 32; Finley in Barnes et al. [Hrsg.] 155) und wo die Nachbarschaft von Gymnasien und Amtsgebäuden (wie man aus a 38-41 schließen muss) die Beaufsichtigung der Jüngeren durch die Beamten erleichtert (a 38-b 1) und so in den Jüngeren Respekt einflößt. Ich ziehe diese Deutung vor. Göttling empfahl ἕξιν.

32, 11 (a 30) „stärker befestigt." D.h. auf einer Art Akropolis, vgl. Wokalek 1973, 21: auf der Akropolis befanden sich Heiligtümer, s.o. zu a 24. Vgl. Plat. Leg. V 745 b 7f.: vor der Einteilung der 12 Stadtbezirke muss man ein Heiligtum für Hestia, Zeus und Athena einrichten und mit einer Mauer umgeben - dies ist aber keine Stadtbefestigung, s.o. zu 11, 1330 b 19. Die höhere Lage (s.o. zu a 1331 a 28) erleichterte diese Befestigung, vgl. Plat. Leg. VII 778 c 5f. Die Anlage der Stadt, die Höhenunterschiede bewusst ausnutzte, war damit verschieden von der bei Aristoph. Av. 1004-1009: Meton will das Gelände vermessen, sodass von der Mitte, dem Markt, aus gerade Strassen in alle Richtungen führen.

32, 12 (a 30) „Passend findet sich unterhalb eines solchen Platzes eine Marktanlage." Da Handwerker und Landarbeiter sich dort nur nach Vorladung von Beamten aufhalten dürfen, ist dieser Markt offensichtlich Amtssitz der im engeren Sinne *politischen* Beamten - gegenübergestellt bestimmten Verwaltungsbeamten (b 6ff.). Zu den Bauten um die archaische Agora in Athen s. Kolb 77.

In Ar.' Stadtplan ist die *Agora* nicht politisches *und* religiöses Zentrum -

dieses befindet sich auf der Akropolis, s.o.; dies war für die griech. polis kennzeichend: Hölscher 1998, 43-45. Plat. Leg. VI 778 c hatte die Anlage von Tempeln in der Nähe des Marktes (vgl. für die zwölf Bezirke der Stadt VIII 848 d), in der Nachbarschaft von Amtsgebäuden empfohlen; auch die Behausungen der Wächter sollen in der Nähe der Heiligtümer errichtet werden (848 d 7-e 2), vgl. Morrow 1960, 411.

32, 13 (a 32) „Thessalien." Kritias verfasste eine Verfassung der Thessaler: 88 B 31 Vors.; für Ar. ist ebenso eine Verfassung der Thessaler bezeugt: 495-500R[3] (s. Hose 157-162), aber es gibt keinen Anhaltspunkt, dass er diese hier voraussetzt, s. Weil 1960, 279.- „üblich ist", *νομίζουσιν* Lambinus; Susemihl 1879; *ὀνομάζουσιν* codd. Newman, Immisch.

„freier Markt." Vgl. in Persien Xen. Kyr. I 2, 3f.: dort befinden sich der Königspalast und die anderen Amtsgebäude; bei Xen. folgt dort die Einteilung von Altersklassen (s.u. zu 17, 1336 b 40), die jeweils dort ihren eigenen Bezirk hatten - vgl. hier 1331 a 37, s.o. zu a 28.

32, 15 (a 34) „kein Handwerker oder Ackerbauer." In griechischen Kolonien im Westen fehlten der Agora wirtschaftliche Elemente wie Läden von Handwerkern oder andere Geschäfte: Kolb 107f., vgl. 110 für Olbia. Die ursprünglich bezeugte ökonomische Funktion verlor die Agora häufig sehr früh; im Piräus war schon bei der Planung die politische Agora vom Handelsmarkt am Hafen getrennt, ibid. 132.- Handwerker und Bauern sind nach 9, 1328 b 39 nicht Bürger, sondern dienen nur als die *notwendigen* Voraussetzungen. Ihr Markt bietet *notwendige* Dinge an: u. 1331 b 13, was der Beschreibung ihrer Funktion entspricht: 8, 1328 a 24 (s. zu a 23). Das Gebiet des freien Marktes schließt auch Gymnasien ein, zu denen hiernach Handwerker oder Bauern keinen Zugang hatten, vgl. in Kreta: II 5, 1264 a 21f.; in Athen: Aischin. 1, 138: nach dem Gesetz durfte kein Sklave in den Palaistren üben.

„außer wenn er von Beamten vorgeladen ist." Das setzt voraus, dass Beamte um diesen Markt tätig waren, dort hatten sie demnach auch ihre Amtsgebäude, wie das auch aus a 38-41 hervorgeht, anders Newman zu a 30. ‚von Beamten vorgeladen', zum Ausdruck vgl. Plat. Leg. VI 762 c 3.

32, 18 (a 36) „auch die Gymnasien der Älteren." Ein Gymnasium, durch lange Säulenhallen architektonisch bestimmt, besaß eine Arena für Ring- und Boxkämpfe, eine Laufbahn von der Länge eines Stadions und verschiedene Räume zur Vorbereitung sportlicher Wettkämpfe, s. W. Zschietzschmann, Wettkampf- und Übungsstätten in der Antike. Stadion-Palästra-Gymnasion, 2 Bde, Schorndorf 1960/1961; J. Delorme, Gymnasion. Etude sur les Monuments consacrés a l'Éducation en Gréce, Paris 1960 (S. 51-58 zu Akademie und Lykeion in Athen); Müller-Wiener 1988, 166-170.

In klassischer Zeit hatte nur eine Minderzahl von poleis - größere poleis oder solche, in denen Wettbewerbe abgehalten wurden, Gymnasien: Morgan-Coulton, CPCActs 4, 1997, 115f. Im archaischen Athen lagen sie außerhalb der Stadt: Hölscher in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 363 (so Ain. Takt. 23, 6). Bei Ar. befanden sich die Gymnasien nicht außerhalb, sondern in der Mit-

te der Stadt, wie das erst im 4. Jahrh. üblich wird: Kolb 132f.; für Megalopolis s. Paus. VIII 31, 8 (Newman) - für Plat. s. Leg. VII 804 c 2f.- Weil 1960, 192 weist zurecht darauf hin, dass Ar. hiermit nicht der athenischen Anlage von Gymnasien unter Lykurg folgte, die außerhalb der Stadt lagen.

Wo sollen sich die Gymnasien der Jüngeren befinden? Ar. scheint als selbstverständlich vorauszusetzen, dass auch die Jüngeren in diesem Quartier ihre eigenen Gymnasien hatten, da sie ja unter der Aufsicht der dort tätigen Beamten stehen sollen (a 38). In Plat. Leg. VI 761 c 4-d 3 sollen in der Nähe von Heiligtümern Gymnasien für die Jüngeren, aber für die Älteren warme Bäder eingerichtet werden.

„auch die Gymnasien". Was sonst? Gebäude, für die weniger wichtigen Ämter oder Behörden (s.o. a 25)? In Athen wurden in der Mitte des 5. Jahrh.s an der Agora Gebäude für den Rat und die Rechtsverwaltung errichtet: Hölscher in: A. Molho et al. (Hrsg.) 1991, 370f.

32, 18 (a 37) „könnte man anlegen" (*ἔχοι τάξιν*). *τάξις* ‚Standort' Passow s.v. 1 c, vgl. u. b 6. *ἔχειν* mit Verbalsubst. ist äquivalent Passiv, vgl. Plat. Symp. 177 b 6 *ἔπαινον ἔχοντες* aufgenommen durch *ἐγκεκωμιασμένα*, vgl. LSJ I A 8 *„αἰτίαν ἔ. to be accused."*

„auch diese Einrichtung sollte nach Altersgruppen geregelt sein". So wie der Zugang zum Waffendienst bzw. Entscheidungsbefugnissen: 9, 1329 a 8ff., vgl. mutatis mutandis die Trennung von Syssitien für die ‚Gesamtzahl der Bürger' (1331 a 19-23) von den wichtigsten für die Inhaber politischer Ämter (a 24-26), vgl. auch Vorrechte bei den Syssitien: 17, 1336 b 9ff.

32, 20 (a 39) „bestimmte Beamte." Vielleicht die Paidonomoi, s.u. 17, 1336 a 31, oder der Gymnasiarch, vgl. VI 8, 1323 a 1.

32, 21 (a 40) „Unter den Augen der Amtsinhaber zu stehen." S.o. zu 4, 1326 b 16, hier vielleicht nach Xen. Ages. 5, 7: in der Fremde hielt sich Agesilaos immer in der Öffentlichkeit auf, *μάρτυρας τοὺς πάντων ὀφθαλμοὺς τῆς σωφροσύνης ποιούμενος*, vgl. 9, 1. Vgl. Ar. Rhet. II 6, 1384 a 34-b 1 - Verweis auf das Sprichwort *αἰδὼς ἐν ὀφθαλμοῖς* (s. Cope; Rapp z.St.): Leutsch-Schneidewin I 381 (10); Schol. zu Aisch. In Tim. 10. Zur Sache vgl. die Aufsicht über jede Altersstufe in Persien: Xen. Kyr. I 2, 5; nach 2, 8 lernen die Jüngeren Mäßigung, da sie sehen, wie die Älteren diese praktizieren. Allgemein: Kyros hegte Misstrauen gegen die, die sich nicht bei Hofe zeigten, denn diejenigen, die sich dort aufhielten, würden nichts Schlimmes oder Schändliches tun, *διὰ τὸ παρ' ἄρχοντι εἶναι*, und weil sie wüssten, dass ihr Handeln von den Besten beobachtet würde: VIII 1, 16, vgl. VII 5, 85f.; Hell. VII 3, 6; Plat. Leg. VIII 836 a 3-6: das Auge der Beamten (*ἡ τῶν ἀρχόντων ὄψις*) muss die Jugendlichen überwachen; Aischin. In Tim. 10: bei den Regelungen für Schulen und Ringhallen betrachtete der athenische Gesetzgeber Mangel an Aufsicht (*ἐρημία*) und Dunkel mit größtem Misstrauen, vgl. Eur. fr. 524 TrGF. Die Palaistra war der Hauptschauplatz für Anäherungen zur Knabenliebe: C. Reinsberg, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989, 179. Moralisch zweifelhafte Männer lun-

gerten um Gymnasien herum: Aisch. 1, 135, vgl. Plat. L e g. I 636 a–c über die sexuellen Versuchungen in Gymnasien; sie boten Gelegenheit für Liebesverhältnisse: S y m p. 182 c 1ff.; Alkibiades wollte dies ausnutzen: 217 b 7ff., vgl. noch Plut. M o r. 752 C. Bezogen auf die Gesellschaft: Lykurg soll in Sparta die Syssitien eingerichtet haben, da er die Privatheit des eigenen Hauses für das meiste Fehlverhalten verantwortlich machte: Xen. L a c. 5, 2. Theophrast (Append. 7, FHSG II 606, Z. 38ff.) sieht so einen Vorteil darin, dass einer der beiden Beamten der Gymnasiarchia ein Älterer war, der für die gute Ordnung sorgt.

„wahres Schamgefühl" (αἰδώς). Schamgefühl ist angesichts der sexuellen Versuchungen in Gymnasien (s.o.) angebracht. Bei Ar. E N IV 15, 1128 b 10–35 ist αἰδώς eine emotionale Reaktion, die besonders Jüngeren zukommt, die aus Schamgefühl Versuchungen nicht nachgeben, vgl. X 10, 1179 b 11f. Vgl. die eine, höchste Form von Furcht, die αἰδώς ist: Plat. L e g. I 647 a 4–10; II 671 d 1–3 (variiert Ar.' ἐμποιεῖ ... φόβον Plat.s φόβον εἰσπέμπειν?), s.u. zu VII 16, 1335 a 2. E.C. von Erffa, Aidōs und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit, Philologus Suppl. 30, 2, 1937, 185 für den Zusammenhang von αἰδώς und Selbstbeherrschung: αἰδώς σωφροσύνης πλεῖστον μετέχει (Thuk. I 84, 3, vgl. Soph. A i. 1073f.). D.L. Cairns, Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature, Oxford 1993, S. 393–431 zu Ar.; 422 Anm. 240 zur vorliegenden Stelle im Zusammenhang der traditionellen Assoziation von aidōs mit dem Urteil anderer, hier der Amtsträger.

Da Ar. von der Haltung spricht, die die Gegenwart von Beamten nicht nur in der Jugend, sondern auch den Älteren einflößt (vgl. Plat. L e g. V 729 b,c), aber nicht von der Haltung gegenüber diesen Beamten, ziehe ich vor (wie z.B. auch Stahr; Susemihl), αἰδώς hier nicht mit ‚Respekt' zu übersetzen (so Lord, Kraut, vgl. ‚deference' Saunders), so u. 16, 1335 a 2. Xen. L a c. 5, 5 hebt dagegen auf den Respekt der Jüngeren gegenüber den Älteren ab; vgl. Respekt der Jugendlichen für Beamte: ebd. 2, 10; die jungen Männer sollen Respekt lernen: ebd. 3, 4.– In Thespiai wachten die Gymnasiarchen streng über das Verhalten der jungen Männer: Plut. M o r. 755 A.

„Furcht, wie sie Freie empfinden sollen." Offensichtlich einer sklavischen Form von Furcht gegenübergestellt – das wäre eine Furcht, die von dem ethischen Schamgefühl *verschieden* wird (vgl. E N III 11, 1116 a 31; X 10, 1179 b 11–13). Wollte Ar. mit dem Zusatz ‚wie sie Freie empfinden sollen' stillschweigend Plat. L e g. III 698 b 5f. korrigieren, wo Plat. Scham *depotische Herrin* (δεσπότις) genannt hatte, die die Bürger zu *Sklaven* der Gesetze machte, vgl. 699 c 1–6; VI 762 e – zu dieser Korrektur an Plat. s. hier Bd. 1, zu I 1, 1252 a 7, S. 181f.

32, 23 (b 1) „Der Handelsmarkt muss von dem freien unterschieden und räumlich getrennt sein." In Herakleia (s.o. 6, 1327 b 14) befand sich der Handelsmarkt außerhalb der Stadt: Xen. H e l l. VI 2, 8.

32, 25 (b 2) „einen Platz ..., zu dem alle vom Meer her eingeführten Güter und die Produkte des eigenen Landes leicht transportiert werden können." Dies ist präziser als die Angabe zur Lage der Stadt 5, 1327 a 3-5; 11, 1330 a 34-36. Auf dem Handelsmarkt sollten wohl auswärtige (6, 1327 a 39 vgl. das Vorbild dazu Plat. Leg. XII 952 d 7ff.) und ortsansässige Händler (9, 1328 b 39) ihre Waren vertreiben. Ar. wirft nicht die Frage von Plat. Rep. II 371 c auf, ob der Bauer selber seine Produkte auf dem Markt feilhält.

32, 28 (b 4) „Die Bürger des Staates untergliedern sich in Priester ‹und› Inhaber politischer Ämter ‹...›, es ist somit angebracht ..." Dieser Satz enthält mehrere Anstöße. „Bürger des Staates" (*πλῆθος πόλεως*) könnte für *πολιτικὸν πλῆθος* stehen, welches die eigentlichen Teile de polis bezeichnet: 6, 1327 b 18, da Ar. hier polis im engeren Sinne von Bürgerschaft gebraucht wird (s.o. zu 9, 1329 a 23). Im besten Staat gehören dazu aber auch die Krieger, vgl. 9, 1329 a 30ff. (*ἐπεὶ δὲ διῄρηται τὸ πολιτικὸν εἰς δύο μέρη, τοῦτ' ἐστὶ τό τε ὁπλιτικὸν καὶ τὸ βουλευτικόν*), eine Bemerkung, die dem vorliegenden Satz sehr nahekommt, zumal dort neben ihnen dann auch die Priester eingeführt sind. Um diesen Sinn hier zu erhalten, möchte Welldon 197 Anm. 1 *εἰς ἱερεῖς καὶ ἄρχοντας ‹καὶ ὁπλίτας›* lesen; Susemihl 1879, I 437, ‚Krieger' in den Text einfügen, vgl. Lord 1984. Aber wegen des Alters, in dem die Priester dieses Amt übernehmen, sind es in 9, 1329 a 30ff., trotz der Nennung der Krieger, nur die Inhaber politischer Ämter, aus denen die Priester dann bestellt werden. Und wenn „*auch* die gemeinsamen Mahlzeiten der Priester in der Nähe der sakralen Gebäude abgehalten werden sollen" (1331 b 5f.), dann stellt Ar. die Priester den Inhabern politischer Ämter, deren Syssitien bei den Tempeln abgehalten wurden (a 24-26), zur Seite, nicht den Kriegern, die offensichtlich die gemeinsamen Mahlzeiten in den Wachttürmen einnahmen (a 19-24).

Newman geht in die umgekehrte Richtung. Da nicht die gesamte Klasse derer, die politische Entscheidungen treffen (8, 1328 b 13-15; 9, 1329 a 3f.), auch politische Ämter innehaben (s.o. 4, 1326 b 15-18), konjizierte er *προεστὸς* anstelle *πλῆθος* der codd. (danach Immisch). *προεστῶτες* begegnet VI 4, 1319 b 7 für die Führer der Demokratie, aber die Priester hatten nicht eine solche politische Funktion, sie sind nicht ‚Inhaber eines politischen Amtes', vgl. IV 15, 1299 a 17-19, s. Bd. 3, zu a 16; der gleiche Einwand gilt gegen die Erwägung von Susemihl-Hicks, ob *πόλεως* Korruption von *πολιτεύματος* (vgl. u. 14, 1332 b 31, dazu s. Bd. 2, zu III 6, 1278 b 10) ist. Ich ziehe vor, *πλῆθος* im engeren Sinne zu verstehen, vgl. auch III 18, 1288 a 35, wo *πλῆθος* die Bürgerschaft der Aristokratie bezeichnen kann (s. Bd. 2, Anm), wobei Ar. hier nur einen ihrer Teile (s. auch o. zu 10, 1329 a 41), d.h. den, aus dem die Priester hervorgehen, angibt.

32, 29 (b 5) „auch die gemeinsamen Mahlzeiten der Priester." Wie zuvor a 24ff. die der Inhaber der wichtigsten politischer Ämter.

περὶ τὴν. Susemihl 1879, I 438 Anm. 2 versteht *ἀγοράν* als ausgefallen oder zu ergänzen, dagegen *τάξιν* Schneider, Newman, aber dies folgt b 6, s.o. a 37; *χώραν* erwägt Spengel, dies ist aber wegen b 14 unwahrscheinlich.

32, 31 (b 7) „Geschäftsverträge." Vgl. VI 8, 1321 b 34; 1322 b 34. Zu ökonomischen Ämtern, s. Bd. 3, zu IV 15, 1299 a 23, vgl. 1300 b 10–12 (gegenübergestellt der Strategie); VI 2, 1321 b 34–37. Theophr. 650 Z. 18–21 FHSG: wo es ein öffentliches Verzeichnis von Kaufverträgen gibt, kann man herausfinden, ob das Kaufobjekt frei von Belastungen ist.

„Schriftsätze von Privatklagen" (*γραφὰς τῶν δικῶν*). VI 8, 1321 b 36.

32, 33 (b 9) „Marktaufsicht" (*ἀγορανόμος*). Vgl. II 5, 1264 a 31; IV 15, 1299 b 16; VI 8, 1322 a 14, s. Bd. 3, zu 1321 b 13; schon Aristoph. V e s p. 1407; Plat. L e g. VI 760 b 1; fünf Beamte wurden aus der ersten und zweiten Steuerklasse – nach dem gleichen Verfahren wie für das städtische Aufsichtsamt (s.u. 1331 b 10, s. Anm.) bestimmt: Plat. L e g. 763 e 4ff.; VIII 849 a 3ff.; ihre Aufgaben: Überwachung des Markts einschließlich seiner Tempel und Brunnen; der Einhaltung von Marktordnungen, Erlass von Vorschriften u.s.w., s. Morrow 1960, 183–186. Ihr Amtsgebäude, *ἀγορανόμιον*: XI 917 e 5. Dieses Amt in Kerasunt: Xen. A n. V 7, 23; in Assos: Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien, Bd. 4: R. Merkelbach, Die Inschriften von Assos, Bonn 1976, 3. In Athen gab es je fünf in der Stadt und im Piräus, A t h. P o l. 51, 1, sie waren „on duty every day all year round", Hansen 1991, 313. Auf Antrag des Demades wurden ihre Kompetenzen in Athen erweitert: Gehrke, Zetemata 64, 1977, 94 mit Anm. 40.

32, 34 (b 10) „städtisches Aufsichtsamt" (*ἀστυνομία*). S. VI 8, 1321 b 23. Neben Marktaufsicht genannt Plat. L e g. VI 759 a 7f. Diese Beamten wurden von den aus der höchsten Steuerklasse nominierten sechs Kandidaten durch Wahl ausgewählt und von ihnen dann drei durch Los bestimmt: 763 d 6ff. Ihre Aufgaben: Überwachung von Bauvorschriften, Einhaltung der Grenzen, Sicherheit von Straßen, Brunnen, Erlass von Vorschriften, generell polizeiliche aber auch richterliche Funktionen, Überwachung von Fremden u.s.w., s. Morrow 1969, 183–186. Ihr Amtsgebäude, *ἀστυνόμιον*: XI 918 a 4. In Athen gab es je fünf in der Stadt und im Piräus, A t h. P o l. 50, 2.

32, 38 (b 12) „der Muße dienen" (*ἐνσχολάζειν*). Gemeint ist der Markt, auf dem die Beamten tätig sind: s.o. zu a 30. Zu Muße, vgl. o. 5, 1326 b 31; Anm. zu 9, 1328 b 41; ‚der Muße dienen' s. hier Bd. 2, zu II 9, 1269 a 35.

32, 38 (b 13) „Tätigkeiten (zur Befriedigung) notwendiger Bedürfnisse." Entsprechend sind die sie kontrollierenden Ämter ‚notwendig': VI 8, 1321 b 6ff. In diesem Zusammenhang ist *πρᾶξις* nicht in dem strengen, von *ποίησις* unterschiedenen Sinn (vgl. I 4, Bd. 1, S. 240 c) gebraucht.– Der Markt, der der Befriedigung *notwendiger* Bedürfnisse dient (Belege für Markt als Handelszentrum: Hansen CPCActs 4, 1997, 83 Anm. 304) ist dem freien (a 32) gegenübergestellt, vgl. für diesen Gegensatz I 11, 1258 b 11.

„Nach der gerade beschriebenen Regelung muss man auch die entsprechenden Angelegenheiten auf dem Lande regeln." Land gegenübergestellt der Stadt, s.o. zu 5, 1327 a 4. Auf dem Lande wohnten neben Nichtbürgern (14, 1332 b 29f.) auch Bürger, die die Tempel besuchten. Auf dem Territorium der griech. Kolonie Metapont in Süditalien umschloss ein Kreis von Bauern-

höfen im Abstand von ca 4 bis 10 km das Siedlungsgebiet: Kolb 73f. mit weiteren Beispielen, vgl. 108. Man hatte Theseus die Überführung der Institutionen lokaler Selbstverwaltung nach Athen und damit die Zentralisierung politischer Befugnisse zugeschrieben: Thuk. II 15; Peisistratos machte dies in gewisser Weise rückgängig, indem er Demenrichter einführte (Ar. Ath. Pol. 16, 5); Kleisthenes gab den Demen weitgehende lokale Selbstverwaltung und unter Perikles wurden in 453/452 Demenrichter wieder eingesetzt (Ath. Pol. 26, 3). Da von Ar. die Landpolizei (*ἀγρονόμοι*) offensichtlich als ländliches Gegenstück zum städtischen Aufsichtsamt (*ἀστυνομία*) eingerichtet wurde (wie Plat. Leg. VI 763 c 4ff.), gibt es in seinem besten Staat eine dezentralisierte Organisation - nicht wie in attischen Demen auch für politische, sondern nur für Aufgaben von wirtschaftlicher, hier hauptsächlich agrarischer Bedeutung (ihr Gegenstück in der Stadt waren um den Handelsmarkt angesiedelt), vielleicht entsprechend platon. Vorbild: ebd. 762 b 6ff., dem Ar. auch in vielem anderem (vgl. VIII 848 d) folgt.

33, 2 (b 15) „Forstaufsichtsbeamte" (*ὑλωροί*). VI 8, 1321 b 30, s. Anm. zu b 28.- „Landpolizei" (*ἀγρονόμοι*) VI 8, 1321 b 30, s. Bd. 3, Anm. zu b 28; Plat. Leg. VI 760 b 6-763 c 2, sechzig Beamte, sie sind so ausführlich beschrieben, weil diese Institution eine Neuigkeit darstellte: Morrow 1960, 186, dgl. 186-190 zu ihren Aufgaben: Anlage und Instandhaltung von Grenzbefestigungen (760 e 5ff.), von Wegen, Bewässerungskanälen; Jurisdiktion über Streitigkeiten von Nachbarn (VIII 843 d 2ff.); sie vereinigen auf dem Lande die Aufgaben, die denen der Marktaufsicht und des städtischen Aufsichtsamtes entsprechen (844 c 5f.; Morrow 1960, 188) - die drei Ämter werden VI 760 b 1-6 zusammen genannt, wie hier bei Ar. Dass sich Ar. dagegen mit dieser Landpolizei auf Lykurgs System militärischen Trainings beziehe (Ross in: Düring-Owen [Hrsg.] 1960, 10), ist spekulativ, s. Düring RE Suppl. XI 1968, 291: Vorlage ist eher Plat. Leg. VI.

32, 3 (b 16) „Wachthäuser" (*φυλακτήρια*). S.o. a 20 als Teil der Stadtbefestigung, hier dagegen die auf dem Lande, vgl. Ath. Pol. 42, 4. Vgl. H. Lohmann, Die Chora Athens im 4. Jahrhundert v.Chr.: Festungswesen, Bergbau und Siedlungen, in W. Eder (Hrsg.) 1995, 515-535 (mit weiterer Lit.).- Syssitien auf dem Lande, vgl. Plat. Leg. VI 762 c 1, vgl. N. Jones, The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy, New York - Oxford 1999, 285: die Wirkung - oder Absicht - war, dass man nicht die Stadt aufsuchen musste, um an den Syssitien teilzunehmen.

33, 4 (b 17) „Heiligtümer ... einige für die Götter, andere die Heroen." Die polis lokalisiert die Religion, indem sie Göttertempel und Schreine für Heroen einrichtet: W. Burkert, Historia ES 95, 1995, 203 (Anm. 13 Verweis auf Porphyr. De abst. IV 22: zuerst bezeugt für Drakon), vgl. Her. II 44, 5 (Eaton). Gebete zu Göttern und Heroen, die ihren Sitz in der Stadt (*πόλις*) und dem Land (*χώρα*) haben, anlässlich der Erweiterung der Stadtmauer in Kolophon ca. 310 v. Chr.: Migeotte 1992, Nr. 69, Z. 16-20 (S. 214-223). Auch dies zeigt, dass Ar. an der traditionellen Religion festhielt, vgl. o. zu a

24. In Plat. L e g. VIII 848 d 1 hat jedes Dorf Heiligtümer und einen Markt, vgl. VI 761 c 4; s. A. Schachter, Policy, Cult and the Placing of Greek Sanctuaries, in: O. Reverdin-B. Grange (Hrsg.), Le Sanctuaire Grecque, Entretiens sur l'Antiquité Classique 37, 1992, 1-57.- Newman bemerkt, dass Ar. nicht wie Plat. L e g. (hinzuzufügen ist R e p. IV 427 b 6f.) Heiligtümer auch für Dämonen einrichtete. Vgl. zur Überlegenheit von Göttern und Heroen Ar. VII 14, 1332 b 16-20.

33, 6 (b 18) „Es bringt aber nichts, hierbei zu verweilen und darüber detaillierte Ausführungen zu machen." Detaillierte Ausführungen zu machen ist pedantisch: E N IV 4, 1122 b 8. In R e p. IV 425 c 7ff. erklärt Sokrates, er wolle auf gründlichere Bestimmungen verzichten, weil der Gegenstand (Geschäftsverträge u.ä.) trivial ist und wohlerzogene Leute das selber herausfinden könnten; Ar. verzichtet darauf, weil die Ausführung je besondere Schwierigkeiten, die auf Glückszufällen beruhen, aufwirft, vgl. 7, 1328 a 19-21, s. zu a 19; auch VIII 7, 1341 b 29-32; I 11, 1258 b 34.

33, 7 (b 20) „ausdenken - ausführen." Im Griechischen Homöoteleuton *νοῆσαι* - *ποιῆσαι* wie folgendes *εὐχῆς* - *τύχης* (s.u. zu 14, 1333 b 15). Es scheint, dass diese doppelte Verwendung des einen stilistischen Kunstmittels diesen Abschnitt wirkungsvoll abschließen sollte, denn in Kap. 13 folgt die Behandlung eines neuen Themas, s. zu 1331 b 24. In R h e t. III 7, 1408 b 11ff. behandelt Ar. stilistische Eigenheiten, die man einem Redner, der affektvoll spricht, nachsieht und zitiert *φήμη δὲ καὶ γνώμη*, was Isokr. am Schluss des Panegyrikos (wie Ar. am Ende des Abschnitts) gesagt habe - Isokr. schrieb *φήμην δὲ καὶ μνήμην* (4, 186).- „sich all dieses auszudenken, ist leicht." Dies wohl nach Plat. L e g. V 745 b 5 *ἃ νοῆσαί τε καὶ εἰπεῖν οὐδὲν χαλεπόν* formuliert, dort ebenfalls im Zusammenhang der Stadtanlage, s.o. zu a 30. Ar. hat diesen Gedanken um die Gegenüberstellung mit ‚ausführen' erweitert (Newman verweist auf M e t. Z 7, 1032 b 15 und Plat. P h i l. 16 c 1), denn dies war für Ar. der Test für die Richtigkeit der Theorie: P o l. II 5, 1264 a 5-8. Da ‚sich ausdenken' durch ‚wünschen' aufgenommen wird, kann man Dem. 3, 18 *εὔξασθαι μὲν γὰρ ... ῥᾴδιον* vergleichen.

33, 9 (b 21) „wünschen - Glück" (*εὐχῆς* - *τύχης*). Homöoteleuton, s.o. zu b 20. Vgl. für den Zusammenhang dieser beiden Ausdrücke: 13, 1332 a 29f. (s. Anm.), wohl auch 11, 1330 a 37, s. zu a 36. Vgl. schon Plat. L e g. IV 709 d 1-3: wer eine Kunstfertigkeit besitzt, könnte *wünschen*, dass durch eine *Fügung* alles vorhanden ist, sodass er nur seine Kunstfertigkeit anwenden muss - aber er nennt als ersten Wunsch, einen fähigen Tyrannen als Regenten seines zu gründenden Staates zu bekommen. Bei dieser Gegenüberstellung von Wünschen und Glücksfügung ist bei Ar. Glück wohl nicht die Abhängigkeit von äußeren Mitteln (1, 1323 b 27f.), sondern meint die unvorhersehbaren Zufälle, die alle großen Unternehmungen begleiten, vgl. Thuk. V 102; Plat. L e g. IV 709 b. Nicht von der Glücksfügung hängt dagegen die Ausbildung des Charakters ab: Ar. VII 13, 1332 a 31f.

Kapitel 13

Ar. will hier „die Verfassung selber" behandeln, dies erweist sich als die Untersuchung der Qualität der Männer, aus denen der Staat gebildet sein muss, der sich des Glücks und einer guten politischen Ordnung erfreuen soll. Dazu müsse er zuerst bestimmen, was Glück ist. Glück setzt, wie Ar. unter Verweis auf seine ethischen Erörterungen erklärt, die vollkommene Verwirklichung charakterlicher Vorzüglichkeit voraus. Daher müssen die Bürger des besten Staates gut sein d.h. absolut, und nicht nur in einer aufgezwungenen Weise von aretē Gebrauch machen. Für die Praxis stellt sich damit die Frage, wie ein Mann gut wird. Ar. unterscheidet hier drei Faktoren der Ausbildung von aretē: Natur, Gewöhnung und Vernunft.

Die Naturanlagen, die die Bürger des besten Staates besitzen sollen, hatte Ar. schon in VII 7 hergeleitet, erst das vorliegende Kapitel zeigt, in welchem größeren Zusammenhang jene Erörterung gesehen werden muss: die nicht von Natur gegebenen Qualitäten werden durch Erziehung geformt. Jetzt erscheint die Naturanlage weniger wichtig, da sie durch Gewöhnung geändert werden kann (1332 b 1ff.) - nach E N II 1, 1103 b 23-25 kommt alles darauf an, dass man von früh an die richtige Gewöhnung erhält. Dies bestätigt Ar. später in P o l. VII 17, wenn er ausführt, dass die frühesten Eindrücke am stärksten sind und man deswegen von den Kindern alles Minderwertige und Schlechte fernhalten müsse (1336 b 30ff.). Abgesehen von Natur „ist alles andere Aufgabe der Erziehung", wie Ar. hier erklärt (1332 b 10). Er hat damit hier in VII 13 den Ausgangspunkt für die Behandlung der Erziehung erreicht, die - nach Erörterung einiger grundsätzlicher Fragen in Kap. 14 (1332 b 15; 1333 a 1; b 3f.; b 9; 1334 a 9) - dann in Kap. 15, 1334 b 6ff., unter Rückgriff auf VII 13, beginnt und den Inhalt des gesamten Buchs VIII bildet.

In den Erörterungen dieses Kapitels kommt Ar. auf Themen, die er früher behandelt hatte, zurück: Buch VII begann mit der Feststellung, dass der beste Staat das beste Leben, d.h. Glück, ermöglicht (1323 a 14ff.), was das Glück sei, müsse daher geklärt werden: in einer ersten Antwort stellte er dort fest, dass Glück beim einzelnen wie beim Staat aretē und bestimmte äußere Bedingungen voraussetzt (b 29ff.). In Kap. 8 hatte Ar. diese Position wiederholt (1328 a 36ff.) und in Kap. 9 aus der Fähigkeit oder Unfähigkeit, Glück zu erreichen, d.h. aretē zu verwirklichen (1328 b 33ff.), abgeleitet, wer Bürger sein darf und wer nicht.

Auffälligerweise bezieht sich aber Ar. hier in Kap. 13 bei seinen grundlegenden Bemerkungen über den Staat, der sich des Glücks und einer guten politischen Ordnung erfreuen soll, auf keine jener früheren Erörterungen in diesem Buch, sondern auf die Ethiken (1332 a 7f.): dort habe er bestimmt, dass Glück Verwirklichung charakterlicher Vorzüglichkeit ist - aber das hatte er genauso in Pol. VII 1 (1323 b 40ff.) und bes. 8 (1328 a 38) dargelegt. Man könnte komplizierte Hypothesen über Revisionen des Textes durch Ar. selber

(Susemihl Anm. 872 zieht aus der Tatsache, dass Ar. nicht auf Kap. 1 verweist, den Schluss, dass VII 1 „nach dem definitiven Plane des Ar. nicht in dies Werk eingereiht werden sollte") oder die spätere Edition versuchen, mir scheint eine andere Erklärung vorzuziehen: weil die Bücher P o l. VII/VIII keine Darlegung individueller Ethik sein sollen (s. VII 2, 1324 a 19–22), betrachtet Ar. offensichtlich keine seiner früheren Bemerkungen in diesem Buch als ausreichende Grundlage für das Verständnis von Glück, sondern er verweist jeweils, wenn er in P o l. VII auf dieses Thema in grundsätzlicher Weise zu sprechen kommt, auf andere Erörterungen, die offensichtlich dem Gegenstand besser gerecht werden (s.u. zu 1332 a 7), und er tut dies in der Weise, wie es der Zusammenhang erfordert: im „Proömium" von Kap. 1 ‚genügen' (1323 a 22) vorläufig (vgl. den Hinweis 2, 1325 a 14f.) die exoterischen Erörterungen; wenn es dagegen um die Erziehung der Bürger und die Entscheidung über den besten Lebensstil geht, ist allein der Verweis auf die Ethik und ihre gründliche Behandlung dieser Fragen befriedigend. Es lässt sich ein Prinzip für die spezifische Art, auf andere Erörterungen zu verweisen, formulieren: Ar. verweist auf andere Abschnitte der P o l. nur, wenn er dort eine bestimmte Auffassung *hergeleitet* hatte - so wie er hier (1332 b 8ff.) auf VII 7 verweist. Er verweist dagegen nicht auf andere Abschnitte der P o l., wenn er dort Gedanken aus anderen Schriften *wiedergegeben* hatte – solche Auffassungen werden erneut dargelegt und nicht mit Verweisen auf den früheren Ort ihrer Wiedergabe in P o l. vorausgesetzt. Möglicherweise wollte Ar. auch den Leser, der sich gründlicher über diese Fragen informieren wollte, auf die Quellen verweisen, in denen er mehr finden konnte.

Generell gilt, dass Ar. jeweils nur soviel mitteilt, wie für die Argumentation in einem bestimmten Zusammenhang gefordert ist (s.u. zu 1331 b 40), sodass er gerade bei nicht zum engeren Thema gehörenden Fragen ihre Komplexität nur sukzessiv enthüllt. So erklärt er erst hier in Kap. 13 einige elementare Konzeptionen seiner praktischer Philosophie wie z.B., dass man sowohl den Zweck wie die Mittel richtig bestimmen müsse (1331 b 26ff.). Er erläutert auch den Unterschied zwischen der Anwendung von aretē schlechthin bzw. aus einer Notwendigkeit heraus (1332 a 9ff.).

33, 12 (1331 b 24) „die Verfassung selber" (*περὶ πολιτείας αὐτῆς*). Dieses Thema offensichtlich im Gegensatz etwa zur Stadtanlage nach Kap. 12, vgl. Newman zu 5, 1326 b 35. Im griech. Wort für ‚Verfassung' (*πολιτεία*) war auch der Aspekt des Bürgerrechts bzw. der Bürgerschaft enthalten (s. hier Bd. 2, zu II 1, 1260 b 29, S. 151), was hier die Einengung der vorgenommenen Untersuchung auf „wer und was für Leute den Staat bilden muss" erklärt.

„wer und was für Männer." Vgl. VII 10, 1329 b 40. Zu dieser Bestimmung des *τίς* und *ποῖος*, s. Bd. 2, zu III 1, 1274 b 33, wo Verweis auf V 1, 1301 a 20f. nachzutragen ist – eingeführt jeweils zu Beginn einer Erörterung (s.o. zu VII 12, 1331 b 20f.).– ‚wer', dies war schon in 9, 1328 b 33ff. hergeleitet, hier bezieht sich Ar. auf die 14, 1332 b 12–42 folgende Darlegung.–

‚was für', dies war in 7, 1327 b 19 unter dem Aspekt der Anlagen „von Natur" erörtert, was nach Kap. 13 nur einer der drei Faktoren, die die Qualität bestimmen (1332 a 38ff.), ist, Kap. 13 geht damit über Kap. 7 hinaus.- „was für Männer den Staat bilden" - eigentlich: ‚woraus die polis zusammengesetzt sein muss' (*συνεστάναι*), vgl. I 1, 1252 a 20 (s. Bd. 1, 183, zu a 18), vgl. 3, 1253 b 1, s.o. zu VII 4, 1326 a 21. Danach ist die Übersetzung „of which and what sort of things ..." (Lord, vgl. Jowett: „elements") unrichtig.

„sich des Glücks und einer guten politischen Ordnung erfreuen soll." Für diesen Zusammenhang von Glück und guter politischer Ordnung s.u. 1332 a 5, o. zu 1, 1323 a 17.- „Glück" (*μακάριος*). S.o. zu 1, 1323 b 24.- „erfreuen soll." Futur, vgl. 8, 1328 b 21.

33, 15 (b 26) „zwei Dinge, von denen für alle das Gelingen ... abhängt." „Gelingen" (*τὸ εὖ*). Aufgenommen unten b 39 durch *εὖ ζῆν*; s. Bonitz 291 b 25ff. E. Fraenkel, Aeschylus Agamemnon, Oxford 1950, II zu Z. 121 deutet dies dort als Neutrum des Adjektivs *ἐύς*, aber dies gilt nicht für philosophische Prosa des 4. Jh.s, vgl. Ar. E N II 9, 1109 b 18 *τοῦ εὖ παρεκβαίνων*, vgl. VI 2, 1339 a 28 *τὸ εὖ καὶ κακῶς*; Plat. L e g. II 668 d 1 *Ὁ δὲ τὸ ὀρθῶς μὴ γιγνώσκων ἆρ' ἄν ποτε τό γε εὖ καὶ τὸ κακῶς δυνατὸς εἴη διαγνῶναι;*- „für alle." S.u. b 39f. „alle ... streben", vgl. Saunders, Lord, anders Susemihl: „in allen Verhältnissen", Barker: „always and everywhere."

Die beiden Erfordernisse für ‚Gelingen' sind einmal die richtige Bestimmung des Ziels, dann Handlungen, die zum Ziel führen, vgl. E E II 9, 1227 b 19-22 (dies ist die Vorlage für P o l. VII 13, nicht umgekehrt: Jaeger 1923, 298 mit Anm. 1); E N VI 10, 1142 b 23-26; 13, 1144 a 7-27; 1145 a 2-6; P o l. II 9, 1269 a 30, s. hier Bd. 2, Anm. Das Konzept ist populär, vgl. Xen. O i k. 11, 8: man muss wissen, was man zu tun hat, und dafür Sorge tragen, dass man dies verwirklicht. Hier geht diese Unterscheidung offensichtlich auf Plat. L e g. V 744 a 4f. zurück: der Gesetzgeber muss auseinanderhalten: „was will ich?" und „wird mir dies zuteil oder verfehle ich das Ziel" (*ἀποτυγχάνω τοῦ σκοποῦ*, vgl. hier *σκοπός* 1331 b 27; *τυγχάνω* und Komposita b 31; b 33; b 36), vgl. XII 961 e 8-962 b 8: man muss sowohl das Ziel kennen als auch wissen, wie man es erreichen kann - im Zusammenhang der Einrichtung des nächtlichen Rates (s. Dirlmeier zu M M Anm. 25, 14, S. 263). Vgl. R e p. VII 519 c 2-4; Isokr. 8, 28; e p. 6, 8; 10 (*σκοπός - διαμαρτάνειν*). Anders Cic. D e f i n. I 17, 55: man kann nicht beim Ziel irregehen, nur darin, wodurch man es erreicht.

Die Metapher „Ziel" (*σκοπός*) stammt vom Bogenschießen, vgl. Pind. O l. 2, 89; Plat. L e g. IV 717 a 3-5; Ar. E N I 1, 1094 a 23f.

Das Ziel, d.h. dasjenige, um dessentwillen man die anderen Dinge tut (E N I 5, 1097 a 18ff.), ist Gegenstand des Wollens (*βούλησις*): III 4, 1111 b 26; 6, 1113 a 14f.; b 3; E E II 10, 1227 a 28, vgl. hier 1331 b 39 ‚streben', s.u. zu 15, 1334 b 22. Aretē garantiert, dass man das Ziel richtig setzt (s.o. zu 2, 1324 a 34; E N VI 13, 1144 a 7f., vgl. III 7, 1114 b 23; M M I 18, 1190 a 27-29) - dagegen wird phronesis die Rolle zugeschrieben, die Mittel

zum Ziel richtig zu wählen (s.u. zu b 29). Für die Erziehung ist die Kenntnis des richtigen Ziels wichtig: P o l. VII 14, 1333 a 6-16; VIII 5, 1339 a 15ff.; 7, 1341 b 14; für die Ausrichtung des persönlichen und staatlichen Lebens: VII 14, 1333 a 15f.; a 35-b 7; b 38-1334 a 6; E N VI 13, 1144 a 27. Eine unrichtige Bestimmung des Zieles bei Ökonomik: P o l. I 9, 1257 b 40ff., s. hier Bd. 1, zu b 41, S. 344; Ar. sah ein unrichtiges Zieles in Plat.s Staatsauffassung: II 2, 1261 a a 12ff.; 5, 1263 b 30.- Zur Satzkonstruktion s. Bonitz 1969, 190-191.

33, 17 (b 29) „die zum Ziel führenden Handlungen." Vgl. b 32 ‚(Mittel), um das Ziel zu erreichen, vgl. b 38 *εἰς τὸ τέλος πράξεις*; 1332 a 15ff. Vgl. dazu E E II 11, 1227 b 35 *τὰ πρὸς τὸ τέλος*, vgl. b 39ff.; R h e t. I 9, 1366 b 21 *ἀγαθὰ καὶ κακὰ εἰς εὐδαιμονίαν*. Mit Greenwood 1909, 46-48 muss man hier zwischen ‚external' bzw. ‚productive means' einerseits und ‚component means' andererseits unterschieden (s.o. zu VII 2, 1325 a 5). Die zum Ziel führenden Voraussetzungen sind z.T. die äußere Ausstattung, s. hier 1331 b 41 - in diesem Falle ist es nicht damit getan, dass man die richtigen äußeren Mittel *wählt*, man muss vielmehr über sie zunächst *verfügen*, s.u. 1332 a 28-31. Zum Ziel führende Handlungen sind niedrigeren Ranges als die, die den Zweck in sich tragen: E N I 1, 1094 a 3-22; T o p. III 1, 116 b 22. Im Zusammenhang von Glück ist die aus der Sphäre technischen Produzierens stammende Vorstellung des Mittels problematisch, s. Wolf 2002, 129.

Die zum Ziel führenden Handlungen sind Gegenstand der prohairesis: E E II 11, 1227 b 39, bzw. der Überlegung (*βουλεύεσθαι*): E N III 5, 1112 b 11ff.; 4, 1111 b 27f. Phronesis garantiert, dass man die Mittel zum Ziel richtig wählt: VI 13, 1144 a 7-9; 1145 a 5, vgl. Wohlberatenheit: 10, 1142 b 32, während Ar. aretē die Rolle zuschreibt, dass man das Ziel richtig setzt (s.o. zu b 26). Diese Gegenüberstellung ignoriert aber das kompliziertere Zusammenwirken, s. Cooper 62-64, so ist auch der logos mit der Identifizierung des Ziels in Verbindung gebracht (s.u. zu 1332 a 39 „Vernunft"). Phronēsis ist richtiges Erfassen des Ziels: E N VI 10, 1142 b 31-33; sie schließt aber auch die Kenntnis des Allgemeinen ein (8, 1141 b 14), d.h. das Verständnis von Glück (Greenwood 1909, 44; Berti in: Aubenque-Tordesillas [Hrsg.] 1995, 446ff.); dies unterscheidet sie von einer gewissen Schläue, ‚cleverness' (*δεινότης*): 13, 1144 a 23-26.

Wenn nach E E II 11, 1227 b 34 für jegliche Richtigkeit entweder Vernunft oder aretē verantwortlich ist (*εἰ οὖν πάσης ὀρθότητος ἢ ὁ λόγος ἢ ἡ ἀρετὴ αἰτία*), dann gibt Ar. dort die seelischen Qualitäten an, die entweder Mittel oder Ziel richtig bestimmen (vgl. D e a n im. III 10, 433 a 13ff.: *νοῦς* ist auf die Mittel, *ὄρεξις* auf das Ziel gerichtet), der Missklang zwischen beiden nach E E II 7, 1224 a 24f. ist der gleiche wie hier 1331 b 30.

In P o l. II 9, 1269 a 31-34 will Ar. Sparta einmal im Hinblick auf den besten Staat (vgl. u. VII 14, 1333 b 7ff.), dann zum spezifischen Ziel der Verfassung untersuchen - im zweiten Falle ist das nicht mehr das beste Ziel, aber die Regelungen der Verfassung können helfen, es zu erreichen bzw.

selbst dies unmöglich machen. In VII 1, 1323 b 18–21 geht es um ein verwandtes Problem, nämlich Mittel und Ziel ihren richtigen Platz in der Hierarchie zu sichern, m.a.W. nicht das Ziel falsch zu bestimmen, indem man das Mittel zum Ziel macht. Ein Beispiel für den Fall, dass man sich das falsche Ziel setzte und die dafür notwendigen Mittel - ebenfalls unrichtig - bestimmt, bietet die Erwerbskunst, deren Ziel unbegrenzter Reichtum ist: I 9, 1257 b 40–1258 a 10 - dort a 2; a 8 auch die Kennzeichnung der Mittel als *ποιητικά*, hier 1331 b 36.

33, 23 (b 35) „(Ärzte) beurteilen bisweilen unrichtig, wie der gesunde Körper beschaffen sein soll." Newman vergl. Plat. Leg. XII 962 a 5–7. Für Fehler in der Medizin s. hier Bd. 3, zu VI 6, 1320 b 35. Der zweifache Fehler in der Medizin nach E E II 10, 1226 a 35ff. bezieht sich auf den Fehler bei der Überlegung über Allgemeines bzw. bei der Wahrnehmung (s.o. Pol. VII 7, 1328 a 20); M M I 16, 1190 a 1ff. nennt nur den Fehler bei der Wahl der Mittel (Beispiel Gesundheit). Analogie zur Medizin in Pol.: II 8, 1268 b 35; III 11, 1281 b 40–42; 15, 1286 a 11–14; 17, 1287 a 32–37; IV 1, 1288 b 20, s. hier Bd. 3, Anm., wo VIII 3, 1337 b 41 nachzutragen ist.

33, 26 (b 37) „in sachkundigen Tätigkeiten und Kenntnissen." S. III 12, 1282 b 14; IV 1, 1288 b 10, s. Bd. 2; 3 jeweils die Anm.

33, 28 (b 39) „alle nach dem vollkommenen Leben und dem Glück streben." Rhet. I 5, 1360 b 4–7, vgl. E N I 2, 1095 a 16–20; 6, 1097 b 22: es scheint zugestanden, dass man Glück als das Beste bezeichnet, vgl. Pol. VII 8, 1328 a 37 (negativ: niemand wünscht, was nicht wertvoll ist: E N V 11, 1136 b 7; E E II 7, 1223 b 6); E E I 7, 1217 a 21ff.; Pol. I 1, 1252 a 2f. (s. Bd. 1 Anm.); III 6, 1278 b 22–24; Top. III 1, 116 a 18–20, schon Plat. Euthd. 278 e 3ff. (zitiert o. zu 1, 1323 b 31); Men. 77 c 5ff.; Symp. 205 a.

33, 29 (b 40) „nur einigen ist es möglich." Dies ist differenzierter als Ar. VII 8, 1328 a 37ff., wo lediglich das gleiche Faktum, aber nicht die zweifachen Gründe dafür: Verfehlen des Zieles bzw. der Mittel dazu - entsprechend der zuvor eingeführten Unterscheidung (vgl. 1331 b 33 mit 1332 a 2f.) - angegeben werden. Die hier erwähnten materiellen Verhältnisse (1331 b 41) müssen als Voraussetzungen für die zum Ziel führenden Handlungen verstehen werden. Die ab Kap. 4 (1325 b 37ff.) behandelte ‚Ausstattung' betraf die materiellen Voraussetzungen des Staates, hier ist sie diejenige des Individuums (s.u. zu 1332 a 19), wie auch 1, 1323 b 41. Das Verfehlen des Glücks bei Bauern, die keine Muße haben, nach 9, 1328 b 41ff. erscheint jetzt als Unzulänglichkeit der äußeren Mittel. Zusätzlich kann auch die Unzulänglichkeit der Natur ein negativer Faktor sein, der den Erfolg der Erziehung vereitelt: hier 1332 a 40–42, vgl. IV 11, 1295 a 27f.

τυγχάνειν codd., *τυγχάνει* coni. Ross (OCT). Die Lesung der codd. ist vorzuziehen, der Infinitiv hängt von *ἐξουσία* ab, der Genetiv *τούτων* vom Infinitiv, nicht von *ἐξουσία*, vgl. auch 14, 1333 a 30, s.o. zu 1331 b 26, Hinweis auf Plat. Leg. V 744 a 4f. Es geht um die Möglichkeit, die Voraussetzungen *zu erfüllen* (*τυγχάνειν*), vgl. zuvor 1331 b 31f.; b 33; b 36.

33, 30 (b 41) „Fügung der Verhältnisse - ihre Natur." Zu diesem Gegensatz s. Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 14 „die beste Anlage besitzt und über die entsprechenden Mittel verfügt", und zu 11, 1295 a 28; vgl. o. VII 1, 1323 b 41 *ἀρετῇ κεχορηγημένη* mit Anm.; für den Gegensatz vgl. auch Plat. Rep. VIII 546 d 2 *οὐκ εὐφυεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς*; Xen. Kyn. 5, 29; Hell. VII 1, 2; Plat. Leg. V 747 c 7.- *„Natur"* bezieht sich auf die Anlage, die zu aretē ausgebildet werden kann (vgl. 7, 1327 b 37f., vorausgesetzt hier 1332 a 31ff.), sie wird hier, wie die äußeren Verhältnisse, zu den Voraussetzungen gerechnet, die das Erreichen von Glück möglich machen. Unten 1332 a 39ff. werden noch *Gewöhnung* und *Vernunft* genannt, für die der Gesetzgeber verantwortlich ist. Bei Ar. fehlen hier die pessimistischen Vorstellungen zur Menschennatur wie bei Plat. Leg. VII 808 d 4ff.

Anstelle der einfachen Unterscheidung von „Fügung der Verhältnisse - Natur" (s.o.) stellt Ar. in 1332 a 1f. ein Verhältnis *umgekehrter Proportionalität* her: Menschen von besserer Art sind auf Ausstattung in geringerem Umfang angewiesen und vice versa. Der bessere Bildhauer wird auch aus einem weniger guten Marmorblock eine gute Plastik verfertigen, der bessere Flötenspieler wird auch auf einer weniger guten Flöte passabel spielen, etc. So ist der Weise (dessen aretē höher ist als die des Mannes des Praxis) weniger auf andere angewiesen als der Gerechte und Tapfere, EN X 7, 1177 a 28-34, vgl. für die Mittel 8, 1178 a 24-b 7. Für einen extremen Fall der umgekehrten Proportion von Natur und äußeren Bedingungen s. Pol. VII 1, 1323 b 23-26: Gott braucht *keine* äußeren Voraussetzungen.- „Ausstattung." Vgl. o. zu 1, 1323 b 41; Vorbem. zu VII 4.

1332 a 1 *τούτου*, das Neutrum eines Demonstrativpronomens, bezieht sich auf vorausgehendes Femininum *χορηγίας*, vgl. Newman zu 11, 1330 b 8. Die Änderung von *τούτου* zu *ταύτης* durch Schneider ist unnötig.

33, 35 (1332 a 3) „Voraussetzungen dafür." S.o. zu 1331 b 40.

33, 36 (a 4) „wir haben uns die Aufgabe gesetzt." Vgl. 2, 1324 a 19-23; 1, 1323 a 14ff.; 9, 1328 b 33ff.

„die beste Verfassung zu untersuchen." Sie besitzt die besten politischen Verhältnisse, unter denen der Staat am ehesten glücklich ist (vgl. 9, 1328 b 33ff.), weshalb man klären muss, was das Glück ist. Diese Ableitung auch 1, 1323 a 17ff.

33, 40 (a 7) „darf offensichtlich nicht ungeklärt bleiben, was das Glück ist." Vgl. die Frage, die Ar. Rhet. I 5, 1360 b 7f. aufwirft, nachdem er er von dem Ziel (*σκοπός*, s.o. zu 1331 b 26) gesprochen hatte, das alle anstreben.- Ar. hatte dies schon in Pol. VII 1-3 behandelt und in 8, 1328 a 37f. wiederholt. Die Frage stellt sich, warum Ar. nicht dieses Thema ein einziges Mal und dabei erschöpfend behandelt, anstatt mehrmals eine Erörterung zu geben, die jeweils nur bestimmte Aspekte erläutert. Während Ar. in VII 1 Grundfragen zum Glück in einem „Proömium" angesprochen hatte und in Kap. 8 darauf im Zusammenhang einer anderen Fragestellung zurückgekommen war, gibt er jetzt Differenzierungen und zusätzliche Erklärungen (1332 a 7f.), die sich vorher nicht fanden, s.u. zu a 19; o. 103f.

Glück ist eine Tätigkeit und vollkommene Verwirklichung (*χρῆσις*, eigentl. ,Gebrauch') menschlicher Vorzüglichkeit. Das von dem nomen actionis „Verwirklichung" abhängige „menschlicher Vorzüglichkeit" (nach einem Verb wäre dies Objekt) wird in zwei Alternativen aufgespalten: Vorzüglichkeit (V) *,schlechthin'*, was man um seiner selbst willen richtig ausführt (= V1) bzw. *,bedingt'* bzw. was jeweils gefordert ist, z.B. im Verhalten *gegenüber anderen* die Beseitigung eines Übelstands (wie gerechte Akte von Vergeltung oder Bestrafung) (= V2). V2 wird verworfen, denn nur die ,schlechthin' vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit, d.h. Handlungen, die Güter (wie Ansehen oder Reichtümer) hervorbringen, kann als Glück gelten.

Damit wird die Vorstellung von Gütern in die Glücksbestimmung eingeführt. In der Bestimmung von Glück a 7ff. blieb unausgesprochen, *wer* menschliche Vorzüglichkeit verwirklicht, die Umformulierung von a 19 holt dies nach: Das von dem nomen actionis „Verwirklichung" (*χρῆσις* a 9) abhängige „menschlicher Vorzüglichkeit schlechthin" wird in a 19 personifiziertes Subjekt: „ein guter Mann" (d.h. ein schlechthin guter Mann, s.o. 9, 1328 a 38); seine Tätigkeit - Glück ist eine Tätigkeit - ist wieder ,Gebrauchen' (*χρήσαιτο δ' ἂν ὁ σπουδαῖος ἀνήρ*, vgl. *χρῆσις* a 24, schon a 9); sie richtet sich nicht mehr auf seelische Qualitäten, denn ein guter Mann gebraucht sie ja, sondern auf äußere bzw. körperliche Güter (G), die er gebraucht (vgl. E N I 11, 1100 b 27). Wie zuvor der ,Gebrauch von aretē' in zwei Alternativen aufgespalten war, so jetzt derjenige der Güter, a. negativ (n): als Ertragen von Armut, Krankheit und anderen Unglücksfällen mit Anstand (Gn); b. positiv (p): Nutzung der an sich guten Dinge, die für einen guten Mann wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit gut sind (Gp). Entsprechend der Ausgangsdefinition spricht Ar. wieder (1332 a 24) von der „Nutzung, die schlechthin gut und richtig ist", was aber nur gilt, wenn sie Nutzung der ,an sich', d.h. der ,schlechthin' guten Dinge ist. Glück setzt wohl die vollkommene Verwirklichung (d.h. ,Gebrauch') menschlicher Vorzüglichkeit voraus, aber nicht unbedingt auch den ,Gebrauch' der ,schlechthin' guten Dinge, das gilt nur für seine gesteigerte Form: Glückseligkeit, s.u. zu a 19.

34, 1 (a 7) „Wir behaupten und haben bestimmt" (*φαμὲν δὲ καὶ διωρίσμεθα*). Vgl. Plat. R e p. VI 507 b 3 *φαμέν τε καὶ διορίζομεν*, vgl. G o r g. 507 c 8 *Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καί φημι*, s.o. zu Ar. VII 1, 1323 a 38.

„in den ethischen (Erörterungen)" (a 8). S.o. Bd. 1, 73 mit Anm. 2; Bd. 3, zu IV 11, 1295 a 35. Die vorliegende Bestimmung von Glück geht auf E E II 1, 1219 b 2, nicht E N I 6, 1098 a 16f. (so Susemihl Anm. 873; Ross, OCT app. crit.) zurück: J. Cook Wilson, Notes on some passages in the Politics, JPhilol X 1882, 85f.; Jaeger 1923, 299 mit Anm. 1; Cooper 73 Anm. 99. Generell wird in P o l. VII/VIII E E, nicht E N vorausgesetzt, J. Bendixen, Philologus 11, 1856, 577ff. Außer den Belegen bei Schütrumpf 1980, 45 Anm. 159; 289 Anm. 11, vgl. Dirlmeier, zu E E S. 112-114; Anm. 73, 12 zu VII 2, 1238 b 6; Anm. 82, 28 zu 9, 1241 b 29; P.A. Vander Waerdt, The Political Intention of Aristotle's Moral Philosophy, in: AncPhil 5, 1985, 79.

Zur Sache vgl. M M II 9, 1207 b 27ff.- „(Erörterungen).“ Hier ist ᾿Ηθικοῖς nicht Neutrum, für die Ergänzung ‚Erörterungen‘ vgl. folgendes εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος, dann a 22 κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, vgl. Bd. 1, 73 Anm. 3, anders III 12, 1282 b 20. Verweise in Pol. auf Ethiken: II 1, 1261 a 31; III 9, 1280 a 18; IV 11, 1295 a 36.

„sofern jene Darlegungen auch nur etwas von Nutzen sind“ (εἴ τι τῶν λόγων ἐκείνων ὄφελος). Ist das eine ironische Anspielung auf Kritiker, die einen solchen Nutzen seiner ethischen Erörterungen bestritten hatten? So Stahr-Stahr 412 Anm. 3. M.E. zeigt dies eher die Bescheidenheit des Ar. beim Zitieren seiner eigenen Lehre (die wohl als zugänglich und damit veröffentlicht vorausgesetzt wird). Plut. Mor. 608 F εἴπερ ἄρα τι τῶν λόγων οὓς πολλάκις εἰρήκαμεν ... καὶ ἡμῖν ὄφελος scheint Ar. zu folgen.

34, 3 (a 9) „dass Glück eine Tätigkeit und vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit ist.“ Gleiche Definition von Glück o. 8, 1328 a 37f., s. zu a 38.- ‚Verwirklichung‘ (χρῆσις), eigentl. ‚Gebrauch‘. S. E N I 10, 1100 a 4ff. die Erörterung der Umstände, die Glück beeinträchtigen können.- Hier in Pol. VII 13 verlangt Glück als *vollkomene Verwirklichung* menschlicher Vorzüglichkeit die Verwirklichung von *aretē in ihrer vollkommenen* Form, vgl. E E II 1, 1219 a 35-39; weitergehend E N I 6, 1098 a 16f.: ψυχῆς ἐνέργεια ... κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην (ἀρετήν) - aretē in ihrer *vollkommensten* Form. Aber auch in Pol. VII 13 muss ‚Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit‘ (ἀρετῆς) nicht auf die Vorzüglichkeit des Charakters eingeengt sein; wenn Ar. hier von Gerechtigkeit spricht, so dient diese nur als Erläuterung (οἷον); theoretische Aktivität erfüllt in höchstem Grade die hier gemachte Bedingung, ‚schlechthin in sich selbst im höchsten Maße wertvoll‘ (ἁπλῶς κάλλισται πράξεις, 1332 a 16) zu sein, vgl. 14, 1333 a 25-36; 2, 1325 b 19f. Hier wird (noch) nicht angegeben, welches *Vermögen der Seele* menschliche Vorzüglichkeit am besten verwirklicht, anders u. 14, 1333 a 23ff., s. zu a 16; E N X 7, 1177 a 12f.

Gerechte Akte von Vergeltung und Bestrafung könnten nicht als vollkommene Verwirklichung menschlicher Vorzüglichkeit gelten, die die Bedingung von Glück sind, s.u. zu a 10. Die Ausübung der korrigierenden Form von Gerechtigkeit (διορθωτικόν) nach E N V, die durch *Strafe* Gleichheit wiederherstellt (7, 1132 a 9f.), ist danach nicht Glück - bei der Behandlung von Gerechtigkeit in E N V hat Ar. ihre korrigierende Form (διορθωτικόν) nicht in dieser Weise als tieferstehend abgetan.- ‚vollkommen‘ schließt auch ein, dass der Handelnde Reife erreicht hat, also kein Kind ist (vgl. den Zusammenhang E E II 1, 1219 b 5-8; E N I 10, 1100 a 1-5; Pol. I 13, 1260 a 13f., s.o. zu VII 1, 1323 a 32), zumal ja die Vernunft, die man zum richtigen Handeln braucht, sich erst spät ausbildet (9, 1329 a 15); ‚vollkommen‘ schließt auch ein, dass das Tätigsein nicht frühzeitig abgebrochen ist: E N I 6, 1098 a 18; 11, 1101 a 16-19.

34, 4 (a 10) „nicht bedingt, sondern schlechthin.“ Ar. erklärt ‚schlechthin‘ (ἁπλῶς) als ‚was man um seiner selbst willen richtig ausführt‘ (καλῶς), und ‚bedingt‘ als das, was jeweils notwendig oder gefordert ist, s.u. a 16-18.

Der Gegensatz zu letzterem ist sonst *kalon*, s. Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 17, s.u. 14, 1333 a 32f.; E N III 8, 1116 b 2.

„was jeweils gefordert ist" (τἀναγκαῖα). Eigentlich ‚notwendig', aber nicht im Sinne der elementaren Bedürfnisse (s.o. zu 8, 1328 a 23; b 2; u. zu VIII 4, 1338 b 33), dies sind allgemein gesagt Maßnahmen, die aretē anwenden, aber nur zur Beseitigung einer Störung, vgl. 15, 1334 a 18ff. zu aufgezwungenem Verhalten, das daher nicht in vollem Sinne als ethisch gelten kann; vgl. die Unterscheidung von gut schlechthin bzw. für einen bestimmten Mann E E VII 2, 1235 b 31ff.: für einen bestimmten Mann kann ein chirurgischer Eingriff gut sein; vgl. 1238 b 5-8; vgl. E N IX 11, 1171 a 24-26: Freunden in Not zu helfen, hat eher den Charakter des Notwendigen (ἀναγκαιότερον), ihnen im Glück beizustehen, ist eher *kalon* (κάλλιον); vergleichbar ist T o p. III 1, 116 a 29-31: Gesundheit ist der Gymnastik vorzuziehen, letztere ist nicht in sich erstrebenswert, vgl. b 8-10; P r o t r. B 66. Vgl. die gemischten Handlungen E N III 1, 1110 a 8ff.: zur eigenen Rettung wirft man bei Stürmen auf See Fracht über Bord, was man sonst nicht tun würde, vgl. VII 13, 1152 b 26-33 (Gegensatz zum schlechthin Guten sind Maßnahmen Kranker zum Zweck der Heilung); vgl. die Rolle von Tapferkeit P o l. VII 15, 1334 a 20-23, s.o. zu 2, 1325 a 6 und a 8. Die hier vorgenommene Unterscheidung entspricht derjenigen von III 9, 1280 a 34ff. zwischen der *Erziehung zu Gerechtigkeit* unter der staatlichen Ordnung und Staatsverträgen zur *Verteidigung gegen Unrechtleiden*, vgl. über die Aufgabe der Rhetorik R h e t. III 1, 1404 a 2f., vgl. E N X 6, 1176 b 2ff.

Plat. hatte diese Unterscheidung in L e g. I 628 c 9-e 1 vorweggenommen: den Sieg einer polis über sich selber (dies bezieht sich auf 627 b 3-8) sollte man nicht eines der *besten Dinge* nennen, sondern eine *Notwendigkeit*; eine umgekehrte Einschätzung wäre das gleiche, wie wenn man die Konstitution eines kranken Körper, der eine Purgierung brauchte, preist, aber einen anderen, der nicht auf medizinische Behandlung angewiesen ist, ignorierte; vgl. V 728 c 2-5; vgl. die Gegenüberstellung von ‚durch Gewalt aufgezwungen' (βίαιος) und ‚sich des Glücks erfreuen': VIII 814 e 6-9, vgl. IX 859 d-860 b; vgl. 853 b 4ff.: die Strafgesetzgebung ist schändlich. Vgl. R e p. II 357 b 4ff. die Unterscheidung von drei Arten von ‚gut', bes. c 5ff.: gut im Sinne wie medizinische Behandlung, die man nicht um ihrer selbst willen wählen würde, sondern wegen des Nutzens, den sie bewirkt (vgl. III 405 a 2ff.; G o r g. 467 c 5ff.; P r o t. 354 a 3ff.) – zu dieser Klasse von ‚gut' wird aber R e p. II 357 b 7 auch, anders als bei Ar. (s.u. zu 1332 a 15), Bereicherung gerechnet. Vgl. auch Xen. K y r. VIII 4, 7f.: Unterscheidung von Strategie und Philanthropie: erstere muss Menschen Schlimmes antun, letztere kann ihnen Gutes tun. Newman vergl. Isokr. 5, 117, wo Götter danach unterschieden werden, ob sie Gutes tun oder strafen. In R e p. VI 493 c vermisst Plat. bei der durch die Sophisten erzogenen Menge ein Bewusstsein von dem Unterschied der Qualitäten, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοὶ καὶ καλά, c 4.

34, 7 (a 12) „gerechten Handlungen." Die Gegenüberstellung von „bedingt - schlechthin gerecht" Ar. o. VII 9, 1328 b 33ff. bezog sich auf charak-

terliche *Qualitäten* nach absolutem Maßstab oder der Ausrichtung auf die Grundsätze einer Verfassung, vgl. IV 7, 1293 b 3-7. Vorbild der hier dargelegten Unterscheidung gerechten *Handelns* ist Plat. Leg. V 728 b 2ff., wonach jede Übeltat ‚Recht' erhält, nämlich die Konsequenz, dass man schließlich selber schlecht wird; eigentlich ist dies aber nicht ‚Recht', denn die Konsequenz ist Strafe, das Missgeschick, das Ungerechtigkeit folgt, während Recht und gerecht *καλόν* sind. Im Gorg. 464 b,c hatte Plat. die Anwendung von Gerechtigkeit, d.h. Bestrafung, in Analogie zur medizinischen Behandlung dargestellt, sie setzt einen ungesunden Zustand voraus (vgl. Rep. III 405 a 6-c 6). Ar. übernimmt dies, wenn er die Ausübung von Gerechtigkeit u.U. als schändlich bezeichnet, z.B. bei Bestrafung (Rhet. I 9, 1366 b 31-33) - Sokrates in Plat. Gorg. 476 a 7-478 e 5 stellt dagegen den Nutzen und das *καλόν* der Bestrafung heraus.- Die Gegenüberstellung „bedingt - schlechthin" wird von Ar. IV 1, 1288 b 25f. für eine Unterscheidung von Arten einer besten Verfassung benutzt.

„Vergeltung und Bestrafung." Zur Unterscheidung s. Rhet. I 10, 1369 b 12-14: Bestrafung um dessen, der sie erleidet, willen; Vergeltung um dessen, der sie ausführt, willen, damit dieses Verlangen befriedigt wird. Zu diesen Beispielen von „bedingt gerechtem Handeln" müsste Landesverteidigung hinzugefügt werden, vgl. Pol. VII 8, 1328 b 9.- „gehen von charakterlicher Vorzüglichkeit aus." *ἀπ' ἀρετῆς*, s.o. 2, 1324 a 40 Konjektur, s. Anm.

34, 9 (a 13) „verwirklichen das Richtige nur als ein solches Erfordernis" (*τὸ καλῶς ἀναγκαίως ἔχουσιν*). Bestrafung und Strafvollzug sind unabdingbar: VI 8, 1321 b 40-1322 a 8, vgl. IV 4, 1291 a 22-24: Gerichtsbarkeit ist unerlässlich - in Kritik an Plat., s.o. zu VII 8, 1328 b 13. Hier versucht Ar. eine gewisse Überbrückung des Gegensatzes von ‚notwendig' und ‚in sich selber richtig', vgl. a 20; III 6, 1278 b 25f., s. Bd. 2, Anm. Bezeichnenderweise spricht Ar. aber nicht von einem „necessary *evil*" (so Congreve).

34, 10 (a 14) „vorzuziehen, dass weder ein Mann noch ein Staat solche Maßnahmen ergreifen müssen." Newman vergl. Plat. Gorg. 507 d 3-6; 478 b,c; Leg. I 628 c 9f.

34, 12 (a 15) „hohes Ansehen oder Reichtümer." Zu diesen beiden als Zielen menschlichen Strebens vgl. o. Pol. II 7, 1266 b 37ff., s. Bd. 2, zu b 34, wo Ar. differenziert: für die Masse zählt Besitz, für die Besseren das Ansehen (b 38ff.); manche Formen von Ehre strebt man um ihrer selbst willen an: EN I 4, 1096 b 16-19, zugleich aber auch wegen des Glücks: 5, 1097 b 2-5. Was mit ‚hohem Ansehen' belohnt wird, ist *καλόν*: Rhet. I 9, 1366 b 34, und megalopsychia ist das Verfolgen der *eigenen* Ehre: EN IV 7-8, vgl. III 11, 1116 a 28 *διὰ καλοῦ ὄρεξιν* (*τιμῆς γάρ*). Dagegen erstrebt man Reichtümer nicht um ihrer selbst willen (I 3, 1096 a 5-7), sodass man ihnen das ‚in sich selber Richtige' (*καλόν*) eigentlich nicht zusprechen kann, vgl. die Beurteilung Spartas, das eine aretē nur praktiziert, um damit Güter zu gewinnen: Pol. VII 15, 1334 b 1ff. (s. zu b 1 und b 2). Die vorliegende Stelle erscheint daher problematisch. Jackson konjizierte *προεδρίας* für überliefertes *εὐπορίας* - weniger Änderung verlangte *εὐδοξίας* (zu *εὐδοξία* vgl. Rhet. I 5, 1361

a 25ff. - a 28 neben τιμῇ). Andere haben dieser Stelle eine altruistische Wendung gegeben, womit der Anstoß beseitigt würde, etwa Susemihl: „Gerechtigkeit ..., welche Anderen Ehrenauszeichnungen zutheilt oder Wohlstand verschafft“; Barker: „with a view of bestowing honours and wealth on others” - ‚Anderen‘, ‚on others‘ ist Zusatz. In der Tat enthält Freigebigkeit das *καλόν* (E N IV 2, 1120 a 23-26) und ethisches Handeln, das *anderen* Ehre bzw. Besitz verleiht, wäre distributive *Gerechtigkeit* (V 5, 1130 b 30f.). In einem politischen Zusammenhang findet sich Unterstützung für Vermögensbildung nur in P o l. VI 5, 1320 a 33: man muss verhindern, dass die Masse zu sehr bedürftig ist (*λίαν ἄπορον ᾖ*) - als Teil von ‚social engineering‘, aber nicht ethischem Verhalten. Und hier (VII 13, 1332 a 19) ist das Thema die persönliche Herausforderung, mit Armut fertig zu werden, und für den guten Mann sind wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit die schlechthin guten Dinge gut (a 22f.) - Ar. handelt hier nicht von der altruistischen Beschaffung von Gütern für andere.

Und wenn Reichtum zu den Gütern gehört, die für einen guten Mann wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit gut sind, dann muss es auch richtig sein, sie sich zu beschaffen (vgl. E N VII 6, 1147 b 29 *αἱρετὰ καθ' αὑτά*), vgl. die Umkehrung T o p. III 2, 117 b 8f.: wenn das Empfangen und Hervorbringen von Dingen eher wählenswert ist, dann sind auch diese Dinge eher wählenswert, vgl. P o l. II 5, 1263 a 40-b 7, s. hier Bd. 2, zu a 40; b 5; R h e t. I 6, 1362 a 34f.) - solange man nicht Bereicherung zum Selbstzweck macht, vgl. Ar.' Kritik P o l. I 9. Im vorliegenden Fall stellt Ar. die Beseitigung eines Missstandes dem Hervorbringen von Gütern (zum Verständnis von aretē als Fähigkeit, Güter hervorzubringen s. R h e t. I 6, 1362 b 4; 9, 1366 a 36f.; vgl. auch E E I 2, 1214 b 6ff., wo Ar. u.a. *Ehre und Besitz* als *Beispiele* von Zielen nennt, in denen man Glück realisieren will [s. Natali 2001, 125], vgl. II 10, 1226 a 8-11) gegenüber und Besitz ist ein solches Gut, vgl. E E VIII 3, 1249 a 9ff.: Reichtum, vornehme Geburt und Macht sind *καλά*, da sie zum Kaloskagathos passen. Das Argument hier kann auch mit P o l. VII 1, 1323 a 40f. verglichen werden, wonach man mit den seelischen Qualitäten die äußeren Güter gewinnt und bewahrt. Die Alternative, nämlich in Armut zu leben, ist nicht erstrebenswert (1332 a 19ff.).- Schneider liest *περὶ* anstatt überliefertem *ἐπὶ*.

αἵρεσις codd., *ἀναίρεσις* Sepulveda. Jowett hält an der Überlieferung fest („choice of a lesser evil“, vgl. „choice of an evil" Lord), aber s.o. zu a 13. Ebenso Newman zu a 16 (der andererseits zur Stützung der Konjektur auf Plat. G o r g. 478 c-d verweist), er versteht die Bestrafung als das Übel (Hinweis auf E N V 7, 1132 a 15, wo aber *ζημία* ‚Verlust, ‚Nachteil‘ bedeutet), das man wähle. Aber ‚*Wahl* eines Übels’ scheint nicht arist. Denkweise zu sein - in diesem Zusammenhang spricht er von Vermeiden (*φυγή*): E N II 2, 1104 b 30-32, und dies ist sehr verschieden vom *Fertigwerden* mit Armut, Krankheit und anderen schlimmen Schicksalsfügungen (1332 a 19f.). Die Beschreibung der gemischten Handlungen E N III 1, 1110 a 8-15, bei denen man in einer bestimmten Situation nach einer Abwägung von Gütern den Ver-

lust eines Gutes *wählt* (*αἱρεταί*, a 12), ist nicht vergleichbar. Im Falle medizinischer Behandlung könnte man die Frage ist stellen, ob Ar. die Handlung selber oder die damit beabsichtigte Wirkung beschreibt, d.h. die *Wahl* (codd.) einer schmerzhaften Operation oder die *Beseitigung* (coni.) eines lebensbedrohenden Tumors, aber dies gilt nicht für die Bestrafung eines Kriminellen, vgl. Stahrs Kommentar.

34, 14 (a 18) „während die Handlungen der zweiten Art Güter schaffen und hervorbringen." Vgl. die Definition von aretē Rhet. I 6, 1362 b 4 (zitiert o. zu a 15); Bestreiten einer negativen Wirkung von aretē: Pol. III 10, 1281 a 19f., s. Bd. 2, zu a 18; s.o. zu VII 1, 1323 b 11.

34, 16 (a 19) „Ein guter Mann könnte zwar Armut und Krankheit ... mit Anstand ertragen, aber Glückseligkeit setzt doch die entgegengesetzten Bedingungen voraus." ‚Glückseligkeit (*τὸ μακάριον*), dies ist mehr als ‚Glück' (*εὐδαιμονία*, s.o. zu 1, 1323 b 24), welches von schweren Schicksalsschlägen nicht leicht beeinträchtigt wird, während man in diesem Fall nicht mehr von Glückseligkeit (*μακάριος*) sprechen kann: EN I 11, 1101 a 6ff.

Ar. geht hier von der Anwendung von Negativem *gegenüber anderen* (Bestrafung, Vergeltung) auf Fertigwerden mit *eigenen persönlichen* Herausforderungen (Armut, Krankheit) über. Dieses ist jetzt der *Gebrauch* von Gütern (1332 a 24), nicht ihre *Beschaffung*, von der Ar. a 15–18 gesprochen hatte – der Unterschied ist wichtig, vgl. I 8, 1256 a 10–12. Die ursprüngliche Definition von Glück, bei der zunächst nur vom *‚Gebrauch' menschlicher Vorzüglichkeit* (*χρῆσις ἀρετῆς* a 9, s. Anm.), d.i. eines der Güter der Seele, die Rede war, wird hier um die Vorstellung vom *Gebrauch der körperlichen bzw. äußeren Güter*, genauer in ihrer *beeinträchtigten* Form: Armut und Krankheit, erweitert (u. 15, 1334 a 26–34 erörtert Ar. das umgekehrte Problem: mit günstigen Glücksumständen fertig zu werden). Insgesamt erörtert Ar. damit in 1332 a 7–27 den Gebrauch der drei in 1, 1323 a 24ff. genannten ‚Teile des Glücks', oder anders ausgedrückt: er erörtert die Elemente der *ἀρετὴ κεχορηγημένη* der Glücksdefinition (1323 b 41), zuerst (1332 a 9ff. menschliche Vorzüglichkeit, dann (a 19ff.) die Ausstattung, vgl. EN I 9, 1099 a 31–b 8, wo Ar. *Armut* und körperliche Mängel zitiert und ebenso (s.u. zu 1332 a 25) auf die weitverbreitete Gleichsetzung von Glücksfügung (*εὐτυχία*) mit Glück (*εὐδαιμονία*) verweist.

Ein guter Mann bewährt sich in widrigen Lagen, vgl. EN I 11, 1100 b 20–22; b 35–1101 a 6; vgl. II 2, 1104 b 30–34; als eine Form von Megalopsychia: An. Post. II 13, 97 b 20–23; Xen. Kyr. VIII 4, 14. In Schwierigkeiten beweist man sogar mehr aretē: Ar. EN II 2, 1105 a 9. Nach Probl. XXIX 4, 950 b 15 gehen die Guten am besten mit der personifizierten Armut um, sodass diese sich eher bei ihnen als bei den Schlechten findet.– Dieser Abschnitt könnte Plat. Leg. II 660 d–663 a korrigieren, wo Plat. die von Ar. vorgenommene Unterscheidung nicht nur nicht macht, sondern beiseite schiebt: der gute Mann, der gerecht ist, sei glücklich, einerlei ob er groß und stark oder klein und schwach, ob er reich ist oder nicht, 660 e, vgl. Rep. X 613 a 4–7. Bei Ar. kann man dagegen von Glück nur unter Voraus-

setzungen sprechen, die körperlichen Mängeln und Armut ‚entgegengesetzt' sind. Eine noch radikalere Auffassung, nämlich dass jemand unter Folter glücklich sei, wenn er nur gut ist, weist er E N VII 14, 1153 b 19-23 zurück und setzt voraus, dass man ihm zustimme, denn er fügt hinzu, dass manche fälschlich gute Glücksfügung (εὐτυχία) mit Glück (εὐδαιμονία) gleichsetzen (s. hier 1331 a 25-27, s. zu a 25), da man ja ‚Glück' (τύχη) braucht.

„Unglücksfälle" (τύχαι φαῦλαι). Newman vergl. P h y s. II 5, 197 a 25-27, wo diese von schwereren Schicksalsschlägen (δυστυχία) unterschieden sind, vgl. M e t. K 8, 1065 a 35. Zusammenstellung von Armut und Krank heit als Unglücksfällen, die man fürchtet: E N III 8, 1115 a 10f., aber nicht fürchten sollte: a 17; vgl. E E VII 2, 1238 b 6; Plat. R e p. X 618 b 5 u.ö.

34, 17 (a 21) „setzt .. voraus." Häufig übersetzt man dagen Glück „besteht im Gegenteil" (Gigon); „felicity consists in the opposites of these evils" (Barker), vgl. Aubonnet. ἐν ... ἐστίν kann diese Bedeutung haben, vgl. 1, 1323 b 1, aber Ar. beschreibt hier 1332 a 21f. nur die äußere Glücksfügung bzw. das Gegenteil zu „den *anderen* schlimmen Schicksalsfügungen" (a 20) und deren Rolle darf nicht so übertrieben werden, als ‚bestehe' Glück in ihnen (s.o. zu 2, 1324 a 8) - ein Missverständnis, das Ar. hier 1332 a 25-27 bloßstellt - Glück „besteht" vielmehr im *Handeln* bzw. Gebrauch von *aretē* (1332 a 9). E N I 11, 1100 b 8 verneint Ar., dass Wohlergehen auf (ἐν) den Glücksgütern beruhe, diese gehören zur Ausstattung. Für meine Übersetzung von ἐν ... ἐστίν „setzt .. voraus" vgl. den instrumentalen Gebrauch von ἐν, z.B. P o e t. 1, 1447 a 17, weiteres Nussbaum 1986, 495 Anm. 24.

„in den ethischen Erörterungen." Die dort vorgenommene Bestimmung, „dass derjenige ein guter Mann ist, für den wegen seiner charakterlichen Vorzüglichkeit die an sich guten Dinge gut sind" (a 22), findet sich E E VIII 3, 1248 b 26-1249 a 14 (dort a 19f.: die an sich guten Dinge, vgl. schon VII 2, 1236 b 39, s. Dirlmeier zu b 32, S. 392 und zu 1248 b 27), vgl. 1235 b 31-35; 1238 b 5-9, s. Dirlmeier S. 114f. - Jaeger 1923, 299 versteht dies als Verweis auf E E VIII 3, nicht E N (ebd. Anm. 2: E N III 6, 1113 a 15ff. „ist keine völlig schlagende Parallele", s. auch Walzer app. crit. zu E E 1248 b 26ff.; Dirlmeier zu M M Anm. 74, 3), und stützt dies mit Hinweis auf P o l. VII 15, 1334 a 40ff., was auf E E VIII 1, 1248 b 37ff. zurückgeht. vgl. zuvor J. Cook Wilson, Notes on some passages in the Politics, JPhilol X 1882, 85f.

‚an sich guten Dinge', vgl. E N V 13, 1137 a 26: „This does not mean that they are absolute goods ... it means just the opposite, that they are only prima-facie goods which may, in the concrete, not be goods at all" (Kenney 1992, 9). Nur für einen guten Mann sind die an sich guten Dinge gut - dies ist die Lösung der am Eingang von E N beschriebenen Schwierigkeit, sich über die Gegenstände der Ethik zu äußern: sie unterliegen zu vielen Schwankungen, da gute Dingen schaden können; denn schon viele seien wegen Reichtum zugrunde gegangen (1, 1094 b 14ff.) - einem guten Mann ist das wirkliche Gute Ziel des Strebens: III 6, 1113 a 15ff., vgl. X 9, 1170 a 14-16; a 21f.; M M II 9, 1207 b 31-33. Zu dieser Priorität s. N.P. White in: O'Meara (Hrsg.) 1981, 234f.; 243f. Zum Konzept vgl. schon Plat. L e g. II

661 b 4ff.: körperliche und äußerliche Güter sind für die Gerechten der beste Besitz, vgl. d 2f. Für einen anderen als den guten Mann sind die an sich guten Dinge nicht gut: Ar. E N V 1, 1129 b 2ff., vl. M M I 2, 1183 b 28-30. Den Beweis dafür lieferte Sparta, das nicht mit (Glücks)gütern umgehen konnte: P o l. VII 15, 1334 b 3 - in E E VII 15, 1248 b 37ff. dient Sparta zur Illustration dieser Haltung, s. auch o. zu 1, 1323 b 8.

34, 21 (a 23) „offensichtlich muss auch ihre Nutzung schlechthin gut und richtig sein." Ebenso E N I 11, 1100 b 25-28, im Zusammenhang der Erörterung großer Unglücksfälle, die das Glück ruinieren.- „ihre Nutzung." Hier geht Ar. von der Einordnung der Güter zu den auf sie bezogenen Handlungen, dem Gebrauchen, über, denn dies ist der angebrachte Umgang mit Gütern, vgl. dazu P o l. II 6, 1265 a 34ff.: mit Mäßigung und Freigebigkeit, s. Bd. 2, zu 5, 1263 b 23; u. zu VII 15, 1334 a 26; E N I 11, 1100 b 27. Es geht um den Gebrauch dieser *Güter*, die Moral: „hardship and punishment are better for the nonvirtuous" (Simpson 1998, 233) ist Ar. hier fremd.

34, 23 (a 25) „man verdanke Glück den äußeren Gütern." S.o. zu 1, 1323 b 26; u. zu 14, 1333 b 16. Der gedankliche Zusammenhang ist der folgende: der Gebrauch der Güter ist für den Guten gut (a 22f.), d.h. er fördert sein ‚Gut' durch ihre Nutzung, aber man geht zu weit, wenn man sie selber für Glück verantwortlich macht - der Gegensatz (a 30-32) von Glücksgütern und ‚gut sein', welches allein Glück bedeutet (a 9), klärt den verkannten Unterschied.- „äußere Güter." S.o. zu 1, 1323 a 25.

34, 26 (a 28) „einige Bedingungen von Anfang an erfüllt sein müssen, während der Gesetzgeber die anderen schaffen muss." S.o. 1331 b 40-1332 a 2 für die Bedingungen, die erfüllt sein sollen; dazu gehört die ‚Ausstattung' VII 4 (vgl. 1325 b 38ff.) - Kap. 7, vgl. die Lage 11, 1330 a 34-b 17.- „während der Gesetzgeber die anderen schaffen muss." Er muss die gewünschte Qualität bei den Jungen hervorbringen, vgl. u. 14, 1333 a 14-16; II 5, 1263 a 39f., dies entspricht der Rolle des Politikers in Plat. G o r g (s. hier Bd. 1, 78-79) und in L e g., s.o. zu 7, 1327 b 38.- Dass jemand, der Gesetzgeber, anderes *schaffen* muss, war schon hier 13, 1332 a 21ff. impliziert, da die *Qualität* des Gebrauchenden darüber entscheidet, ob die Güter tatsächlich nützen, vgl. auch 1331 b 26ff.: das Ziel muss richtig sein und aretē garantiert dies (s. zu b 26), diese muss man in den Bürgern hervorbringen.- Zum Gegensatz „von Anfang an da sein - schaffen" s.o. zu 11, 1330 b 4. Bei der Behandlung der Verfassungen Spartas (II 9, 1270 b 19) und Karthagos (II 11, 1273 b 21f.) grenzt Ar. die Bereiche ab, für die der Gesetzgeber bzw. Glücksfügung verantwortlich sind, s. Bd. 2, 106. Bei Plat. findet sich eine ähnliche Gegenüberstellung, aber nicht die der Bereiche der Verantwortlichkeit, sondern dass zusätzlich zu den Dingen, die das Land als *Glücksgut* besitzen (συντυχεῖν, präziser d 2f.: παρὸν αὐτῷ διὰ τύχης) muss, wenn es glücklich sein will, ein wirklicher *Gesetzgeber* da sein muss: L e g. IV 709 c 5-9 (dort d 2, d 6 ‚Wünschen'). Der Gesetzgeber ist natürlich nicht für die äußeren Bedingungen verantwortlich, allenfalls für ihre Auswahl, vgl. Ar. VII 11, s.o. zu 2, 1324 a 23.- Die folgende Gegenüberstellung der Rolle von Gesetzgeber

bzw. tyche folgt in chiastischer Ordnung, also: vorhanden sein (a) - beschaffen (b) // Gesetzgeber (B) - tyche (A).

34, 28 (a 29) „wünschen wir." Der überlieferter Text kann wegen der attributiven Stellung von *τῆς πόλεως* (abhängig von *σύστασις* auch IV 1, 1295 b 28) nicht bedeuten: „erbitten wir das Zusammentreffen derjenigen nothwendigen Bestandteile des Staates, über welche das Glück verfügt" (Stahr - das Beziehungswort des Relativpronomes hinge von *σύστασις* ab). Es ist leichter, mit Coraes *κατ' εὐχήν* in *κατατυχεῖν* zu ändern, so auch die handschriftliche Überlieferung des Infinitivs des gleichen Verbs nach *εὔχεσθαι* 11, 1330 a 37. Ar. würde damit hier die Vorstellungen von 13, 1331 b 40ff. aufgreifen, s.o. zu 12, 1331 b 21. Bei Newmans Deutung: ‚in respect of those things over which fortune is supreme we pray that the composition of the State may be all that can be wished' (d.h. *κατ' εὐχήν* scil. *εἶναι*), ist die Beziehung des Relativpronomens *ὧν* schwer zu erklären - und die Bemerkung ist trivial.

34, 29 (a 30) „worüber eine glückliche Fügung der Verhältnisse gebietet." Vgl. o. 1, 1323 b 26 mit Anm. zu b 26 und b 28, vgl. die Formulierung M M II 8, 1206 b 33f., ähnlich R h e t. I 5, 1361 b 39.- „Dass der Staat gut ist" (*σπουδαίαν εἶναι τὴν πόλιν*). Vgl. P o l. I 13, 1260 b 17; III 4, 1277 a 5, s.o. 78; 147 Anm. 5. In II 5, 1263 b 37 bezeichnet Ar. so das Erziehungsziel der platon. R e p. Vgl. zu den der polis beigelegten Charaktereigenschaften o. zu P o l. VII 1, 1323 b 33. Zu *σπουδαῖος* vgl. Schütrumpf 1970, 55-60.

34, 32 (a 32) „Wissen und ethische Entscheidung." Congreve vergl. E N II 3, 1105 a 31. Das Wissen ist das des Gesetzgebers, vgl. hier 1332 a 29. Auch diese Bemerkung könnte von Plat. L e g. IV 709 d 1-3 (s.o. zu 1332 a 28) inspiriert sein, wo er nach dem Vorhandensein der Glücksgüter, die man sich *wünscht*, das Einwirken der Kunst (das ist die des Gesetzgebers, vgl. d 2ff.) für notwendig hält. Zur erzieherischen Funktion des Gesetzgebers s. Ar. VII 7, 1327 b 38 und Anm.- 1332 a 29-32 erinnert an Plat. L e g. V 742 e.

34, 33 (a 33) „Bürger, die aktiv am Staat teilhaben" (*μετέχοντας τῆς πολιτείας*). Die so Bezeichneten sind o. 10, 1329 b 36f. den Kriegern entgegengestellt, auf der anderen Seite gehören beide Gruppen zur Bürgerschicht (*πολιτικόν*): 9, 1329 a 30, der Zusatz hier: ‚die aktiv am Staat teilhaben' soll den Unterschied zwischen beiden bezeichnen (s. ähnlich u. zu 1332 a 36), zumal ja auch die Krieger noch nicht Vernunft besitzen (9, 1329 a 8ff.), sie sind also noch nicht im vollen Sinne gut (vgl. E N VI 13, 1144 b 3ff.), aber sie haben schon die Erziehung erhalten, die es ihnen erlauben wird, aretē völlig zu verwirklichen.- „Bürger ... gut sind" (*εἶναι σπουδαίους*). Theramenes hält der Verfassung der Dreitausend in 404 entgegen, als gebe es nicht außerhalb dieser Zahl gute (*σπουδαίους*) Männer: Xen. H e l l. II 3, 19.

„bei uns nehmen alle Bürger aktiv am Staat teil." Dies ist eine polemische (‚bei uns', vgl. ‚wir', s.o. zu 1, 1323 a 38) Klarstellung des Bürgerbegriffs (vgl. III 5, 1278 a 35-38) und könnte sich gegen Plat. richten, bei dem es mehrere Arten von Bürgern gab, von denen die größte Zahl keine politischen Befugnisse hatte, vgl. R e p. III 416 e 1; K r i t i. 110 d 2, wo den Wächtern die ‚anderen' Bürger gegenübergestellt sind, vgl. Ar.' Kritik II 5, 1264 a

26f., s.o. 110; s. zu VII 9, 1329 a 23; s. Bd. 2, zu II 2, 1261 a 10 und zu 8, 1268 a 16 und III 1, 1275 a 22; Schütrumpf 1980, 43-50 mit Anm. 161.

34, 35 (a 35) „untersuchen, wie ein Mann gut wird" (ἀνὴρ γίνεται σπουδαῖος). Dass der Bürger die Voraussetzungen des guten *Mannes* besitzen muss, war schon in 9, 1328 b 38 ausgedrückt, vgl. u. 14, 1333 a 11ff., s. zu a 14. Nach III 18, 1288 a 39-41 sind es die gleichen Mittel, durch die ἀνήρ τε γίνεται σπουδαῖος und man eine Aristokratie einrichtet. Nach E N II 2, 1103 b 26-29 gilt die dort unternommene Untersuchung nicht der Erkenntnis, was aretē ist, sondern dem Ziel, gut zu werden (ἵν' ἀγαθοὶ γινώμεθα) - dies ist rhetorisch überspitzt, denn hier 1332 a 35 zeigt, dass dies einer Untersuchung bedarf (σκεπτέον). In E N wird diese Frage, wie man gut wird, am Ende, unmittelbar vor dem Übergang zu P o l., aufgeworfen: X 10, 1179 a 35ff., s.u. zu 1332 a 10; Bd. 1, 80ff. Ar. hält Sokrates vor, er habe diese Frage, wie man aretē gewinnt, nicht gestellt oder beantwortet: E E I 5, 1216 b 10ff. S. Kullmann 1998, 328f.

34, 36 (a 36) „als Gesamtheit - jeder Einzelne." Die Möglichkeit, dass alle zusammengenommen gut sind, ohne dass jeder einzelne dies ist, hat Ar. in III 11, 1281 a 42ff. (s. Bd. 2, Anm.), vgl. 15, 1286 a 28ff., ausgenutzt, um die Herrschaft der großen Zahl sogar gegen eine Minderheit individuell Guter zu begründen; zur moralischen Überlegenheit einer größeren Zahl vgl. A t h. P o l. 41, 2. Soweit es Glück angeht, weist Ar. die Möglichkeit, dass sich die Gesamtheit dessen erfreut, aber nicht eder einzelne, unmissverständlich zurück: P o l. II 5, 1264 b 15ff., bes. 17-22, vgl. seine Kritik 3, 1261 b 20-32 an der Familienordnung in Plat. R e p. Kraut 1997, 130 meint, es sei unklar, ob Ar. verlange, dass in einem guten Staat jeder einzelne Bürger gut ist, oder ob es ausreiche, dass einige gut sind - Ar. kennt beide Arten einer Aristokratie - diejenige, die nicht aus lauter guten Männern besteht (vgl. III 4, 1276 b 37f.; 1277 a 4ff.), nach der ‚predominant section' Regel, bzw. diejenige, in der die ‚whole-part' Regel gilt, wie hier VII 9, 1328 b 33ff., und damit generell im besten Staat, s.o. 111; 149-151; 157f. für diese wichtige Unterscheidung von Arten des besten Staates, vgl. u. zu 15, 1334 a 19.

Da Ar. auch die Krieger zu den Bürgern rechnet (9, 1329 a 30f.), diese aber noch nicht phronesis ausgebildet haben (a 15), macht Ar. in 14, 1333 a 11 nach ‚Bürger' den einschränkenden Zusatz ‚und Regierender': dessen charakterliche Vorzüglichkeit ist mit der des besten Mannes identisch, vgl. III 5, 1278 a 40-b 4.

34, 40 (a 39) „Natur, Gewöhnung und Vernunft." Die Naturanlage, die der zu Erziehende besitzen muss, war schon in Kap. 7 behandelt, erst hier wird durch die Einführung zweier weiterer charakterbildender Einflüsse (vgl. E E I 1, 1214 a 19-21) der größere Zusammenhang jener Diskussion deutlich. In E N X 10, 1179 b 20f. (vgl. I 10, 1099 b 9) werden die drei Faktoren der Charakterbildung als Alternativen gegenübergestellt, d.h. Vertretern verschiedener Theorien, die jeweils nur einen der Faktoren für die Ausbildung eines guten Charakters verantwortlich machten, zugeschrieben (für den Zusammenhang s.u. zu 1332 b 10); der Abriss peripatetischer Ethik bei Arei-

us Didymos (Stobaios Ecl. II 116, 21–117, 7; 118, 5f. W.-H.) rekapituliert diese Auffassung. Vgl. schon Xen. Mem. III 9, 2; Plat. Men. 70 a; Prot. 323 c 5f.; Rep. X 606 a 7f.; Isokr. 15, 187 für Redner.– Nur Gott wird allein nach seiner Natur betrachtet: Ar. VII 1, 1323 b 23–26.

Die Bedeutung von Natur für die Rolle in der Gesellschaft wird in der Behandlung der *Sklaverei von Natur* in Pol. I, bes. 6, 1255 a 28ff. deutlich. Zur Bedeutung der Natur für richtiges Verhalten vgl. Demokrit 68 B 56 (Vors.); Ar. MM I 11, 1187 b 20ff.: ohne die richtige Natur kann man nicht sehr gut, nur recht gut werden. Eupolis PCG II 457 ἐγένου δίκαιος οὕτω διαπρεπῶς;/ ἡ μὲν φύσις τὸ μέγιστον <ἦν>, ἔπειτα †ητίας ὢν† προθύμως τῇ φύσει συνελάμβανον. Verwandt ist Ar. EN X 10, 1179 b 29. Her. V 118, 2; VII 103, 4 erkannte an, dass manche unter Druck besser als ihre Natur sein können.

Die beiden Faktoren der Charakterbildung Gewöhnung und Vernunft sind u. 1332 b 10 unter ‚Erziehung' zusammengefasst, sodass die grundlegende Gegenüberstellung hier die von Natur – Erziehung ist; sie war traditionell: Protagoras 80 B 3 (Vors.); Demokrit 68 B 183 (Vors.); Xen. Mem. IV 1, 3f.; Kyr. I 1, 6; Plat. Rep. VI 487 a 3–7; Leg. VI 766 a 2; Pind. Ol. 2, 86–88; 9, 100–102; Nem. 3, 40–42: angeboren – erlernt). Die Gegenüberstellung von Natur und Gewöhnung begegnet bei Plat. Leg. II 655 e; V 747 c 5–d 1; VII 794 e 2; 795 d 4f. Neben Gewöhnung wird hier Vernunft als zusätzlicher Faktor der Erziehung hinzugefügt, vgl. u. 15, 1334 b 6f.; Met. Θ 5, 1047 b 31–34. Bei der Erziehung, selbst nur der Wächter, die eine entsprechende *Natur* haben (Rep. II 374 e 4ff.) und durch *Gewöhnung* geformt wurden (VII 522 a 3–8), aber keine philosophische Ausbildung erhielten, hatte Plat. den *logos* als eine später hinzutretende Instanz, die im richtigen Falle mit den früher in der Erziehung ausgebildeten Grundsätzen übereinstimmt, beschrieben: III 401 e 4–402 a 4 (vgl. auch Leg. XII 951 b 3–6), weiteres s.u. zu 1332 b 5. Vgl. die Faktoren, auf die man das Erreichen von *Glück* zurückführt, EE I 1, 1214 a 15ff. (zusätzlich: göttliche Sendung oder Zufall); Rhet. I 10, 1369 a 35–b 11 gibt kurze Definitionen von Natur, Gewöhnung, Überlegung. Vgl. Anon. Iambl. 89 1, 2 (Vors. II 400, 3ff.): Natur, das Gute begehren, Anstrengung, Lernen, lange dabei verweilen.

„Gewöhnung." Während in EN I 13 (1102 b 30ff.) und II 1 die Unterscheidung von Seelenteilen zu einer Unterscheidung von rationalen und ethischen Tugenden führte, wobei ‚ethisch' dann in II 1 etymologisch mit ‚Gewöhnung' (ἔθος) als der Methode, diese Tugenden zu gewinnen, in Verbindung gebracht wurde, folgt in Pol. die Seelenteilung (VII 14, 1333 a 16ff.) auf die Einführung von Gewöhnung in VII 13, d.h. es wird nicht klar gemacht, auf welchen Teil der Seele Gewöhnung wirkt – dies wird auch in VIII 5, 1340 a 6–25 nicht angegeben. Man darf vielleicht sagen, dass in dieser frühen Ethik von Pol. VII/VIII ein Zusammenhang zwischen der auf einer bestimmten Tradition beruhenden Auffassung von den charakterformenden Einflüssen und der auf einer anderen Tradition beruhenden Seeleneinteilung noch nicht hergestellt war.

Zu Gewöhnung vgl. VII 17, 1336 a 12-19; III 18, 1288 b 1; VIII 1, 1337 a 20; ethische Gewöhnung durch Musik: 5, 1340 a 14ff. - diese Form der Charakterbildung wird aber in Pol. VII/VIII sonst nicht angesprochen, Ar. benutzt andere Termini, z.B. ἐπιμέλεια VII 15, 1334 b 25. Zu Gewöhnung außerhalb von Pol. s. EE II 2; EN II 1, 1103 a 15ff.; b 23-25: es kommt nicht wenig, sondern alles darauf an, dass man von früh an die richtige Gewohnheit annimmt - zum Abschluss der Erörterung der durch Gewöhnung erworbenen aretai; Erziehung durch Gewöhnung: Xen. Mem. II 1, 1f.; Plat. Rep. VII 522 a 3-8; Leg. II 653 b 5f.; 659 d 5. Gewöhnung in der Ausbildung des Charakters muss nicht auf die frühesten Jahre eingeengt werden, vgl. Ar. EN X 10, 1180 a 2f. *καὶ ἀνδρωθέντας δεῖ ἐπιτηδεύειν αὐτὰ καὶ ἐθίζεσθαι*. Gewohnheit ist so mächtig, da sie auch unangenehme Dinge angenehm machen kann: Rhet. I 11, 1370 a 13f. Zu Gewöhnung s. hier Bd. 2, zu II 5, 1263 a 22; Sorabji in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 211-218; N. Sherman, The Fabric of Character, Oxford 1989, Kap. 5 „The habituation of character." Ich übersetze ‚Gewöhnung', wenn es um den Vorgang der Formung des Charakters geht, ‚Gewohnheit', wenn die Vorstellung des Ergebnisses dieser Formung überwiegt.

„Vernunft" (λόγος). In diesem Zusammenhang sind zwei Bedeutungen zu unterscheiden: als Element der Erziehung ist *logos* Belehrung, so deutlich Pol. VII 15, 1334 b 9, wo Ar. die Frage aufwirft, ob man früher *durch* Gewöhnung oder logos erzogen werden soll - Antwort VIII 3, 1338 b 4 (vgl. EN X 10, 1179 b 23 ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ διδαχή, vgl. b 26-29; b 4; I 2, 1095 a 3; II 1, 1103 a 15) - sein Einfluss auf die Charakterbildung ist gering: I 1, 1095 a 2-9; II 3, 1105 b 2; X 9, 1179 b 4-18; b 23-29; Theogn. 436-438; jedenfalls ‚lernt' der zu Erziehende (s.u. zu 1332 b 10), vgl. ‚Lernen' bei Anon. Iambl. 89 1, 2 (Vors. II 400, 7); vgl. Eur. Hik. 911-916; Lernen neben Einüben Plat. Gorg. 509 e 2. Neben der Gewöhnung gibt es von Anfang an einen rationalen Einfluss in der Charakterbildung, vgl. Ar. EN I 2, 1095 b 2-8 über das „dass", welches *bekannt* sein muss, und die Prinzipien, die man kennen muss, vgl. Burnyeat, in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 73f. Die Kenntnis des „dass" wird im fortgeschrittenen Stadium Kenntnis des „warum". Der Einzelne benutzt bei seinen Entscheidungen logos (hier Pol. VII 13, 1332 b 4ff.), vgl. EN IX 8, 1169 a 17f.: der gute Mann gehorcht der Vernunft, vgl. I 1, 1095 a 10: Begehren im Einklang mit logos, vgl. III 15, 1119 b 15f.; IX 8, 1169 a 17f. - wer ein Übermaß äußerer Mittel besitzt, fügt sich nicht der Vernunft: Pol. IV 11, 1295 b 3-9. In EN VI 13, 1144 b 8ff. werden natürliche ethische Haltungen von denen unterschieden, die im eigentlichen Sinn aretai sind und Vernunft voraussetzen, vgl. das Wissen (εἰδώς), das Bedingung ist, damit Handlungen als ethisch qualifiziert gelten können: II 3, 1105 a 29-b 2. Der *logos*, „‚reasoning', the act of φρόνησις" (Natali 2001, 16f.), ordnet an: IV 11, 1125 b 35, vgl. VI 1, 1138 b 20; III 8, 1114 b 29 (vgl. Greenwood 1909, 167f.). Vernunft als Bestandteil der prohairesis, s.o. zu 1331 b 29.

Hier in Pol. VII 13 klärt Ar. nicht, in welchem Sinne diese Vernunft

wirkt, d.h. ob sie (a) das Bestimmen des richtigen *Zieles* durch das rationale Vermögen ermöglicht (s.o. zu 1331 b 26) oder (b) die Identifizierung der *zum Ziel führenden Handlungen* durch phronesis (o. zu b 29), aber u. 15, 1334 b 6-12, wo er auf den vorliegenden Abschnitt Bezug nimmt, spricht Ar. von der offensichtlich unerwünschten Möglichkeit, dass die Vernunft das beste Ziel verfehlen kann, er denkt also an die Alternative (a), s. zu 1334 a 23 „Philosophie". Diskussion der Möglichkeiten der Rolle der Vernunft: Sorabji in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980.

Pol. VII 13 behandelt nicht, worin ‚gut-sein' besteht (dies folgt in Kap. 14, vgl. 1333 a 18f.), sondern wie man diese Qualität erwirbt: man *wird gut „durch"* Natur, Gewohnheit und Vernunft - von ihnen gehört nur Natur zu den eingangs genannten *Voraussetzungen* (1331 b 41); da Gewohnheit und Vernunft gut machen, sind sie dafür verantwortlich, dass man das *Ziel* in einer bestimmten Weise setzt, s.o. zu 1331 b 26.

35, 1 (a 40) „als Mensch geboren werden und nicht als eines der anderen Lebewesen." Nicht als Tier geboren, vgl. EN I 10, 1099 b 32-34: ein Tier ist nicht glücklich, da es zu den entsprechenden Handlungen nicht fähig ist, vgl. EE I 7, 1217 a 24ff.; Tiere gehören nicht zum Staat: Pol. III 9, 1280 a 32. Vielleicht ist hier auch gemeint, dass keine Fehlentwicklung eintreten darf, bei der man nicht mehr als Mensch geboren wird, vgl. De gen. anim. IV 3, 769 b 9 *τέλος οὐδὲ ἄνθρωπος ἀλλὰ ζῷόν τι μόνον φαίνεται τὸ γιγνόμενον*, vgl. 767 b 5ff. Spielt Ar. auf die Wiedergeburt inferiorer Männer als Tier an: Plat. Tim. 91 d 6ff.? Die natürlichen Vorbedingungen zur Ausbildung eines vollkommen guten Charakters beschränken sich nicht auf die extreme Alternative ‚Mensch und nicht Tier', vielmehr beweist sich die *natürliche* Unterlegenheit der Frau (Pol. I 13, 1260 a 10-31) und des Sklaven (I 4-7, s.u. zu a 42) auch in ihren minderen ethischen Qualitäten.

35, 2 (a 42) „Körper." Vgl. I 5, 1254 b 27ff. Unterscheidung des Körpers, dann der Seele von Freien und Sklaven. Körperliche Stärke hängt vom Alter der Eltern ab: VII 16, 1335 a 15-17; ein behindertes Kind soll nicht großgezogen werden: 1335 b 19-21; zur Ausbildung des Körpers: 15, 1334 b 25-28; 17, 1336 a 3-28. Für die Qualität von Körper und Seele bei der Frage, ob jemand ständig regieren soll, vgl. 14, 1332 b 16-23; s.o. 112 Anm. 6.

35, 5 (b 1) „manche Qualitäten, die von Natur noch ambivalent sind, entwickeln sich unter dem Einfluss der Gewohnheiten zum Schlechteren oder Besseren." Die bestimmte Naturanlage (Annas 1993, 143f. „mere nature") wird damit u.U. von der Gewöhnung sozus. außer Kraft gesetzt oder ersetzt, vgl. Kritias 88 b 9 Vors. *ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί*; ähnlich Demokrit 68 B 242 Vors.; Epicharm 23 B 33 Vors.; weitergehend Ar. Rhet. I 11, 1370 a 6f.: woran man sich gewöhnt hat, wird gleichsam Natur, vgl. EN VII 11, 1152 a 29-33 (wo Ar. aber zugibt, dass es leichter ist, Gewohnheiten als die Natur zu ändern). Dies erklärt dass Ar. bisweilen Gelingen und Misslingen nur auf die Qualität von ēthos und dianoia zurückführt, ohne Natur zu erwähnen, vgl. Poet. 6, 1450 a 1-3: es gibt zwei Gründe für das Handeln, dianoia und ēthos, und nach dem so bestimmten Handeln erreichen oder ver-

fehlen alle das Glück - schlechtes ēthos verhinderte die Setzung des richtigen Ziels, vgl. Schütrumpf 1970, 82f.- ‚ambivalent'. So die Menschen überhaupt: Pol. I 2, 1253 a 31-37.

35, 7 (b 3) „Tiere leben meist nach ihren angeborenen Instinkten, einige zu einem geringen Teil auch nach Gewöhnung." S. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 23, S. 268. Die Verhaltensweisen von Tieren sind angeborenen: EN VI 13, 1144 b 8ff. Sie leben nach Begehren: EE II 7, 1224 a 25-27, das durch die Erfahrung von Lust oder Schmerz (s. Pol. I 2, 1253 a 12-14; EN III 11, 1116 b 32; 13, 1118 a 25f.; VII 12, 1152 b 20) geprägt ist; U. Dierauer, Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam 1977 (Studien zur Antiken Philos. 6), 121 mit Anm. 1; 143f.- ‚eine geringe Zahl', den Regelfall beschreibt Ar. in De mot. anim. 10, 703 a 33-36, wo er das Handeln des Menschen im Staat aufgrund von Gewohnheit dem des Tieres aufgrund seiner Natur entgegenstellt.

‚nach Gewöhnung', selbst Krokodile können durch Fütterung gezähmt werden: Hist. anim. IX 1, 608 b 29ff.; Gewöhnung des Leithammels: VI 19, 573 b 27; Hirten ‚lehren' mit ihrer Stimme Schafe, sich zusammenzuscharen; diese tun das dann aus Gewohnheit: IX 3, 610 b 33-611 a 2 - Wahrnehmung von Stimme als Bedingung von Lernen: Met. A 1, 980 b 24f.- Tiere haben auch Spuren von Intelligenz: Protr. B 29; Hist. anim. I 1, 488 b 15 *φρόνιμα*, aber keinen logos: De anim. III 3, 428 a 23f., vgl. De part. anim. I 1, 641 b 8. Einige Tiere lernen voneinander oder von Menschen: Hist. anim. IX 1, 608 a 17-21, vgl. EN VI 7, 1141 a 26-28.

Dativ nach „leben" im Sinne von ‚entsprechend', vgl. in verwandtem Zusammenhang bei Tieren: EE II 7, 1224 a 27; Met. A 1, 980 b 26; EN VII 6, 1149 a 10; X 10, 1179 b 13, kaum unterschieden von *κατὰ* mit Akk., vgl. EN X 10, 1179 b 27.

35, 8 (b 5) „der Mensch allein besitzt Vernunft." Vgl. Pol. I 2, 1253 a 14-18, S. Bd. 1, 214 mit Verweisen; EN I 6, 1098 a 7ff.; Hist. anim. I 1, 488 b 24; De gen. anim. II 6, 744 a 30; Met. A 1, 980 a 27.

„müssen diese drei miteinander in Einklang stehen." Wiederholt u. 15, 1334 b 9f. Statt ‚Einklang' (*συμφωνεῖν*) wäre die Übersetzung ‚Zusammenklang' korrekter, d.h. die Konsonanz von höherem und tieferem Ton (Plut. Mor. 139 C), d.h. Quarte, Quinte und Oktave, s. Neubecker 97; o. Bd. 2 zu II 5, 1263 b 35. Zusammenklang des begehrenden Elements mit der Vernunft: EN I 13, 1102 b 27f.; III 15, 1119 b 15; vgl. VI 2, 1139 a 22ff.: für eine gute Entscheidung muss der logos *das Gleiche* anordnen wie das, was das Begehren verfolgt, vgl. EE II 2, 1220 b 18ff.: Charaktereigenschaften sind der Grund, dass Emotionen der Vernuft folgen (*κατὰ λόγον*) - oder nicht.

Die Vorstellung war bei Plat. vorbereitet, vgl. Leg. II 653 b 2-6: Erziehung ist Zusammenklang der durch Gewöhnung erworbenen Haltung zu Freude und Schmerz mit der Vernunft, vgl. zuvor Rep. III 401 d 2; IX 591 d 2; d 7. Bei der Jugend besteht dieser Einklang noch nicht, denn sie handeln eher nach dem Charakter als der Vernunft: Ar. Rhet. II 12, 1389 a 33-35; vgl. *διαφωνία* von Begierden und Logos Plat. Leg. III 689 a 5-9; Ar. EN IX 4,

1166 b 7f., vgl. dort b 19: Zwietracht (*στασιάζει*) in der Seele (*στάσις* Plat. Rep. IV 440 e 5; VIII 560 a 2; X 603 d; keine *στάσις*: IV 442 d 1; IX 586 e 4f.). Zum Verfehlen des Richtigen bei Lust, wenn Missklang zwischen *Natur* und *Gewöhnung* herrscht, s. Leg. II 655 e 3-656 a 5; zum Konzept vgl. Düring 1961, 233f. Gegen unqualifizierte Bestimmung von Mäßigung als ‚Zusammenklang' (*συμφωνία*) s. Ar. Top. VI 2, 139 b 33ff., weiteres C. von Jan, Musici Scriptores Graeci, Leipzig 1895 (ND 1995) 18-22.

35, 10 (b 6) „gegen ihre Gewöhnung und Natur handeln Menschen oft nach Vernunftsgründen, wenn sie sich überzeugen lassen, dass es so besser ist." Wie beweist dies die geforderte Kongruenz aller drei? Manche wurden durch Worte, vielleicht sogar falsche Unterweisung, verführt - denn die Gewöhnung war wohl richtig, vgl. 15, 1334 b 11, vgl. dazu E E II 8, 1225 a 31ff.: gewisse Gedanken sind stärker als wir; Rhet. II 1, 1378 a 10f.: aus Unvernunft äußern Redner unrichtige Vorstellungen oder sie sagen wegen Schlechtigkeit nicht, was ihnen gut scheint, obwohl sie doch die richtigen Vorstellungen hegen; Newman vergl. I 11, 1370 a 25-27 für Begierden, die man hat, weil man entsprechend beeinflusst wurde (*πεισθῆναι*).- „sich überzeugen lassen, dass es so besser sei." ‚so', griechisch *ἄλλως*, „anders", nämlich als es Gewohnheit und Natur empfehlen. Verstoß gegen diese beiden genauso Rhet. ad Alex. 7, 1428 b 10f. - aber unter Einfluss von Gewinnsucht. Ein Missklang zwischen Wissen und anderen Einflüssen: die Vernunft ordnet an, aber der Unbeherrschte handelt nach der Begierde: De an. III 9, 433 a 1-3, vgl. 10, 433 b 5f.: Begierde sieht nur den gegenwärtigen Augenblick, wobei das augenblicklich Lustvolle schlechthin lustvoll und gut erscheint, während die Vernunft mit dem Blick auf die Zukunft Zurückhaltung befiehlt; vgl. E N I 1, 1095 a 8f.; VII 9, 1151 a 2ff. Menschen wissen, was gut ist, führen es aber unter dem Einfluss von Lust und anderem nicht aus: Eur. Hipp. 380ff., vgl. W.S. Barrett, Euripides Hippolytus; edited with Introduction and Commentary, Oxford 1964, zu 377-381.

D.J. Allan 1965, 75, kommentiert: „It is vital to such a view as this that when men do attain the age of reason they shall be left free to take their decisions undisturbed by vexations and positive direction from law." Aber Ar. will nicht Vernunft als Instanz einführen, die kritisch gegenüber den früheren persönlichkeitsformenden Faktoren wirkt (darunter dem Gesetz: s.o. zu 2, 1324 b 9), sondern umgekehrt die Übereinstimmung aller drei Faktoren der Charakterausbildung herstellen (vorausgesetzt auch 15, 1334 b 6: alle drei werden gefordert - Gewöhnung ersetzt nicht Vernunft), damit es nicht zu einem Konflikt zwischen Vernunft und Erziehung oder gar Gesetz kommt, s.o. II 7, 1266 b 30.

35, 14 (b 9) „sich leicht formen lassen" (*εὐχειρώτους*). Eigentlich ‚leicht zu behandeln', vielleicht: ‚leicht zu unterwerfen', s.o. zu VII 7, 1327 b 38, auf 1327 b 36 bezieht sich „früher" hier.

35, 15 (b 10) „Erziehung". S.u. zu 17, 1336 b 38.

Zu Charaktererziehung s. Burnyeat, in: Oksenberg-Rorty (Hrsg.) 1980, 69-92; zu Ar.' Verständnis von Erziehung vgl. Newman I 343-374; J. Bur-

net, Aristotle on Education, Cambridge 1903; M. Defourny, Aristote et l'éducation, Louvain 1919; W.F. Frankena, Three Historical Philosophies of Education, Chicago 1965, 15-78; C. Lord 1982; zu Erziehung überhaupt: F. Kühnert, Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike, SchriftBerlin 30, 1961; F.A.G. Beck, Greek Education, 450-350, London 1964; E. Fink, Metaphysik der Erziehung im Weltverständniss von Plato und Aristoteles, Frankfurt a.M. 1970; Marrou 1957; H.-G. Gadamer, Platos Staat der Erziehung, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, Tübingen 1985, 249-262.

Im Verzeichnis der Schriften des Ar. findet sich ein Titel *περὶ παιδείας* (Nr. 18 bei Hesych); die Fragmente bei bei R^3 62-63; zum möglichen Inhalt s. Moraux 1951, 39. Laurenti 1987, II 962ff.

In E N behauptet Ar. von Anfang an, dass es in der praktischen Philosophie auf das Handeln ankommt (I 1, 1095 a 5f. u.ö, s. hier Bd. 1, 72 Anm. 2). Beginnen müsse man damit, dass man durch Erziehung die Menschen gut macht. Auf den Erziehungsprozess selber geht er erst am Ende dieses Werkes ein (X 10, 1179 a 35ff., s. Bd. 1, 80ff.). Er entwickelt kurz, dass die zu Erziehenden zunächst die entsprechende *Natur* brauchen; damit aber *Belehrung* wirksam werden kann, müssen sie durch *Gewöhnung* dafür vorbereitet sein (1179 b 20ff.). Diese wenigen Bemerkungen, mit denen das Thema Erziehung in E N gleichsam abgeschlossen wird, bilden den Ausgangspunkt der Erörterung der Erziehung in P o l. VII 13, wo Ar. die gleichen Voraussetzungen und Vorgehensweisen nennt (s.o. zu 1332 a 39).

Die Abhandlung zur Erziehung füllt den größten Teil von P o l. VII 13 bis zum Ende von P o l. VIII. Im besten Staat, einer Aristokratie, erwartet man, dass der Erziehung solche Bedeutung zugeschrieben wird, vgl. R h e t. I 8, 1365 b 33f., vgl. 1366 a 5f.; nach P o l. IV 15, 1299 b 24f. besteht die Bürgerschaft der Aristokratie aus Männern mit Bildung (*ἐκ πεπαιδευμένων*), vgl. 8, 1293 b 36-38; nach III 13, 1283 a 24-26 kann man mit aretē und Bildung den besten Anspruch auf das beste Leben, das ja das Ziel des besten Staates ist, erheben. Nach E N II 1 (1103 b 3-6) will jeder Gesetzgeber die Bürger gut machen; der Unterschied zwischen einer guten und schlechten Verfassung bestehe darin, ob sie damit Erfolg haben. Ar. erkennt in Plat.s R e p. Erziehung als das Mittel, den Staat gut zu machen, an: P o l. II 5, 1263 b 37-39, vgl. Plat. R e p. II 376 e 2ff.; III 416 b 6ff.; IV 424 a 5ff.; VII 541 a 3f. Erziehung nahm eine prominente Rolle in L e g. ein, vgl. II 653 a 1 und passim.

Ar. verrät, dass es Studien zur Erziehung gab, er findet aber in ihnen einen Mangel an Übereinstimmung hinsichtlich beinahe jedes Aspekts von Erziehung (s.o. 91). Es sei unklar, ob man mehr den Intellekt oder den Charakter ausbilden solle. Ungeklärt sei auch, ob man die für das Leben nützlichen Dinge oder das, was zu persönlicher Vorzüglichkeit beiträgt, oder Wissen, das nicht irgendwie angewandt werden kann, lernen soll (VIII 2, 1337 a 35-b 3); es sei auch umstritten war, weshalb man Musik in den Lehrplan einschließen soll (VIII 3). Seine Darlegungen sollen hier nur die allgemeinen Richtlinien geben (7, 1341 b 29-32).

Im besten Staat fällt die Verantwortung für die Erziehung den Gesetzgebern zu (s.o. zu VII 7, 1327 b 38); diese sind unterstützt von Beamten, die z.B. darauf achten, was für Erzählungen und Geschichten Kinder hören dürfen, oder darüber wachen, wie die Kinder ihre Zeit verbringen und besonders, dass sie sich möglichst wenig in der Gesellschaft von Sklaven aufhalten (17, 1336 a 30ff.).

Wie wichtig ist Erziehung für Ar.? Generell geht er davon aus, dass die Bürger, wenn sie bestimmte Dinge tun oder Haltungen beweisen müssen, zuvor dafür auch erzogen werden müssen (vgl. ὥστε VIII 3, 1338 a 9ff.; 5, 1339 b 22-25; 1340 b 10-14, vgl. die Analogie zur Aneignung einer bestimmten Fertigkeit 1, 1337 a 18-21, s.u. zu VII 14, 1333 a 39) Nichts kommt von alleine oder von Natur (vgl. 17, 1337 a 1-3). Wenn Ar. z.B. die Frage untersucht, ob die Männer, die regieren und regiert werden, sich darin jeweils abwechseln oder ob ein und dieselben auf Lebenszeit regieren bzw. regiert werden sollen, fügt er sofort hinzu, dass ihre Erziehung sich offensichtlich nach der jeweiligen Regelung richten müsse (14, 1332 b 13-16); und sobald er seine Lösung dieses Problems entwickelt hat, zeigt er die Auswirkung auf die Erziehung auf: 1332 b 41-1333 a 2.

Eines der Ziele dieser Erziehungslehre ist sicherzustellen, dass die jungen Männer ihrem status als Freie gerecht werden und nicht eine niedrigere Lebensform annehmen (16, 1335 b 10, impliziert 12, 1331 a 41; VIII 2, 1337 b 5ff.; 3, 1338 a 37-b 4; 5, 1340 b 10). Die zukünftigen Bürger dürfen nichts tun, was späteren Tätigkeiten oder Erwartungen für ihre Lebensgestaltung im Wege steht: 17, 1336 a 29; b 2f.; b 22-35; VIII 4, 1338 b 10; b 14ff.; b 42; 6, 1341 a 5 - nach dem Prinzip von VII 15, 1334 b 15f., dass man bei der Gewöhnung sich das oberste Ziel zur Richtlinie nehmen muss. Berücksichtigung der Gefahr, Banausisches anzunehmen: VIII 6, 1340 b 34; b 41; 1341 a 7; b 14; 1342 a 20; vgl. Plat. Rep. III 396 a 8-b 4: Männer dürfen nicht Metallarbeiter und andere Handarbeiter artistisch darstellen, da es ihnen nicht erlaubt ist, ihnen irgendwelche Beachtung zu schenken; vgl. Leg. I 643 d-644 a 5. Ar. verrät eine fast übertriebene Angst, sie könnten etwas Banausisches aufnehmen (VIII 2, 1337 b 6ff.; b 13; 4, 1338 b 33). Und doch ist Ar. nicht dogmatisch in der Beschränkung auf Lehrgegenstände, die die jungen Männer auf ihre spätere Rolle vorbereiten. Mit seiner Teleologie rechtfertigt er, auch andere, ‚nützliche' Dinge zu lernen; denn es komme weniger darauf an, was man tut, als um wessen Zieles willen man dies tue (VII 14, 1333 a 6ff.; VIII 2, 1337 b 15ff.). Die so ermöglichte *Erweiterung* der Lehrgegenstände (Unterweisung in elementaren Fertigkeiten kann auch höheren, ästhetischen Zielen dienen: VIII 3, 1338 a 37ff.) wird ausgeglichen durch die *Begrenzung* des Grades, bis zu dem man die zentralen Lehrgegenstände Musik und Gymnastik betreiben darf (s.u. zu 2, 1337 b 15): nicht bis zu dem Grade, bei dem man sie berufsmäßig oder für Wettkämpfe ausübt. Ar. befürwortet keine Erziehung zu einem einseitig ausgebildeten Menschen, sondern einem, der sich alle Formen menschlicher Vorzüglichkeit aneignet (VII 14, 1333 b 8, vgl. VIII 4, 1338 b 14ff.; III 7, 1279 b 1, s. Bd. 2, Anm.). Dieser Ablehnung

des beruflich Kompetenten widerspricht aber seine Hochachtung von Fachleuten und Experten, auf die er sich beruft (s.o. 94 Anm. 4), vgl. seine Erwartung, dass ein Erzieher gesetzgeberische Fähigkeit gewinnt: E N X 10, 1180 b 28ff. Offensichtlich war für den *Denker* Ar. das Ideal des aufgeschlossenen Dilettanten, das er als *Erzieher* noch vertritt, überholt.

Erziehung in den Büchern zum besten Staat ist zunächst Erziehung aller zukünftigen Bürger nach den Werten dieser Verfassung, denn Verfassungen verdanken ihre Entstehung und Erhaltung dem Charakter der Bürger (VIII 1); sie muss die jungen Männer darin ausbilden, die Anforderungen, die an sie als Bürger gestellt werden, erfüllen zu können, sie muss auf die unterschiedlichen Rollen im Herrschaftsgefüge vorbereiten (VII 14, 1332 b 15; 1333 a 1-3). In E N V 5, 1130 b 25-29 unterscheidet Ar. zwischen einer Erziehung zum Bürger in einer bestimmten Verfassung und einer, durch die er schlechthin gut wird. Da aber im besten Staat die beste Qualität des Bürgers und guten Mannes identisch ist (P o l. VII 14, 1333 a 11f.; 9, 1328 b 37-39), ist hier die Erziehung zum guten Bürger zugleich in der umfassendsten Weise ethische Erziehung (VIII 4, 1338 b 14-16; für Erziehung zu aretē vgl. u.a. III 18, 1288 b 1ff., vorausgesetzt 9, 1280 b 1-4). Sie muss schon im Kindesalter auf die richtigen Ziele vorbereiten (VII 14, 1333 b 3ff.; grundsätzlich 17, 1336 a 32-34, im Einzelnen: a 12-15).

Diese ethische Erziehung hat aber zugleich unmittelbaren Einfluss auf das Staatsleben. So macht Ar. für den machtpolitischen Niedergang Spartas den Gesetzgeber verantwortlich, der „nicht dazu erzog, ein Leben der Muße führen zu können" (14, 1334 a 9; VIII 3, 1337 b 29ff.), denn dafür gibt es aretai besonder Art (VII 15) - auf der politischen Ebene ist die Entsprechung zur Erziehung zu Muße diejenige zum Frieden (14, 1333 a 14-b 5; Lana 1991, 41).

In den ersten Jahren unterstehen die heranwachsenden Kinder ganz der Obhut im Haushalt. Danach unterscheidet Ar. nur zwei Stufen der Erziehung: einmal während der sieben Jahre vor der Pubertät, die mit Gymnastik ausgefüllt sind (VIII 3, 1338 b 6-8, d.h. leichteren Übungen: 4, 1338 b 40) und dann sieben Jahren nach der Pubertät, in denen sie zunächst drei Jahre lang in ‚anderen Kenntnissen' (d.h. wohl elementaren: Lesen, Schreiben, Rechnen, VIII 3 - vielleicht auch staatsbürgerlicher Erziehung: 1, 1337 a 11ff.) ausgebildet werden; danach unterziehen sie sich anstrengenderem körperlichem Training (VIII 4, 1339 a 4-7, s.u. zu VII 17, 1336 b 38), wobei Ar. sich besonders gegen eine Überschätzung von hartem körperlichem Training zur Ausbildung von Tapferkeit wendet. In je verschiedener Weise und in verschiedenen Stufen der Altersentwicklung wirken Musik und Gymnastik bei der Ausbildung der jungen Männer. Durch Musik erlernt man die Fähigkeit, Schönes und Hässliches zu unterscheiden und damit ethische Entscheidungen zu treffen (VIII 5, 1339 a 41-b 4; 1340 a 14-25).

Die Abhandlung zur Erziehung ist unvollständig (Verweise auf Behandlung von Gegenständen, die unter die Erziehung fallen, aber nicht erhalten sind: VII 17, 1336 b 25; VIII 3, 1338 a 32-34; 5, 1339 b 10 „vielleicht").

Man sollte annehmen, dass Ar. in dem nicht erhaltenen Teil der Erziehungsabhandlung noch andere das Staatsleben betreffende Erziehungsziele behandelte oder behandeln wollte, wie z.B. dass der Staat durch Erziehung zur Einheit wird (II 5, 1263 b 36). Auch die Erörterung von Erziehung durch intellektuelle Unterweisung (s.o. 127f.) ist nicht erhalten: Susemihl Anm. 979.

Der Bürger des besten Staates ist nicht nur erzogen, seine Verfassung zu bejahen, er hat darüber hinaus nützliche Fertigkeiten erlernt, die er im täglichen Leben braucht; sein Körper ist wohl trainiert, sodass er gesund und für militärische Aufgaben befähigt ist. Er hat gelernt, sich beherrschen zu lassen wie auch selber zu herrschen, und eine Charaktererziehung erhalten, die ihm erlaubt, nach allen ethischen Tugenden zu handeln. Durch seine musikalische Ausbildung hat er Urteilsfähigkeit erworben, sodass er sich bei geselligen Anlässen mit gutem Geschmack (VIII 6, 1340 b 24f.) an künstlerischen Darbietungen erfreuen und insgesamt ein glückliches Leben führen kann (vgl. Newman I 372f.).

35, 16 (b 11) „(Unterweisungen) zuhört." Diese sprechen den logos an, aber in jugendlichem Alter ‚lernt' man nur weniges, vgl. E N I 1, 1095 a 2 (s.o. zu 1332 a 40); für solche Unterweisungen muss man *charakterlich* vorbereitet sein: E N I 2, 1095 b 4–6. Für den Inhalt dieser Unterweisungen s.u. zu P o l. VII 17, 1336 b 38.

„man lernt." Lernen (*μάθησις*) von aretē: E N I 10, 1099 b 15; b 19, vgl. X 10, 1179 b 23ff. Während Lernen (*μανθάνειν*) sonst der Gewöhnung (*ἐθιζόμενοι*) entgegengestellt ist (vgl. E N II 1, 1103 a 14ff., weitere Belege bei Newman), ist es hier in weiterem Sinne gebraucht, sodass es diese umfasst, vgl. P o l. VIII 5, 1340 a 16.

Kapitel 14

Nach Kap. 9 (1328 b 33ff.) und 13 (1332 a 31ff.) müssen die Mitglieder des besten Staates, dessen Ziel ja die Verwirklichung von Glück ist, gute Männer sein. Ar. hatte Kap. 13 mit der Bemerkung beendet, dass man die Eigenschaften, die man nicht von Natur besitzt, durch Erziehung erwerben müsse. Damit war der Ausgangspunkt für die Behandlung der Erziehung, erreicht. Ar. erörtert sie in Kap. 14 unter zwei ganz verschiedenen Gesichtspunkten: sie muss einerseits (A) auf die Stellung als Beherrschte bzw. Herrschende, andererseits (B) auf die Tätigkeiten des besten Seelenteils bzw. diejenigen Tätigkeiten, die das höchste Ziel zu verwirklichen suchen, vorbereiten.

Das dem ersten Gesichtspunkt (A) zugrunde liegende Problem, ob ein und dieselben Männer auf Lebenszeit entweder (a^1) regieren und regiert werden oder (a^2) sich in der Ausübung der Macht abwechseln sollen, war schon in 9 (1329 a 2ff.) beantwortet, und zwar unter der in jenem Kap. vorherrschenden Fragestellung, welche der dort hergeleiteten Funktionen miteinander verbunden werden sollen und welche persönliche *Qualifikation* man dafür besitzen muss. Das Ergebnis lautete dort: Waffendienst und politische Entscheidungen werden von den Gleichen in verschiedenen Altersstufen wahrgenommen. Die spezifische Herrschaftsverteilung im besten Staat wird dagegen hier in VII 14 in der Weise gerechtfertigt, dass niemand die Überlegenheit von Göttern oder Heroen besitze und damit Regierung auf Lebenszeit verdiene. D.h. Ar. argumentiert hier auf der Grundlage der Unterscheidung von monarchischer Herrschaft Überlegener (‚Könige‘, 1332 b 24) und politischer Herrschaft unter Gleichen, wobei er nur hier, aber nicht in Kap. 9, die Konzeption von Gleichheit und die darauf gestützten Ansprüche Gleicher artikuliert (b 25ff.). Entsprechend berücksichtigt er auch nur hier, was die spezifische Herrschaftsstruktur im besten Staat und besonders die Tatsache, dass die Regierten nur vorübergehend, in jüngeren Jahren, Herrschaft unterstehen und dabei politisch regiert werden, für die *Erziehung* bedeutet (b 15; b 42).

Bei dem zweiten Gesichtspunkt (B), nämlich der Ausbildung für die Tätigkeiten, die das höchste Ziel verwirklichen sollen, nimmt Ar. seine Unterscheidung der Teile der Seele, seine Auffassung vom Rang dieser Teile und dem der ihnen zugeordneten Vermögen zum Ausgangspunkt. Es ist zu beachten, dass Ar. erst hier seine Psychologie einführt, nicht etwa in Kap. 8/9 (oder vorher in Kap. 13), wo er die Herrschaftsstruktur innerhalb der Bürgerschaft und ihre Abgrenzung von den davon Ausgeschlossenen hergeleitet hatte. Anders als in Plat.s R e p. rekurriert Ar. für die Herrschaftsstruktur seines besten Staates nicht auf Entsprechungen im Aufbau der Seele - obwohl diese existieren: der Teil des Irrationalen, der für *Ernährung* und Wachstum zuständig ist, wird als nicht spezifisch menschlich (vgl. E E II 1, 1219 b 36-39; E N I 13, 1102 a 32-b 12) ausgelassen, wie nach P o l. VII 8/9 diejenigen,

die die *ahrung* bereitstellen, von der Bürgerschaft ausgeschlossen bleiben. Und die Struktur des Staates mag in allen Fällen auf der Fähigkeit (oder Unfähigkeit) der Bewohner, unterschiedliche seelische Qualitäten zu verwirklichen, beruhen (vgl. 9, 1329 a 8f.), aber sie ist schon in Kap. 9 hergeleitet, d.h. bevor Ar. die Struktur der Seele dargelegt hatte, eine Analogie zwischen der Struktur des Staates und der der Seele besteht nicht. Weder spiegelt der Staat die Struktur der Seele noch geht Ar. so vor wie Plat., der in Rep. die Struktur der Seele aus den Bedingungen des Staates abgelesen hatte. Für seine Seelenlehre bezieht sich Ar. nicht auf einen politischen Kontext, sondern anderswo vorgenommene Einteilungen (1333 a 20; a 24).

Nach EN I 13, 1102 b 13-1103 a 8 sollte man erwarten, dass Ar. in Pol. VII 14 die Seelenteilung einführt, damit geklärt wird, welcher Teil der Seele von der Gewöhnung, einem der Faktoren der Charakterbildung nach 13, 1332 a 40ff. (s. zu a 39), geformt wird. Aber diesen Zusammenhang stellt er erstaunlicherweise hier nicht her.

Wie Ar. z.B. in EE II 1, 1220 a 1ff.; EN I 13, 1103 a 1ff. den zuvor unterschiedenen Seelenteilen dann jeweils ihre spezifische aretē zuordnet, so tut er dies auch hier (1333 a 16ff.); er geht darüber hinaus, wenn er die Frage aufwirft, in welchen von ihnen das Ziel liegt, und darüber hinaus das Niedrigere auf die Funktion, um des Höheren willen dazusein, festlegt (a 19-22). Im Folgenden stellt er dann entsprechend auch einen hierarchischen Rang von Handlungen und schließlich Lebensweisen her (a 27ff., s.u. zu a 14) und überträgt deren Prioritäten auf die richtige Zielsetzung bei Einzelnem und Staat - dabei ist aber der Zusammenhang mit der Hierarchie der *Seelenteile* weniger klar, als es die Darstellung und die Abfolge der Themen nahelegt.

Wenn Ar. hier auf seine Auffassung von der Struktur der Seele (B) zurückgreift, um dem Staatsmann eine klarere Vorstellung von seiner erzieherischen Gesetzgebung zu vermitteln (1333 a 37-b 5), dann geht er weit über die vorher behandelte Erziehung als Vorbereitung für die Rolle im Herrschaftsgefüge (A) hinaus, da ja ein Teil des *logos* der theoretische ist, der von dem praktischen, welcher im politischen Leben Anwendung findet (a 25), unterschieden wird. Obwohl Ar. mit der Rangfolge der rationalen Vermögen, unter denen das theoretische am höchsten steht, eigentlich den Punkt erreicht hat, um das philosophische Leben als die Krönung der Existenz der Bürger zu empfehlen, vollzieht er gerade diesen Schritt nicht: Zwar stellt er fest, dass auch Handlungen entsprechend der Rangfolge der rationalen Teile unterschieden werden müssen, da alle Menschen den Handlungen des von Natur besseren Seelenteils Vorzug geben (a 27-30), und er nimmt dann eine entsprechende Unterscheidung bei Lebensformen vor, er stellt aber nicht dem Leben der Praxis das der Philosophie gegenüber, sondern er kontrastiert in allgemeinster Form Tätigsein und Muße (a 30f.) und zeigt auf, was dies angesichts des angeborenen Strebens (s.u. zu a 28) bedeutet: man wählt eher die Muße (*αἱρετωτέρας*, *αἱρετώτατον*, a 28-30, s. zu a 30). Muße ist ja auch ein individualistisches Ideal der Freiheit, das erlaubt, persönlichen Interessen

nachzugeben, so Antisthenes bei Xen. Symp. 4, 44 (SSR V A 82). Jedenfalls fehlt hier die Gleichsetzung von Muße und theoretischem Leben einerseits bzw. von Beschäftigung (ἀσχολία) und politischem Wirken andererseits (s.o. 132f.), wie sie sich in EN X 7, 1177 b 4ff. findet - diese Themen sind in EN besser integriert als in Pol. VII 14.

Es ist bedeutsam, dass Ar. hier *Muße* als das höchste Ziel des Lebens hinstellt (vgl. dann VIII 3, 1337 b 30ff.), nachdem er in VII 2-3 doch das Leben aktiver *politischer Betätigung* gegen ein Lebensideal, das von politischer Aktivität absieht, rehabilitiert hatte (1325 b 14-16). In Kap. 2-3 stellte er alternative Lebensformen gegenüber, er wies die Position derjenigen zurück, die ein Leben politischer Aktivität völlig verwarfen, überwand aber in gewisser Weise den Gegensatz der beiden Positionen insofern, als er einräumte, dass ein aktives Leben nicht nach außen bezogen zu sein braucht, sondern das Denken um seiner selbst willen in höherem Maße praktisch sei (3, 1325 b 16ff.). Ich verstehe Kap. 14 nicht als eine Modifizierung der früheren Position (Bartlett 303ff.), sondern als eine differenziertere Darstellung, die sich dem Problem stellt, wie denn das in VII 2-3 rehabilitierte Leben politischer Aktivität zu dem ‚praktischen' Leben der Kontemplation steht. Einmal trifft Ar. bei *jedem* Leben eine Unterscheidung in Anstrengung und Muße (1333 a 30ff.), bei seinen Bürgern sieht er also nicht die Möglichkeit, *entweder* nur ein Leben der Anstrengung *oder* eines der Muße zu leben (s.u. zu a 39). Diese beiden Lebensinhalte werden als Mittel und Zweck einander zugeordnet, beide sind unverzichtbar, aber der *Vorrang* gehört klar der Muße - die Position derjenigen nach VII 2-3, die sich völlig einem aktiven Beitrag zum Staatsleben entzogen, ist nach wie vor unrichtig. Dann behandelt Ar. in Kap. 14ff. als Gegensatz zu Tätigsein nicht das Leben der Philosophie, sondern der Muße, das eine sehr viel weitere Geltung hat als das der Theorie, aber nach 14, 1333 a 24ff. diese sicherlich einschließen kann.

Das Gegenstück zu Muße als der höchsten Lebensform des Individuums ist beim Staat Frieden (1333 a 30ff.) - Ar. stellt ausführlich die Perversion der Prioritäten, die Krieg und Eroberung als höchstes Ziel und Aufgabe der Erziehung versteht, gegenüber (1333 b 5-1334 a 10). Das konkrete Beispiel dafür liefert Sparta, dessen Ausrichtung auf Krieg, Eroberung und Herrschaft über andere als Unverständnis des besten Ziels (1333 b 7, s.u. zu a 14) und von Glück (b 22; b 25; b 29) und als Versäumnis der richtigen Erziehung durch den Gesetzgeber (b 23; 1334 a 9f. dargestellt wird. Im Gegensatz zu dieser Einengung, wie sie charakteristisch für Sparta ist, soll der Gesetzgeber die zukünftigen Bürger des besten Staates zu *guten Männern* machen (1333 a 14), d.h. zu *allen* aretai erziehen (b 8). Wenn Ar. dem Gesetzgeber so eindringlich die Fehler der spartanischen Staatsordnung vor Augen hält, dann erhebt er für seinen besten Staat einen Realitätsanspruch und die Erwartung, dass er in der politischen Wirklichkeit von dem Schicksal, das den noch wenige Jahrzehnte zuvor mächtigsten griechischen Staat ereilt hatte, verschont bliebe, s.o. 71f.

Es wurde darauf hingewiesen, dass sowohl Pol. VII 2-3 als auch VII 14

die Wahl zwischen einem Leben der Praxis und einem der Philosophie bzw. der Muße erörtern. Es überrascht nicht, dass Ar. mit einer Reihe von gemeinsamen Motiven operiert: der Anspruch Einzelner, allein zu herrschen, wird zurückgewiesen, da sie eine außerordentliche Überlegenheit besitzen müssten (3, 1325 b 3–5; b 10–14; 14, 1332 b 16–27). Für Gleiche ist aber das Gleiche tatsächlich auch gleich: 3, 1325 b 7–10; 14, 1332 b 27. Wenn man die Ausweitung der Herrschaft über andere Staaten billigt, dann müsste man auch akzeptieren, dass ein Bürger mit allen Mitteln versucht, über seinen eigenen Staat zu regieren: 2, 1324 b 33–36; 3, 1325 a 36–41; 14, 1333 b 32–35. Keine dieser imperialistischen Vorstellungen kann ein guter Staatsmann teilen: 2, 1324 b 26–31; 14, 1333 b 35f.; denn die gleichen Grundsätze sind für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft am besten: 1, 1323 b 29ff.; 3, 1325 b 30–32; 14, 1333 b 37. Nur diejenigen, die von Natur zu despotischer Herrschaft bestimmt sind, dürfen despotisch beherrscht werden: 2, 1324 b 36–39; 14, 1334 a 2. Die Herrschaft über Freie ist derjenigen über Sklaven überlegen: 3, 1325 a 27–30; 14, 1333 b 27–29.

In keinem Kap. - ich bin mir bewusst, dass die Kapiteleinteilung nicht von Ar. stammt - macht Ar. den Gesetzgeber bzw. Staatsmann in ähnlichem Umfange wie hier auf seine Verpflichtungen aufmerksam: er „muss Sorge tragen“ (1332 b 34f.; 1333 a 14); er „muss seine Aufmerksamkeit widmen“ (a 37); er „muss Grundsätze in den Seelen der Menschen einprägen“ (b 37f.); er „muss darauf achten“ (1334 a 3), denn er „ist verantwortlich“ (a 9). So ist denn auch der Gesetzgeber Spartas die zentrale Figut von Ar.' kritischer Auseinandersetzung mit dem Militarismus und Imperialismus dieses Staates: *er* hat das falsche Ziel gewählt (1333 b 6); zu Unrecht lobt man *ihn* (b 13; b 18–21; b 29–31); *er* hat versagt (b 23) und *er* verkannte die erstrebenswerte Herrschaftsform (b 26f.).

35, 17 (1332 b 12) „Jede staatliche Gemeinschaft besteht aus Regierenden und Regierten.“ Ar. scheint von einer selbstverständlichen Annahme über die Herrschaftsstruktur (vgl. Plat. Leg. III 689 e 4: „es muss Herrschende und Beherrschte in den Staaten geben“) auszugehen (zum Vorhandensein von Herrschenden und Beherrschten als Naturgesetz vgl. Ar. I 5, 1254 a 21ff.; s. Bd. 2, 163, zu II 2, 1261 a 23) und die spezifische Regelung seines besten Staates darin unterzubringen. D.h. die Wiederaufnahme der schon in 9, 1329 a 2ff. hergeleiteten Herrschaftsstruktur erklärt sich daraus, dass Ar. hier systematisch das Thema „die Verfassung selber“ (13, 1331 b 24), d.h. zu allererst ihre Herrschaftsordnung, erörtert. Bei den Regierten denkt Ar. nur an die Krieger, nicht die despotisch Regierten (1333 a 4–6).

35, 20 (b 14) „auf Lebenszeit“ (*διὰ βίου*). Vgl. das Königtum in Sparta: Plat. Leg. IV 712 e 1f.; Ar. III 14, 1285 a 15; die Geronten: II 9, 1270 b 39; Geronten auf Kreta: II 10, 1272 a 37; die Amtsdauer in Athen vor Drakon: Ath. Pol. 3, 1, vgl. der Sache nach „ständig“ hier 1332 b 22; „immer“ (*ἀεί*): II 5, 1264 b 7: *ἀεὶ γὰρ ποιεῖ τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας*, vgl. b

10f.; 2, 1261 a 38; in ähnlichem Zusammenhang V 1, 1301 b 27 *αἴδιος βασιλεία ἄνισος, ἐὰν ᾖ ἐν ἴσοις*). Wegen der Schlechtigkeit der Regierenden, die die Ämter „immer den Gleichen" (*ἀεὶ τοῖς αὐτοῖς*) vorbehalten, kommt es zum Übergang der Aristokratie zur Oligarchie: E N VIII 12, 1160 b 12–15. Da der Zusatz ‚auf Lebenszeit' oder ‚immer' die Monopolisierung der Macht durch ein und derselben Männer angibt (s.u. 1332 b 22, vgl. II 11, 1273 b 8ff. über die Amtsausübung in Karthago; III 13, 1284 b 33), sehe ich diese Alternative, entsprechend der Stellung von ‚auf Lebenszeit' (*τοὺς αὐτοὺς διὰ βίου*), im zweiten Teil der Disjunktion (*ἢ τοὺς αὐτοὺς* ...) ausgesprochen (so auch Stahr, Jowett), während im ersten der *Wechsel* von ‚Regieren' und ‚Regiert werden' ausgedrückt ist. Newman versteht dagegen ‚auf Lebenszeit' schon bei *ἑτέρους εἶναι* (b 13) und sieht die Alternative: permanente Trennung der Herrschaftspositionen im ersten Teil der Disjunktion ausgedrückt; aber dann fände der – nach ihm im zweiten Teil der Disjunktion angegebene – Wechsel zwischen Herrschen und Beherrschtwerden (‚die gleichen Leute regieren sowohl wie sie regiert werden') auch auf Lebenszeit statt, während bei Ar. nur die Krieger in die Stellung der Herrscher überwechseln, und dies ein einziges Mal. Gegen die von mir vorgezogene Deutung könnte sprechen, dass u. b 41 die Ausdrücke (‚ein und dieselben' – ‚verschiedene regieren') offensichtlich in umgekehrter Bedeutung verwandt sind, aber dort fehlt „auf Lebenszeit" (*διὰ βίου*), was der hier gegebenen Deutung zugrundeliegt. Susemihl 1879, I 446f. mit Anm. 8 vertauscht die Stellung von *ἑτέρους* und *τοὺς αὐτούς*, um diesen Widerspruch zu vermeiden.

(b 15) „ihre Erziehung muss sich nach der jeweiligen Regelung richten." S.u. b 41, vgl. das Vorgehen in III 4, wo der Ausgangspunkt die Annahme ist, dass Bürger je nach ihrer Aufgabe verschiedene Formen von Vorzüglichkeit aufweisen und entsprechend eine je unterschiedliche Erziehung erhalten sollen: 1277 a 16–20; a 29–32, s.o. zu VII 13, 1332 b 10. Generell zur Bedeutung von Erziehung der Bürger, auch in der Demokratie, s. V 9, 1310 a 15–18, vgl. II 5, 1263 b 37–40 (gegen Plat.); 7, 1266 b 29–38; VIII 1.

ἀκολουθεῖν κατὰ, vgl. VII 1, 1323 b 13f.

35, 22 (b 16) „so sehr ... unterschieden wie Götter und Heroen." In III 13, 1284 a 3–11 (s. hier Bd. 2, Anm. S. 527); b 28–31 ist nur von ihrer Überlegenheit an aretē die Rede – Größe wird 12, 1283 a 4ff. als Herrschaftsanspruch zurückgewiesen, s. Bd. 2, zu 1282 b 24, S. 513; denn die Berücksichtigung von Körperqualität für die Zuweisung politischer Macht (z.B. in Äthiopien: IV 4, 1290 b 4f.) ist illegitim: III 12, 1282 b 27–1283 a 14. Kraut 2002, 422f. meint dagegen, dass Ar. damit in P o l. VII höhere Anforderungen an solche Herrscher stelle – oder hatte Ar. diese Vorstellung von P o l. III 12 noch nicht entwickelt (s.o. zu 9, 1329 a 30)?– Hektor war wie ein Gott unter Menschen: Hom. I l. 24, 258 (zitiert Ar. E N VII 1, 1145 a 21f.), vgl. 22, 434, vgl. 16, 605. Plat. R e p. VII 535 a 9ff. nennt unter den Naturanlagen, die man bei der Auswahl der Regierenden zu berücksichtigen habe, auch ihre Gestalt (*κατὰ δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους*). Überlegenheit von Göt-

ter*bildern* in Bezug auf Körper: Ar. I 5, 1254 b 34f. Für den Fall, dass Könige körperlich und geistig nicht so überlegen sind, gibt man nach Plat. Polit. 301 d 8–e 4 Gesetze; die beste Verfassung ist dagegen wie ein Gott überlegen: 303 b 3–5.

Ar. zeigt auf, dass eine so beschriebene hypothetische (vgl. I 5, 1254 b 34–36; anders Kamp ASNP 1987, 370 Anm. 62; Kraut 1997, 135) Überlegenheit, vergleichbar der von Göttern, für das Verhältnis von Regierenden zu Regierten (den Kriegern) nicht zutrifft, und erschließt daraus ihre Gleichheit (s.u. zu 1332 b 27) – das gilt, nachdem Banausen u.a. wegen ihres Mangels an aretē von der Bürgerschaft ausgeschieden waren: 9, 1328 b 37ff. Verwandt ist der Gedankenfortschritt in II 2, 1261 a 36ff.

Überlegenheit als Grundlage für die Zuweisung von Herrschaft: hier 3, 1325 b 3ff., vgl. I 5, 1254 b 13ff.; 6, 1255 a 20f.; 12, 1259 b 14ff.; 13, 1260 a 17–19; ; III 9, 1281 a 4–8; 12, 1282 b 23ff.; 13, 1283 b 16ff.; 1284 a 3ff.; b 25ff.; 17, 1288 a 15–29; 18, 1288 a 34f.; s.u. zu 1332 b 32.

‚Götter und Heroen'. Zu ihrer Verehrung s.o. VII 12, 1331 b 18. Zusammenstellung Götter – Heroen bei Ar. sonst nur E N VII 1, 1145 a 20 (Dirlmeier zu E N Anm. 141, 4).

35, 27 (b 22) „besser." Vgl. II 2, 1261 a 37; III 13, 1284 a 3–11, s. Bd. 2, zu b 32.– „ständig." S.o. zu b 14.– „kann nicht leicht finden" – ein „understatement": Taylor in: Barnes [Hrsg.] 1995, 246, vgl E N VII 1, 1145 a 27f.: ‚selten' (σπάνιον), s.o. zu Pol. VII 4, 1326 b 5.

35, 30 (b 24) „Könige ... den Regierten überlegen." Vgl. III 15, 1286 b 8–11; 17, 1288 a 15–19.

„Skylax." Skylax von Karyanda, an der Küste Kariens, wurde von Dareios Hytaspis ca. 519/512 zur Erforschung der Mündung des Indus ausgesandt: Her. IV 44. Das Fragment: FGrHist 709 F 5, vgl. jetzt G. Schepens, FGrHist Part IV, Fasc. 1, Leiden 1998, 2-27. Der erhaltene Periplus (GGM I 15–96; A. Peretti, Il periplo di Scilace, Pisa 1980) enthält nicht die von Ar. zitierte Angabe (diese in: GGM I xxxiv, Fragmenta Libri de India 1). S. hier Bd. 2, 368f., Vorbem. zu II 12.

Dies ist der einzige Verweis auf Indien in Pol., in anderen Werken finden sich dagegen häufig Verweise, s. Bonitz 342 b 55–343 a 9; W. Reese, Die griechischen Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alexanders des Großen, Leipzig 1914, 98–104, hat sie quellenkritisch behandelt, S. 104 zu Pol. VII 14. Weil 1960, 211 mit Anm. 2, vgl. S. 313, erwägt, ob dieses *Interesse* durch die Feldzüge Alexanders des Großen ausgelöst wurde. Jedenfalls verdankte Ar. die vorliegende *Information* über Indien nicht Berichten von Alexanders Feldzug.

35, 33 (b 26) „Wechsel von Regieren und Regiertwerden" (κατὰ μέρος). Dies bedeutet hier, dass die zuerst regierten Krieger später zum Regieren zugelassen werden; Regieren bzw. Regiertwerden sind zwei deutlich nach ihrem Alter unterschiedene Phasen im Leben der Bürger – dies führt zu der Erörterung, worin sie sich unterscheiden und dem Nachweis des Besitzes der ent-

sprechenden Qualifikation (b 32ff.). Der Wechsel von Regieren und Regiertwerden meint sonst, dass die wirklich Gleichen sich in der Ausübung der Ämter teilen, d.h. ein Amt übernehmen und wieder zurücktreten, wenn ihre Amtszeit abgelaufen ist, vgl. III 6, 1279 a 8ff., s. Bd. 1, zu I 12, 1259 b 4; Bd. 2 zu III 4, 1277 a 25; der Sache nach 13, 1283 b 42ff.; 16, 1287 a 10–18, s.o. zu VII 2, 1324 a 37. Auch Xen. Hell. VII 1, 13f., vgl. 24, setzt voraus, dass Gleichheit zu Wechsel (ἐν μέρει) in der Herrschaft führen sollte.

Dass die Bürger im engeren Sinne, d.h. diejenigen, die die politischen und richterlichen Entscheidungen treffen (9, 1329 a 3), auch selber noch im Wechsel regieren und regiert werden - wie das sonst der Sinn von „im Wechsel herrschen und beherrscht werden" ist - bringt Ar. weder hier (unrichtig Kraut 2002, 226f.) noch sonst zum Ausdruck. Aber man muss eine solche Regelung annehmen, da die Amtsinhaber nach ihrer Qualifikation, ihrem Verdienst, ernannt wurden: 4, 1326 b 15f. Kraut 1997, 134 spekuliert, dass das Regieren im Wechsel unter Gleichen die Wahl überflüssig mache und deswegen die Amtsinhaber erlost würden - aber Wahl von Beamten ist aristokratisch, s. Bd. 3, zu IV 15, 1300 b 4.

35, 34 (b 27) „für Gleiche ist das Gleiche gleich." S.o. zu 3, 1325 b 7. Hier in VII 14 sind die ‚Gleichen' zugleich ‚verschieden' (1332 b 32–38), von ‚gleich' ist damit im geometrischen Sinne die Rede (s.u. zu b 28, vgl. 9, 1329 a 17, s. Bd. 2, zu III 4, 1276 b 37, S. 421, und zu 9, 1280 a 9), aber Ar. scheint noch nicht die Vorstellung der distributiven Gerechtigkeit systematisch entwickelt zu haben. ‚Für Gleiche', offensichtlich hier VII 13 in den Qualitäten der Seele: 1332 b 20, vgl. 8, 1328 a 36; ‚das Gleiche', d.i. der gleiche Zugang zu Machtausübung, s. hier Bd. 2 zu II 2, 1261 a 33 (S. 171) wo V 8, 1308 a 11ff. nachzutragen ist. Newman vergl. Thuk. VI 38, 5.- Der Staat ist eine Gemeinschaft von Gleichen, s.o. VII 8, 1328 a 36 mit Anm.

35, 34 (b 28) „schwer kann eine Verfassung, deren Ordnung gegen Gerechtigkeit verstößt, Bestand haben." Vgl. diesen Gesichtspunkt o. 9, 1329 a 12 bei der Behandlung der gleichen Frage: politischer Stellung der Krieger und Bedrohung des Bestands der Verfassung durch die Krieger - erst hier nennt Ar. den Grund, warum sie die Verfassung gefährden: wegen der Verletzung von Gerechtigkeit (vgl. auch Plat. Leg. III 692 b 7; VI 752 c 8 zu dieser Sorge). In Pol. V 1 empfiehlt Ar. dagegen, bei der Verfassungskonstruktion jede Gleichheitsvorstellung, neben der proportionalen auch die von ihm im Prinzip zurückgewiesene arithmetische, d.h. demokratische, zu benutzen, s. Bd. 3, 167 Anm. 4; 425; Anm. zu V 1, 1302 a 7. Schütrumpf, CJ 96, 2001, 448-449, gegen Keyt. Zum Erhalten der Verfassungen s. III 4, 1276 b 26–29; IV 1, 1288 b 29f.; V 8-9, 1310 a 37; VI 5, 1319 b 35ff.; EN X 10, 1181 b 18.- „gegen Gerechtigkeit verstößt." Die von Ar. vorgeschlagene Regelung ist ‚gerecht', vgl. 9, 1329 a 16f. Dies ist proportionale *Gerechtigkeit* unter Menschen zwischen denen ein Unterschied besteht (s.o. zu b 27), s. hier 1332 b 32f.: Regierende und Regierte sind verschieden. Zum Zusammenhang Gleichheit - Gerechtigkeit, vgl. o. 10, 1330 a 17; III 9, 1280 a 11, s.

Bd. 2, zu a 9, hinzuzufügen R h e t. II 9, 1387 b 5-8. Ar. spricht dagegen hier nicht von individuellem Verdienst, anders Kraut 1997, 134.

35, 36 (b 30) „Alle Bewohner des Landes." In VII 9 argumentierte Ar. auschließlich mit der Reaktion der von der Macht ausgeschlossenen *Krieger*, in VII 14 zusätzlich anderer *Bewohner*, die sich mit ihnen verbünden könnten, vgl. IV 9, 1294 b 36f.; VI 6, 1305 b 12-14. Dies müssen Männer außerhalb der Bürgerschaft sein (vgl. R e p. V 465 b 8-10 ἡ ἄλλη πόλις), sicherlich die Landarbeiter (vgl. zu deren militärischer Eignung Ar. VI 4, 1319 a 19-24), die als Verbündete der innerhalb der Bürgerschaft Unterprivilegierten, der Krieger, Unruhen stiften können. Eine Gefahr vonseiten der von der Bürgerschaft Ausgeschlossenen, der Bauern, war schon VII 10, 1330 a 26-28 gesehen, nämlich für den Fall, dass sie alle einem einzigen Volksstamm zugehören, vgl. in Sparta die Bedrohung vonseiten der Heloten II 9, 1269 a 36-39; vgl. Thuk. I 132, 4 über den spartanischen Regenten Pausanias, der den Heloten Freiheit und Bürgerrechte versprach, falls sie sich an seinem Aufstand beteiligten; vgl. die Unterstützung, die Kinadon, einer der Hypomeiones, bei den Heloten und Periöken fand: Xen. H e l l. III 3, 4ff.; vgl. die Partheniai, die in Sparta nicht als ebenbürtig betrachtet wurden und sich mit den Heloten gegen die Spartiaten verbündeten: Ephoros FGrHist 70 F 216. Vgl. den Hilferuf der beiden Parteien an die Sklaven während des Bürgerkriegs auf Kerkyra: Thuk. III 73; Theramenes warnte die Anhänger des Kritias, dass sie ein Regime einrichteten, das nicht nur auf Gewalt beruhte, sondern auch schwächer (ἥττονα) als die Beherrschten sei (Xen. H e l l. II 3, 19), und dass sie alle Metöken (wie bei Ar. eine Gruppe außerhalb der Bürgerschaft) zu Feinden der Verfassung machten, II 3, 40. Statt bei den Bewohnern die Möglichkeit zur Verbündung zu schaffen, muss man umgekehrt den politischen Gegner aufspalten: Ain. Takt. 11, 10.- Da die Landarbeiter bei Ar. nicht Land besitzen, fehlt ihnen das Selbstbewusstsein der Bauern in Plat. R e p., vgl. Ar. II 5, 1264 a 32-36. Vgl. zum Prinzip V 11, 1315 a 16-20, s. Bd. 3, zu 4, 1304 a 16; Schütrumpf 1980, 59f.

35, 38 (b 31) „zahlenmäßig so stark sind, dass sie sich gegen diese alle behaupten können." Zur großen Zahl als einem Faktor von Stärke s. IV 12, 1296 b 18ff., ebenfalls im Zusammenhang des politischen Kräfteverhältnisses, s. Bd. 3, S. 367-369.- „die Regierenden" (πολίτευμα). Vgl. Bd. 2, zu III 6, 1278 b 10; o. zu VII 12, 1331 b 4. Zum hier vorausgesetzten Prinzip, dass die Mehrheit die Verfassung bejahen müsse, s.o. 154 Anm. 1.

36, 1 (b 32) „unbestritten, dass die Regierenden und die Regierten verschieden sein müssen." Mit den gleichen Worten Xen. K y r. VIII 1, 40, vgl. 37; VII 5, 78, vgl. I 6, 21; III 1, 20: den Besseren gehorcht man ohne Zwang. Der Regierende darf nicht schlechter als die Regierten sein: ebd. VII 5, 83. Vgl. Ar. II 6, 1265 b 18-21; I 13, 1259 b 34-38, s.o. zu 1332 b 16.- In II 2, 1261 a 39 ist der Fall erwähnt, dass Regierende und Regierte in ihrer Natur *gleich* sind, die Verschiedenheit betrifft lediglich ihre jeweilige Stellung, da man in der Ausübung der Ämter rotiert, vgl. b 4f.: „im Wechsel

herrschen die einen und werden die anderen beherrscht, so als ob sie Menschen anderer Art geworden wären", vgl. I 12, 1259 b 7.– „verschieden" – im Gegensatz zur, wie sich jetzt zeigt, allenfalls bedingten Gleichheit von 1332 b 27, s. zu b 28.– „die Jüngeren sollen regiert werden, die Älteren regieren." VII 9, 1329 a 8ff., s. zu a 16.

36, 5 (b 35) „vorher." 9, 1329 a 2ff.; bes a 14ff.

(b 36) „Natur." Im gleichen Zusammenhang 9, 1329 a 14. Natur macht Einschnitte bei der Entwicklung des Menschen, denen man folgen muss: 17, 1337 a 1. Vernunft kommt von Natur (*πέφυκεν*) in fortgeschrittenerem Alter hinzu, 15, 1334 b 24f.; Natur personifiziert: VIII 3, 1337 b 30; I 2, 1252 b 1; 5, 1254 b 27; 6, 1255 b 3; 8, 1256 a 26; 10, 1258 a 23.

„Unterscheidung." *διαίρεσιν* coni. Aretinus für überliefertes *αἵρεσιν* (beibehalten von Ross OCT), für die Konjektur spricht b 16; 9, 1329 a 17; bes. *δεῖ δὲ τῇ διαιρέσει τῆς φύσεως ἐπακολουθεῖν*: 17, 1337 a 1.

36, 8 (b 38) „Niemand wehrt sich dagegen, ... regiert zu werden." Zur Formulierung vgl. V 8, 1308 b 34 *οὐ γὰρ οὕτως ἀγανακτοῦσιν εἰργόμενοι τοῦ ἄρχειν*. Newman vergl. Rhet. II 10, 1388 a 6; Hom. Il. 1, 259.

36, 9 (b 39) „hält sich für zu gut" (*νομίζει εἶναι κρείττων*). Eigentl. ‚hält sich für besser" scil. als die Stellung, die er innehat. Unnötig die Emendation *χείρων* anstelle überlieferten *κρείττων* durch P. Shorey, CPh 18, 1923, 183, jetzt in P. Shorey 1980, II 440.

36, 11 (b 41) „in einer gewissen Weise ..." Zur Schlussfolgerung, vgl. 9, 1329 a 6f.

36, 12 (1333 a 1) „die Erziehung in gewisser Weise dieselbe." Schon im frühesten Alter ist sie auf die wirklichen Ziele, die man als Erwachsener verwirklichen soll, ausgerichtet: b 3, s.o. zu 13, 1332 b 10. Diese Position ist gegen diejenige eines Jason III 4, 1277 a 16 gerichtet, wonach die Erziehung des Regierenden von Anfang an verschieden sein müsse. Nach VII 14 ist die Erziehung andererseits verschieden, als man zuerst regiert wird und erst danach regiert: 1333 a 2f.; a 12f. – scil. für beide Aufgaben muss man vorbereitet werden: III 4, 1277 b 8ff. (s.o. zu VII 9, 1329 a 16). Man darf hieraus schließen, dass Ar. neben dem militärischen Training auch eine intellektuelle Ausbildung für die Aufgaben, die das Kommando eines Heeres oder Herrschen stellte (s.u. zu 1333 a 24 zu *βουλεύεσθαι*), vorsah, s.u. zu a 20; b 3, vgl. 15, 1334 b 8; b 25–28.

„muss die Erziehung ... verschieden sein." Den Beweis dafür brachte Sokrates gegen Aristipp bei Xen. Mem. II 1, 1–7.

a 2 *τε γὰρ*] *τε* secl. Ross OCT, vgl. aber Kühner-Gerth II 339 Anm. 2; Susemihl-Hicks.

36, 17 (a 3) „in den ersten Erörterungen." Die Unterscheidung despotischer Herrschaft von der über Freie ist hier wohl als Korrektur an Plat. Leg. VI 762 e eingeführt, wonach nur derjenige, der *sklavisch* gedient hat, regieren kann (Plat. machte keinen sachlichen Unterschied zwischen *δεσπότης* und *ἄρχειν*, s. Ar. o. zu VII 12, 1331 a 40).– Die Unterscheidung von despotischer

und politischer Herrschaft mit dem Vorteil des Regierenden bzw. Regierten ist das Thema von I 4–7 (vgl. 7, 1255 b 16–18), wo Ar. jedoch eher vom *gemeinsamen* Vorteil spricht (6, 1255 b 9; 2, 1252 a 34). Bei der Unterscheidung der Herrschaftsformen III 6, 1278 b 32ff. macht er die zusätzliche Angabe: „zielt diese (despotische) Herrschaft doch eigentlich auf den Vorteil des Herren, auf den des Sklaven nur akzidentell." Die Unterscheidung der beiden Herrschaftsformen III 4, 1277 a 33–b 10 entspricht dem Zusammenhang von VII 14, da in III 4 auch erwähnt wird, dass man zuerst beherrscht werden muss, um richtig herrschen zu können – aber es fehlt der Hinweis auf den Vorteil. Wie der Verweis in III 6, 1278 b 31ff. auf die exoterischen Schriften zeigt, hat Ar. dieses Thema häufig behandelt, das mag die Ungenauigkeit des Verweises gegenüber den Stellen, die wir nachprüfen können, erklären. Am nächsten kommt der Abschnitt aus III 6, der auf die exoterischen Schriften zurückgeht. Susemihl Anm. 899 hält den Abschnitt III 4, 1277 a 33–b 10 für „viel ähnlicher", sieht aber hier einen Verweis auf 6, 1278 b 31ff.

„Wohl des Regierenden." Bei Xen. Kyr. VIII 5, 24: *ἄρχειν ἐπὶ πλεονεξίᾳ*; die Unterscheidung hier engt die These des Thrasymachos, wonach *alle* Herrschaft dem Regierenden nützt, auf eine einzige Form von Herrschaft ein: nur in der despotischen Herrschaft ist dies der Fall, s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 8; weiteres s. Bd. 2, zu III 6, 1278 b 32; b 37; 1279 a 18 (S. 457–459).

a 3–a 11 wird von Ross OCT, Gigon, Saunders in Parenthese gesetzt, d.h. dieser Abschnitt unterbricht den Gedankenzusammenhang. Der Zusammenhang scheint jedoch folgender zu sein: a 3–11 erklärt, dass Beherrschtwerden nicht despotischer Natur sein darf und selbst dann nicht ist, wenn die Art der Tätigkeiten dies nahelegt. Denn gewisse als Dienstleistung geltende Arbeiten, die man sonst *despotisch Regierten* zuweist, brauchen für *Freie* nicht ehrenrührig zu sein: manche *Anordnungen* (a 6) dieser Art sollten die heranwachsenden *Freien* (a 8), d.h. die politisch Regierten, ohne Schaden für ihre spätere Rolle im Staat ausführen, solange man dabei nicht das Ziel außer Augen verliert (a 7, vgl. für die Tätigkeiten u. a 41–b 5). Nicht nur Beherrschtwerden nach politischer Herrschaft, sondern auch die Ausübung gewisser Dienstleistungn kann auf die Rolle als politisch Regierende (a 12f.) vorbereiten.

36, 19 (a 5) „Die erste bezeichnen wir despotisch, die andere Herrschaft über Freie." Zur Gegenüberstellung vgl. I 7, 1255 b 16–18, s. Bd. 1, zu b 17 und zu 5, 1254 b 3. Zu Freien im besten Staat s.o. zu VII 6, 1327 b 10.

36, 22 (a 7) „wesentlich, ... welchen Zweck man verfolgt." Ebenso die Verlagerung des Kriteriums hinsichtlich dessen, was angemessen ist, von dem angenommenen Charakter der Handlung auf den Zweck u. VIII 2, 1337 b 17–21, s. zu b 19; auch III 4, 1277 b 5–7: „für seinen eigenen Gebrauch", weshalb man nicht mit Newman (zu 1333 a 6) schließen darf, VII 14 sei später als III 4 verfasst, s.o. 149–151. Zum Prinzip vgl. E N III 10, 1115 b 22: „alles wird nach dem Ziel bestimmt."

(a 8) „durchaus angebracht." Verwandt ist Plat. Leg. XI 919 d 3ff.: keiner der Landbesitzer von Magnesia darf Handel treiben oder Dienstleistun-

gen übernehmen - außer für seine Eltern und überhaupt die älteren freien Bürger und in einer einem Freien zukommenden Weise (s. Bd. 1, zu I 4, 1254 a 13); während ihres Waffendienstes auf dem Lande stehen den Kriegern für ihre eigenen Bedürfnisse keine Sklaven zur Verfügung, sondern sie führen selber alle Tätigkeiten dieser Art aus: VI 763 a. Die von Ar. nach ihrem Zweck zugelassene Ausführung niedriger Dienstleistungen durch Freie ist nicht das gleiche wie die Tatsache, dass häufig Freie die gleichen Aufgaben wahrnahmen wie Sklaven, vgl. Xen. Mem. II 3, 3. Plat. in Rep. III 396 a 8-b 4 bei der Erörterung, was für Darstellungen Kinder *sehen* dürfen, verbietet selbst die *Darstellung* der Tätigkeiten von Handwerkern, da sie diesen Tätigkeiten ja keine Beachtung schenken dürfen. Erst recht machte er nicht das aristot. Zugeständnis, dass die heranwachsenden Freien (1333 a 8) ohne Schaden für ihre spätere Rolle im Staat solche niederen Aufgaben *ausführen* können. In ihren ersten Jahren sollen Kinder „beim Spielen zum größten Teil das, was sie später ernsthaft betreiben werden, nachahmen" (17, 1336 a 33f.) - ‚zum größten Teil', aber nicht ausschließlich. Ar. überwindet generell Plat.'s doktrinäre Enge. In VIII 3, 1338 a 22ff. bezieht er sich auf die Praxis des hom. Epos. Athen. I 18 b macht darauf aufmerksam, dass die hom. Helden selber das Fleisch zum Verzehr vorbereiteten, Wein mischten und sich ihrer Geschicklichkeit rühmten, er verweist auf Od. 15, 321ff., vgl. 140-141; Il. 9, 205ff., und für diese Beobachtung auf Chrysipp (= SVF III 708).

36, 26 (a 10) „Zweck und Ziel" (*τῷ τέλει καὶ τῷ τίνος ἕνεκεν*). Zu dieser Verbindung vgl. EN III 10, 1115 b 12f.; b 22f. Es ist daher unwahrscheinlich, dass *τῷ τίνος ἕνεκεν* hier: „zu wessen Vorteil?" bedeutet; s. dazu Bd. 1, zu I 4, 1254 a 13.

36, 27 (a 11) „eines Bürgers und Regierenden" (*πολίτου καὶ ἄρχοντος*). „und Regierenden" (vgl. dafür 4, 1326 b 13f.) ist hinzugefügt, da die Krieger zwar zu den Bürgern zu rechnen sind (9, 1329 a 30), aber noch nicht phronesis besitzen; nur der ‚Bürger', der auch ‚Regierender' ist, besitzt die charakterliche Vorzüglichkeit, die mit der des besten Mannes identisch ist, s.o. zu 13, 1332 a 33 und a 36.- Statt *πολίτου* der codd. konjizierte Rassow *πολιτικοῦ* (auch Susemihl 1879, I 450 Anm. 6). Aber der *politikos* ist eher der Gesetzgeber (s. hier a 14; a 37), der u.a. für die Erziehung verantwortlich ist (a 14; b 37, s.o. zu 7, 1327 b 38), nicht der Bürger, der erzogen werden soll. Nach 14, 1332 b 38ff. sind die *Regierenden* alle, die aus dem Heeresdienst entlassen sind - nicht wie in III 4-5 wenige Führer, weshalb Ar. dort 5, 1278 a 40-b 5 den Staatsmann (*πολιτικός*) vom Bürger (*πολίτης*) unterscheidet. Die Überlieferung ist auch durch IV 7, 1293 b 5 gesichert: nur in der Aristokratie *ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός ἐστιν*.

„Wir behaupten." Zur Identität des guten Mannes und Bürgers im besten Staat: IV 7 l.c.; *nur* bei den *Regierenden* im besten Staat: III 4, 1276 b 35ff.; 5, 1278 a 40-b 4, weshalb dort die Vorzüglichkeit eines *Regierenden* und eines *Bürgers* nicht identisch ist (4, 1277 a 21-23) - s.o. zu 13, 1332 a 36 zum Unterschied der Staatskonzeption von Pol. III bzw. VII/VIII.- ‚Wir behaup-

ten, s.o. zu 1, 1323 a 38 - dies ist kein sicherer Verweis auf III 4, anders Kraut 2002, 184 Anm. 8.- Wenn der *beste Mann* guter *Bürger* ist, dann ist er durch seine politische Rolle, nicht durch Philosophie bestimmt, s.o. 131f.

36, 28 (a 12) „der gleiche Mann zunächst regiert werden muss und erst später regieren darf." Dieser Gedanke fehlt o. 9, 1329 a 2ff., er findet sich III 4, 1277 b 7ff., s. Bd. 2, zu b 12.- ‚regiert werden' gilt sicherlich für die Krieger (1332 b 37f.), aber auch die Jüngeren, vgl. I 12, 1259 a 39ff.

36, 29 (a 14) „muss der Gesetzgeber dafür Sorge tragen, dass sie gute Männer werden, durch welche Tätigkeiten (dies möglich ist) und was das Ziel des besten Lebens ist." ‚Gesetzgeber', als Erzieher, s.o. zu 7, 1327 b 38; Bd. 1, S. 76-80, vgl. auch Aischin. 1, 11: der Gesetzgeber glaubte, dass das richtig erzogene Kind ein Mann wird, der dem Staat nützt.- „gut werden." Vgl. Ar. schon VII 1, 1323 a 40: charakterliche Vorzüglichkeit erwerben. Wie man gut wird, war in 13, 1332 a 35ff. nur insoweit erörtert worden, als Ar. die drei Einflüsse: Anlage, Gewöhnung und Vernunft einführte; in 15, 1334 b 8ff. behandelt er (unter Rückgriff auf 13, 1332 a 38ff.) ihre zeitliche Reihenfolge und damit das Ziel, das man letztlich verfolgt - eingeschoben ist die auf der Rangfolge der Seelenvermögen basierende Darlegung der Priorität der Lebensformen (14, 1333 a 16-b 5), eine Kritik an der Fehlorientierung Spartas in dieser Beziehung (b 5 bis zum Ende des Kap.s) und eine Unterscheidung der aretai nach ihrer Anwendung in Muße oder Tätigsein (15, 1334 a 11-b 5). Die Argumentation ist alles andere als geradlinig („tortuous", Susemihl-Hicks, zu a 11ff.), das Problem: wie wird man gut? ist an die Klärung zu vieler Vorausetzungen geknüpft, als dass man es direkt in Angriff nehmen könnte. So bezieht man sich auf die Unterscheidung der Seelenteile, wenn man jemanden in bestimmter Weise gut nennt (1333 a 16-19) - sinnvollerweise geht der Behandlung der *Praxis* der Ausbildung der besten Qualität ihre Begründung in der philosophischen Vorstellung von der Seele voraus, s.o. 104-106.

‚dass', ich deute *ὅπως* final (vgl. b 33), nicht relativ ‚wie' (*quomodo* Göttling; „how" Newman I 344), was ja im Folgenden ‚durch welche Tätigkeiten' zum Ausdruck kommt. Bonitz 630 a 14 vergl. Rhet. I 1, 1354 b 19.- „gute Männer werden, durch welche Tätigkeiten ..." (*ὅπως ἄνδρες ἀγαθοὶ γίγνωνται, καὶ διὰ τίνων ἐπιτηδευμάτων*). Die Formulierung erinnert an Plat. Leg. VI 770 c 8-d 2 *ὅπως ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ' ἄν ... ἔκ τινος ἐπιτηδεύματος*. Zur Sache vgl. Ar. VII 15, 1334 b 5, s.o. zu 13, 1332 a 35, vgl. EN X 10, 1180 a 15; a 26; Dem. 24, 106.

„was das Ziel des besten Lebens ist." Nachdem Ar. in a 6-11 bei den Anordnungen im Rahmen der Erziehung das Kriterium für das, was angemessen ist, von dem angenommenen Charakter der Handlung auf das Ziel, das man damit verfolgt, verlagert hatte, verlangt dies Ziel eine Klärung - dieser Gesichtspunkt beherrscht die folgende Erörterung (s. a 20-24 [a 21 *τοῦ βελτίονος ἕνεκεν*, vgl. a 35f.]; a 39 *τέλη*; b 3; b 7; b 13; b 39-1334 a 5). Diese Frage war schon 2, 1324 a 33ff. aufgeworfen und ihre Behandlung für später

versprochen worden, ebenso dort (b 7-9) wie hier (1333 b 12ff.) illustriert am Verfehlen des richtigen Zieles in Sparta, vgl. 1325 a 15, s. dort zu a 6; vgl. 13, 1331 b 31.

Die Antwort lautet hier wohl, dass die Tätigkeiten des von Natur besseren Teils, die auch eher gewählt werden (1333 a 27f.), auch das Ziel sind (a 39). Neu ist hier in VII 14, dass Ar. das Ziel des besten Lebens aus der Hierarchie von Teilen und Vermögen der Seele bestimmt - auch E N I 6, 1098 a 3ff., vgl. X 7, 1177 b 28ff. dient die Seelenteilung und die Zuordnung von Qualitäten und Handlungen zur Bestimmung von Glück. ‚Ziel des besten Lebens', d.i. ‚das menschliche Gut': I 1, 1094 b 6f.- Die Hierarchie von Teilen und Vermögen der Seele determiniert dagegen nicht die u. 1333 a 30-36 unterschiedenen Alternativen der Lebensführung, s.u. zu a 21; a 28; a 30.- Bei Plat. R e p. war die Struktur der Seele aus den Bedingungen des Staates abgelesen worden, hier geht Ar. umgekehrt vor, er besitzt eine Seelenlehre und überträgt deren Prioritäten auf den Staat - nicht seine Struktur (s.o. Vor bem. S. 466f.), sondern die Zielsetzung, s.o. zu VII 1, 1323 b 29 und b 33; Bd. 1, zu I 13, 1260 a 4.

36, 32 (a 16) „Bei der Seele sind zwei Teile unterschieden." Der hier folgende kurze Abriss über die Seelenteile, die ihnen zugeordneten aretai und Handlungen bzw. Lebensweisen ist von dem leitenden Gesichtspunkt der qualitativen Rangfolge und der entsprechenden Priorität, die der Einzelne setzen muss, bestimmt, vgl. schon 1, 1323 b 18 (s. Anm.); P r o t r. B 60-61. So formuliert Ar. hier auf der Grundlage der Hierarchie der Seelenteile die obersten Ziele (s.o. zu 1333 a 14) für individuelles und staatliches Leben und gibt damit Direktiven für die Erziehung.

Zur arist. Konzeption der zweigeteilten Seele s. P r o t r. B 23; B 60; hier Bd. 1, zu I 5, 1254 b 3, S. 257; Dirlmeier zu E N Anm. 14, 3; Fortenbaugh, GRBS 11, 1970, 233-250; dgl. AGPh 52, 1970, 65-70; dgl. 2002, bes. Kap. 2 und 3, S. 23-61; Berti [2]1997, 426, mit Darstellung der platon. Vorstufen (vgl. 475 Anm. 146); Ar. verwarf die dreigeteilte Seele: D e a n i m. III 9, 432 a 24-26; 10, 433 b 4f., die Plat. (nach früheren entsprechenden Äußerungen, z.B. R e p. IV 439 d 4ff.: nicht grundlos werden wir fordern, dass dies zwei und voneinander verschiedene Vermögen sind, wobei wir das eine, mit dem die Seele überlegt, das überlegende [λογιστικόν] nennen, das andere, mit dem sie liebt, hungert, dürstet und von den anderen Leidenschaften erfasst wird, das unüberlegte und begehrende [ἀλόγιστον, ἐπιθυμητικόν] bezeichnen) wirklich erst in L e g. überwand: Fortenbaugh 2002, 23ff.; 29; 43; Solmsen, Antecedents of Aristotle's Psychology and scale of Beings, AJPh 76, 1955, 148-164.

Die zwei Teile der Seele sind das nicht-Rationale (ἄλογον), in dem die emotionalen Regungen angesiedelt sind, und Rationale (λόγον ἔχον): 15, 1334 b 17-19, ebenso I 13, 1260 a 5-7 (wo Ar. nicht ‚Teil' benutzt); vgl. E N I 13, 1102 a 27ff. (wo Ar. den Begriff ‚Teil' problematisiert, aber voraussetzt, vgl. die Rekapitulation VI 2, 1139 a 3ff.). Positiv ausgedrückt ist

die Funktion des nicht-Rationalen (ἄλογον) das Begehren (ὄρεξις), vgl. P o l. VII 15, 1334 b 20; b 27; III 4, 1277 a 6f.: die Seele besteht aus *nous* und Begehren. In allen diesen Fällen ist der *Teil* des nicht-Rationalen, der für Ernährung und Wachstum zuständig ist (D e a n i m. III 9, 432 a 29f.), als nicht spezifisch menschlich (E E II 1, 1219 b 36-39; E N I 13, 1102 a 32-b 12) ausgelassen. Dagegen sind die nicht-rationalen Handlungen, die auf Emotionen beruhen, menschlich: III 3, 1111 b 1f.

Das Vermögen, das ‚der Vernunft gehorchen' kann, ist E N I 13, 1102 b 13-1103 a 1 zunächst als eine Form des nicht-Rationalen eingeordnet, wie hier, vgl. E E II 1, 1219 b 26-31; 1220 a 1-11, vgl. auch E N I 7, 1098 a 3-5 und konkret über den thymos VII 7, 1149 a 25ff. Ebd. I 13 durchbricht Ar. aber diese klare Zuordnung, insofern er den Teil, der der Vernunft gehorcht, zugleich auch (vgl. Bonitz 864 b 25ff.; Schütrumpf 1970, 22) als eine Form des Rationalen angibt (1102 b 25ff.), d.h. Ar. gibt eine ‚Mehrfacheinordnung': Wolf 2002, 46 Anm. 42, vgl. H.G. Ingenkamp, Die Seele nach Aristoteles NE I 13, in: Philologus 112, 1968, 126-129. Dirlmeier zu E N Anm. 14, 3 hat die platon. Vorstufen zu dieser Charakterisierung ‚der Vernunft gehorchen' aufgeführt, dabei G o r g. 493 a 3ff. übersehen, wo Sokrates Äußerungen Weiser wiedergibt: der Teil der Seele, in dem die Begierden angesiedelt sind, besitzt die Fähigkeit, überredet zu werden: τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι, mit folgendem Wortspiel mit πίθος (Fass) - ‚überredet werden' offensichtlich in negativem Sinne wegen seiner Manipulierbarkeit.

P o l. I 5, 1254 b 5-9: der nous *herrscht* über das Begehren, der Teil der Seele, in dem die Affekte angesiedelt sind, muss von dem nous und dem Teil, der logos besitzt, *beherrscht werden*; vgl. b 22f. die Beschreibung des Sklaven in Analogie zum nicht-rationalen Seelenteil, der aber den *logos* vernimmt (vgl. hier 1333 a 17f.), s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 22. P r o t r. B 60 unterteilt die Seele in logos und das, was ihm folgt und von ihm beherrscht wird, s. aber u. zu 1333 a 28 s.f. Newman macht darauf aufmerksam, dass hier in P o l. die Charakterisierung ‚enthält vernünftige Überlegung „an sich"' stärker ist als die entsprechende in E N I 13, 1103 a 2: ‚enthält vernünftige Überlegung „in sich"'.

„aber der Vernunft gehorchen kann." δυνάμενον Partizip, nicht finites Verb δύναται; falls dies nicht „inaccuracy" (Congreve) ist, müsste man genauer übersetzen: „aber (er ist rational, insofern er) der Vernunft gehorchen kann", vgl. E E II 1, 1219 b 29f.: es hat am logos teil τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι; E N I 13, 1102 b 30-31 τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως (λόγου), ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν.

Das Argument im Abschnitt 1333 a 16ff. beruht auf *Unterscheidungen* (διῄρηται u.ä), zuerst der Seele (a 16; a 20; a 24f.; a 26), vorausgesetzt bei Handlungen (ἀνάλογον ἔχειν, ‚entsprechend unterschieden', a 27); dann (a 30) beim Leben und Handlungen. Fortenbaugh 2002, 29 erwägt, ob Ar. sich auf seine Dihaireseis (fr. 3 Rose[3]) bezog, vgl. Düring 1966, 447 Anm. 93. Die Vorstellung findet sich auch E N VI 1, 1139 a 5.

36, 34 (a 18) „Die vorzügliche Ausbildung dieser Teile ist es, nach der ein Mann in bestimmter Weise als gut bezeichnet wird." ‚vorzügliche Ausbildung dieser Teile', *ὧν τὰς ἀρετάς*, vgl. Pol. I 13, 1260 a 5–7, wo Ar. dem Rationalen bzw. Irrationalen jeweils eine eigene aretē zuschreibt, vgl. Protr. B 60.– ‚nach der ein Mann in bestimmter Weise als gut bezeichnet wird', zum Idiom vgl. EN I 4, 1105 b 30 *κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς λεγόμεθα* scil. *σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι*; VI 13, 1144 b 36–1145 a 1; Cat. 8, 8 b 25; Pol. VII 1, 1323 b 36; III 4, 1276 b 35. Der Übergang von der Unterscheidung der Seelenvermögen zu entsprechenden aretai: EE II 4, 1221 b 28f.; EN I 13, 1103 a 3–10, vgl. 6, 1098 a 17ff.: wenn es mehrere aretai gibt, dann ist Glück Tätigkeit im Sinne der besten.

„in bestimmter Weise gut." Es ist wohl gemeint, dass man entweder von intellektuellen oder ethischen Qualitäten spricht, vgl. EN I 13, 1103 a 7 *λέγοντες γὰρ περὶ τοῦ ἤθους οὐ λέγομεν ὅτι σοφὸς ἢ συνετὸς ἀλλ' ὅτι πρᾷος ἢ σώφρων*. Da Ar. sich auf die Seelenteile bezieht, kann er nicht die Unterscheidung von Pol. VII 9, 1328 b 38f. von schlechthin gut und gut nach den Verfassungen meinen, contra Kraut 1977, 138.

36, 36 (a 20) „Ziel." Vgl. 15, 1334 b 15 über den logos als „Ziel der Natur."– „eher das Ziel liegt." Vgl. hier 1333 a 39; b 3. Ar. wägt offensichtlich ab, welches das höhere Ziel ist, es geht darum, welchem man den *Vorzug gibt*, nicht für welches *allein* man sich entscheidet; d.h. auch die untergeordneten Tätigkeiten sind ein Ziel, das der Gesetzgeber bei der Erziehung verfolgen muss (s.u. zu a 37), über das er aber nicht das höchste versäumen darf: b 7, vgl. 3, 1325 a 5–7, o. 135–137.– Auch aus dieser Stelle darf man schließen, dass Ar. auch eine bestimmte Form rationaler Ausbildung für die jungen Männer des besten Staates vorsah, s.o. zu a 1.

36, 37 (a 21) „die Abgrenzung genau so vornehmen wie wir." EN I 13, 1102 a 26f. verrät, dass Ar. in den ‚exoterischen Erörterungen' diese Seelenteilung behandelte. ‚so wie wir', d.h. z.B. nicht wie Plat., s.o. zu a 16.

„das Geringerwertige existiert überall um des Besseren willen." In 1, 1323 b 16 hatte Ar. zunächst die Seele als wertvoller als Körper und Besitz erklärt und dann bestimmt, dass diese *um der Seele willen* gewählt werden. Diese Hierarchie bezogen auf das Verhältnis der Seelenteile: MM II 10, 1208 a 12, ihrer entsprechenden Vermögen Pol. VII 15, 1334 b 27, s.o. 138 mit Anm. 1 und 2. Die Charakterisierung ‚minderwertig' – ‚besser' (*χεῖρον – βέλτιον*) in diesem Zusammenhang schon Plat. Rep. IV 431 a 3ff., wonach das Bessere von Natur über das Minderwertige herrschen muss. Diese qualitative Teleologie besteht ‚überall' (*αἰεί* 1333 a 21, vgl. als Priorität aller a 29); für die Formulierung des Verhältnisses Sklave–Herr bei Ar. in teleologischer Begrifflichkeit s.o. zu Pol. VII 8, 1328 a 28. Entsprechend ist das Gute dasjenige, um dessentwillen man das andere wählt: Rhet. I 6, 1362 a 21–23; b 10–12. Vgl. EN I 5, 1097 a 30–34: als vollkommener bezeichnen wir das, was um seiner selbst willen verfolgt wird, und nicht das, was um eines anderen willen verfolgt wird. Hier 1333 a 22f. verweist Ar. auf „Gegenstände, die

den Normen technischen Könnens wie denen der Natur entsprechen", damit auf universale, nicht auf den Bereich praktischen Handelns begrenzte Prinzipien, vergleichbar De part. anim. I 5, 645 b 14f.: jedes Werkzeug und jeder Körperteil existiert um eines Zieles willen, vgl. De gen. anim. IV 6, 775 a 20-22; Protr. B 14. Ranghierarchie im Bereich des technischen Könnens: Pol. VII 8, 1328 a 28-33; Protr. B 12; EN I 1, 1094 a 1ff.; MM I 1, 1182 a 33; 19, 1190 a 13-15; Phys. II 8, 198 b 10ff.; K. Bartels, Der Begriff Techne bei Aristoteles, in: H. Flashar-K. Gaiser (Hrsg.), Synusia, Festgabe für W. Schadewaldt, Pfullingen 1965, 275-287.

Teleologie bei Gebilden, die der Natur entsprechend zusammengesetzt sind: Pol. VII 8, 1328 a 22-30 (s. zu a 22), vgl. Protr. B 13; B 15; B 23, vgl. B 61 über die naturgemäße aretē; De part. anim. I 1, 639 b 11ff.; 5, 645 b 14; s. Bd. 1, zu I 2, 1253 a 7, S. 212 zur Teleologie der Natur. Met. A 2, 982 b 4-7: unter den Wissenschaften herrscht am ehesten die, die erkennt, um wessentwillen alles getan werden muss, denn dies ist das Gute bei einem jeden und überhaupt das Beste in der ganzen Natur; vgl. Düring 1966, 263 mit Anm. 112; Fiedler 278ff. Man muss beachten, dass Ar. dieses teleologische Verhältnis nur für die Beziehung von rationalem zu nicht-rationalem Seelenteil, nicht aber innerhalb des rationalen Seelenteils angibt, s.u. zu a 28.- Zusammenstellung des technischen und natürlichen Bereichs außerhalb der qualitativen Hierarchie: Pol. VII 4, 1326 a 37: „Lebewesen, Pflanzen, Werkzeuge", vgl. VI 6, 1320 b 33: Körper - Schiffe.

37, 1 (a 23) „Das vernunftbegabte (Vermögen) ist überlegen." Vgl. Protr. B 61.

37, 3 (a 24) „ist zweigeteilt." In einen theoretischen und praktischen logos - Unterscheidung von *θεωρητικὸς* und *πρακτικὸς νοῦς*: De anim. III 10, 433 a 13-15; vgl. Top. VI 6, 145 a 15; VIII 1, 157 a 10; Met. α 1, 993 b 20f.; E 1, 1025 b 18-26: Unterscheidung *θεωρητικὴ* - *πρακτικὴ ἐπιστήμη* (zusätzlich *ποιητική*); die Gegenstände, mit denen sie zu tun haben, sind danach unterschieden, dass sie im ersten Fall die Bewegungsursache in sich haben, während diese im zweiten bei dem Handelnden liegt. De an. III 9, 432 b 37 bestreitet dem theoretischen logos, dass er über das, was man verfolgen oder fliehen muss (vgl. dafür EE II 4, 1221 b 33 u.ö.), bestimmt. EN VI 2, 1139 a 3ff. wird der rationale Seelenteil unterteilt in einen, mit dem man das Unveränderliche schaut, und den anderen, mit dem man das betrachtet, was auch anders sein kann - dieser *Teil* heißt zunächst *λογιστικόν* (s. Dirlmeier zu EN Anm. 123, 3 für den terminologischen Unterschied zu Plat., der so „den rationalen Seelenteil insgesamt" bezeichnet, vgl. Greenwood 171-173), das entsprechende vernünftige *Vermögen* wird *διάνοια πρακτική* genannt: a 27ff.; es ist Denken, das ein Resultat, ein Ziel verfolgt: a 36 (*διάνοια ἡ ἕνεκά του*), vgl. De an. III 10, 433 a 14f. (s.o. zu 1333 a 16). In seiner richtigen Form ist es praktische Vernunft (*φρόνησις*), ihre Tätigkeit ist *βουλεύεσθαι*: sich über Dinge, die ausgeführt werden können, zu beraten (EN VI 5, 1140 a 25ff.) und schließlich anzuordnen (*ἐπιτακτική* 11, 1143 a 8).

In P o l. VII 2, 1324 a 26ff. und 3, 1325 a 16ff. hatte Ar. bei denen, die sich darüber einig sind, dass das Leben entsprechend *aretē* am erstrebenswertesten ist, einen Streit darüber, ob dies ein praktisches oder theoretisches sei, festgestellt - dies war somit eine Meinungsverschiedenheit über den Inhalt von aretē (vgl. VIII 2, 1337 b 2), praktisch oder theoretisch, die dort hauptsächlich von der objektiven Seite, d.i. der Bewertung der Formen von Herrschaft, der Gegenüberstellung von Handeln bzw. nicht-Handeln, vorgestellt und entsprechend gelöst wurde. Hier 1333 a 24ff. wird aber nicht - wie zuvor bei der ersten Unterteilung der Seele a 18ff. - den beiden rationalen Seelenteilen jeweils eine *aretē* zugewiesen (anders z.B. E N X 7, 1177 b 28ff.), Ar. führt 1333 a 28ff. vielmehr nur aus, welche *Handlungen* den Vorrang verdienen, wobei die subjektiven Möglichkeiten in Rechnung gestellt werden (*δυναμένοις τυγχάνειν, οὗ τυχεῖν ἔστιν* a 28; a 30), vgl. 8, 1328 a 38ff.

„unserer gewohnten Eineilung." Ar. gibt zu erkennen, dass andere eine andere Einteilung vornahmen, vgl. Fortenbaugh, GRBS 11, 1970, 241-250 zu Ar.' Kritik an Vorstellungen sowohl hinsichtlich einer drei- als auch zweigeteilten Seele.

37, 4 (a 26) „dieser (Seelen)Teil." D.h. der an sich rationale. Ar. schließt von der Herrschaft der Vernunft über die Begierde auf die Existenz der entsprechenden Seelenteile: E E II 1, 1220 a 1f., vgl. E N VI 2, 1139 a 8-10: seiner Natur nach ist jeweils ein der Art nach anderer Seelenteil auf artmäßig verschiedene Gegenstände ausgerichtet. In P o l. I 13, 1260 a 11f. ist das Überlegende (*βουλευτικόν*) ‚Seelenteil' bezeichnet.

37, 5 (a 27) „Handlungen entsprechend unterschieden." Vgl. den Zusammenhang Seelenteile - Handlungen 1333 a 34; a 38. Dem Verhältnis der Haltungen (*ἕξεις*) zueinander entspricht das der auf ihnen beruhenden Handlungen: E E II 1, 1219 a 6-8: von der besseren Beschaffenheit gibt es das bessere Werk, vgl. a 31f. Für den Schritt von der Qualität seelischer Vermögen (Charakter und Denken) zur Qualität der Handlungen s. P o e t. 6, 1449 b 38-1450 a 1, vgl. E N X 7, 1177 a 4f.; D e p a r t. a n i m. I 5, 645 b 28-30: wenn eine Handlung um einer anderen willen ausgeführt wird, dann sind auch die Organe, die sie ausführen, so zugeordnet. Der gleiche Gedanke, aber nicht im Hinblick auf Handlungen, sondern aretē: P r o t r. B 61.

Zu *ἀνάλογον ἔχειν* s. Bonitz 48 a 51-54.

37, 7 (a 28) „müssen eher die Handlungen des von Natur besseren (Seelenteils) wählen". Der gleiche Gedanke anders ausgedrückt: P o l. VII 2, 1324 a 33-35: „wer gesundes Urteil besitzt, muss sich auf das bessere Ziel ausrichten".- ‚eher wählen" (*αἱρετώτερος* ...) ... wählt er am ehesten (*αἱρετώτατον*)'. Dagegen bestand hierüber Uneinigkeit hinsichtlich der Erziehung: VIII 2, 1337 a 38ff.- Die Qualifizierung von ‚wählen' durch ‚eher', ‚am ehesten' (a 28; a 30) erklärt sich daraus, dass man die weniger erstrebenswerten Handlungen nicht vernachlässigen darf, auch sie werden gewählt (vgl. E N X 8, 1178 b 6, s.o. 128 Anm. 6), s.u. zu 1333 a 37; o. 135 Anm. 6.

Anders als bei der *Unterscheidung der Seelenteile*, bei der das Verhältnis

des Teils, der Vernunft an sich besitzt, und des anderen, der der Vernunft gehorchen kann (1333 a 16-18), teleologisch, d.h. in der Konzeption von Mittel und Zweck bestimmt war (a 21-24, vgl. 15, 1334 b 27f.), benutzt Ar. bei der *Unterteilung des rationalen Seelenteils* und seiner *Handlungen* nicht die Mittel-Zweck Relation, sondern stellt die Dinge so dar, dass jeder bei seiner Wahl die Prioritäten nach ihrem Rang setzt, vgl. dazu o. zu VII 1, 1323 a 15. Die Mittel-Zweck Relation verwendet Ar. 1333 a 30ff. (s. Anm.) für die alternativen Handlungen im *Leben*, die aber nicht aus denen der Seelenteile abgeleitet sind.- Nach a 28 ist der theoretische *logos* ‚besser', vgl. E N VI 13, 1143 b 33-35; 1145 a 6f.; X 7, 1177 a 13ff. In Met. E 1, 1026 a 21ff. ist der höchste Rang der theoretischen Philosophie mit dem Rang ihres Gegenstands (nicht dem des Seelenteils) begründet, vgl. E N VI 6, 1141 a 17-23.

Es gibt nach Pol. VII 14, 1333 a 27ff. *drei* mögliche Handlungsweisen: *zwei* des Seelenteils, der Vernunft an sich besitzt, nämlich 1. des theoretischen Vermögens, 2. des rationalen Vermögens, das praktischen logos (= phronesis) besitzt; und 3. *eine* des Seelenteils, der vernünftige Überlegung zwar nicht an sich besitzt, aber der Vernunft gehorchen kann. Man wählt für sich die beste von „allen oder den beiden." Da ‚alle' die vollkommene Alter native darstellt - dies sind drei Arten von Handlungen (1.-3.) - kann ‚beide' nur meinen, dass eine - das muss die höchste sein - ausgeschlossen bleibt, sodass ‚beide' sich auf die tieferstehenden Vermögen bezieht, vgl. Congreve zu § 11: Wem die Fähigkeit zu theoretischem Tätigsein abgeht, muss am meisten die praktische Vernunft kultivieren, s.u. zu 15, 1334 b 16. Man *wählt* aber nicht ausschließlich Handlungen des niedrigeren „von beiden", d.h. Handlungen nach dem Vermögen, das vernünftige Überlegung zwar nicht an sich besitzt, aber der Vernunft gehorchen kann; nur Kinder oder Sklaven handeln allein nach diesem Seelenteil (W.W. Fortenbaugh brieflich); zu Kindern s.o. 1, 1323 a 33; und für Sklaven ist die Fähigkeit, der Vernunft zu gehorchen, ohne dass man sie besitzt, das Höchste, was sie erreichen können, s. Bd. 1, zu I 5, 1254 b 22, S. 264-266. Ganz anders Demont 1993, 219 Anm. 30.- Unter ‚Handlungen' (πράξεις) ist hier auch die Theorie eingeschlossen, vgl. o. zu 3, 1325 b 16.

„was das Höchste ist, das jeder erreichen kann, das wählt er am ehesten." Dies ist damit ein dem Menschen naturgemäßes Streben, vgl. I 1, 1252 a 2. In VII 14 heißt das nicht, dass die Handlungen des rationalen Vermögens, das praktischen logos besitzt, nicht auch *gewählt* wird, s.u. zu a 37; aber man zieht das Höchste für einen Erreichbare vor: E E VII 12, 1245 b 7; E N I 5, 1097 a 25ff.; b 16ff., vgl. Pol. VII 3, 1325 a 40. Ar. ist vielleicht skeptischer in IV 1, 1288 b 16-18, wenn er die Möglichkeit erwägt, dass „jemand nicht die ihm erreichbare Kondition ... wünscht", und für diesen Fall und seine politische Entsprechung (b 32f.) Vorkehrungen trifft. Ar. behandelt hier den Rang der Vermögen der Seele isoliert, nicht in ihrem Verhältnis, Herrschaftsverhältnis, zueinander wie I 13, 1260 a 4-7; Top. V 1, 129 a 10-16, s.o. zu 1333 a 16.

37, 10 (a 30) „das ganze Leben ist unterteilt in Tätigsein und Muße bzw. in Krieg und Frieden." Ich verstehe ‚unterteilt' (διῄρηται) nicht (wie 1333 a 16f.; a 24) als eine Unterteilung in zwei alternative Lebensweisen - so 2, 1324 a 25ff.- , sondern die Angabe zweier unterschiedlicher Inhalte in *jedem Leben*, vgl. 1333 a 37 ‚diesem allen' (s. Anm.), s. zu a 39; o. zu 3, 1325 b 16.- Zur Zusammenstellung von Tätigsein (ἀσχολία) und Krieg bzw. Muße und Frieden s. 1333 a 41f.; 15, 1334 a 38f.; E N X 7, 1177 b 4-6.

Ar. klärt hier nicht, wie die 1333 a 32 folgende Unterscheidung bei ‚allem, was man *tut*' (τὰ πρακτά) zu voher genanntem *Tätigsein* (ἀσχολία) steht. Er muss etwas Verschiedenes meinen (sie sind a 35f. unterschieden), da *Handeln*, dessen Bereich durch τὰ πρακτά angegeben ist, das *Ziel* in sich selber enthalten kann (hier a 33 καλά, vgl. 3, 1325 b 16-21; o. 135 Anm. 6), was für *Tätigsein* (ἀσχολία) nicht gilt: VIII 3, 1338 a 4f.- Notwendig bzw. nützlich (ἀναγκαῖα, χρήσιμα) als die untergeordnete Alternative bei ‚allem, was man tut' (τὰ πρακτά) ist nicht im Sinne von ‚erforderlich für die Bestreitung lebensnotwendiger Bedürfnisse' gebraucht wie VII 8, 1328 a 24; III 4, 1277 a 33; solche Tätigkeiten sind nicht πράττειν, sondern ποιεῖν (s. hier Bd. 1, 240 c) und kommen Sklaven, nicht Mitgliedern des besten Staates zu (s. VII 8, 1328 a 21-35; 10, 1330 a 25-30: I 3, 1253 b 15f. u.ö.). Die von Ar. hier (und u. 15, 1334 a 18) genannten notwendigen Handlungen sind dagegen, wie ‚Krieg' zeigt, solche von Bürgern (vgl. I 5, 1254 b 30-32: das *politische* Leben unterteilt sich in die Tätigkeiten, die sich auf Krieg oder Frieden erstrecken, vgl. VIII 6, 1341 a 8; für die Krieger als Bürger s. VII 9, 1329 a 30f.; s.o. zu 8, 1328 b 8 gegen Newman). Daher ist auch Muße hier nicht diejenige der Befreiung von Arbeiten zur Bestreitung des Lebensnotwendigen wie 9, 1328 b 41f. (s. Anm.), sondern die höchste Lebensform selber, das Ziel des Lebens der Bürger, die mit entsprechendem *Tätigsein* ausgefüllt ist (VIII 3, 1337 b 34f.).

Entsprechend diesem anders verstandenen Tätigsein verlangt Ar. hier nicht, dass die Bürger sich dessen völlig enthalten und selber (II 9, 1269 a 34f.; VII 5, 1326 b 31) - oder ihre Führungsschicht (II 11, 1273 a 33) - ganz ein Leben der Muße führen sollen, sondern er verlangt von ihnen auch Tätigsein (anders P. Demont, La Cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité, Paris 1990, 359), ausdrücklich kriegerisches (vgl. VII 15, 1334 a 17-23), auch politische Tätigkeit dürfte darunter fallen, vgl. E N X 7, 1177 b 6ff., vgl. Plat. R e p. VII 540 b 4f. (Gegensatz notwendig - kalon). Dieses Tätigsein fordert wiederum Erholung: Ar. VIII 3, 1337 b 37ff. Wenn es eine realistische Möglichkeit sein soll, das sich die Bürger des besten Staates der Muße erfreuen - und davon muss man doch ausgehen -, dann dürfte die politische Tätigkeit nicht viel Zeit bei allen Bürgern in Anspruch nehmen dürfen.

Die Rangfolge von Tätigsein bzw. Krieg zu Muße bzw. Frieden ist nicht direkt aus den Funktionen der Seelenteile abgeleitet, etwa in der Weise, dass Ar. dem theoretischen *logos* Frieden und Muße, dem praktischen *logos* dagegen Krieg und Tätigkeit zuordnet (s.o. 133f.). Dies ist schon deswegen

ausgeschlossen, weil die hier entwickelte Rangfolge auch für das durch *Handlungen* Verwirklichte gilt, dessen bessere Form, die καλά, nicht auf Theorie während der Muße eingeengt werden kann (vgl. 2, 1325 a 5-7, s. 135 Anm. 6). Vielmehr setzt Ar. jetzt mit einer Unterscheidung der zwei Arten, ein *Leben* (βίος) zu verbringen (Tätigkeit bzw. Krieg gegenüber Muße bzw. Frieden) neu ein und bemerkt *erst danach* (1333 a 33ff.), dass man hierbei *die gleiche Wahl* wie bei den *Seelenteilen* und ihren Handlungen *treffen* müsse. ‚Gleich' ist dabei offensichtlich im Falle der Seele einerseits und der Lebensformen andererseits das teleologische Verhältnis: im Falle der Seele a 21-24; bei den Lebensformen a 35f.; aber, wie gesagt, Frieden ist nicht direkt mit dem theoretischen logos in Verbindung gebracht. Dies wäre auch fragwürdig, da Friede *durch andere* bedroht werden kann, einerlei wie man *für sich selber* die Prioritäten bei der Seele gesetzt hat. Da Ar. einen inneren Zusammenhang zwischen Lebensformen und Seelenteil nicht herstellt, spricht er auch nur allgemein von *Muße* als dem Inhalt des Lebens, um dessentwillen die Tätigkeiten ausgeübt werden, aber nicht von *Philosophie*, wie man es nach a 25 erwarten könnte - die Kritik von Susemihl Anm. 717 („gesetzt, es ist für den Einzelmenschen das beschauliche Leben das bessere Ziel, so geht Dies doch den Staat weiter Nichts an ...; denn sonst müßte freilich der Staat selbst zu Grunde gehen"; vgl. Anm. 745 zu 3, 1325 b 23-28: „der Vergleich paßt nicht, denn auch die innere Staatsverwaltung ist keine theoretische ..."), unterstellt, dass die Bestrebungen der Seele und die Lebensformen in einer Weise zur Deckung gebracht sind, wie Ar. dies nicht tut. Philosophie ist damit nicht als das Ziel oder die Erfüllung des Lebens der *Bürger* des besten Staates formuliert (s.o. zu 1333 a 11; auch u. zu 15, 1334 a 11 - anders Rolfes 333 Anm. 35). Zwar gibt es diejenigen, die zur Theorie fähig sind (1333 a 28f.), und nichts wird sie daran hindern, Philosophie zu betreiben, ja dies ist ihre *beste* Wahl, s.u. Vorbem. zu VIII 1, aber sie sind nur eine kleine Zahl. Diese Deutung wird dadurch gestützt, dass Muße in 15, 1334 a 14-34 als eine Gefährdung charakterisiert wird, die besondere Eigenschaften (u.a. ‚Philosophie') verlangt, damit man ihr begegnen kann - ein Verständnis des Lebens der Muße als Philosophie (wie in E N X 7, 1177 b 19ff., wo von Muße allein beim theoretischen Leben gesprochen wird) könnte nicht als eine solche Gefährdung dargestellt werden, schon gar nicht als eine, deren Gefährdung man mit ‚Philosophie' begegnen muss (P o l. VII 15, 1334 a 23ff.).

Während die Rangfolge ‚Krieg um des Friedens willen' bei Plat. L e g. vorgegeben war (s.u. zu 1333 a 35), ist die von Beschäftigung um der Muße willen Ar.' originelle Erweiterung, vgl. Solmsen, RhM 107, 1964, 197ff., der nachweist, dass diese Vorstellung nicht die Bedeutung der Muße für philosophische Betrachtung in der Akademie und dem Lykeion widerspiegelt, sondern ein Sentiment wiedergibt, das seit dem Ende des 5. Jahrh.s ausgedrückt wurde (z.B. Eur. I o n 634; Xen. K y r. VII 5, 42), einen Trend, dem sich einige Philosophen anschlossen. Die Weise, wie man die Muße verbringt, knüpft andererseits an sehr viel ältere, in der Dichtung beschriebene Formen an, vgl. Ar. VIII 3, 1338 a 21ff.

„notwendig oder nützlich - um seiner selbst willen gewählt.“ Vgl. o. zu 1, 1323 b 12; eine weitergehende Differenzierung zwischen nützlich und notwendig: VIII 3, 1338 a 14f.; a 31. Plat. T i m. 68 e 6ff. unterscheidet zwei Ursachen: eine göttliche, zum Erwerb des glücklichen Lebens, soweit unsere Natur dies ermöglicht (s.o. zu 8, 1328 a 36), die andere notwendig (*ἀναγκαῖον*), um jener willen (*ἐκείνων χάριν*), ohne die man jene nicht erfassen kann.

Gegen Bonitz' (Index 632 a 29) Streichungen von *εἰς τὰ* a 32; a 33 vgl. die gleiche Redundanz II 6, 1264 b 31-33. Ohne weitere Begründung hat Vahlen 1911, 338f. an der Überlieferung festgehalten. Natali 2001, 169, der an beiden *εἰς τὰ* festhält, übersetzt: „are aimed at“.

37, 14 (a 34) „Wahl“ (*αἵρεσιν εἶναι*). Nach Congreve ist dies im Sinne von *διαίρεσις* gebraucht, aber s.o. a 28 *αἱρετωτέρας*, a 29 *αἱρετώτατον* (vgl. 1, 1323 a 15 „Leben [wie hier 1333 a 40] ... am erstrebenswertesten“, *αἱρετώτατος*, mit Anm.; zur Sache s. E E VIII 3, 1249 b 16. Newman vergl. Isokr. 8, 106 *περὶ τὰς αἱρέσεις τῶν πραγμάτων*, vgl. schon Her. I 87, 4 (zitiert u. zu 1333 a 35). Die Akkus. *πόλεμον* u.s.w. könnten Subj. zu *εἶναι* sein (so Übersetzung Susemihl), mir scheint dagegen *αἵρεσιν εἶναι* hier betont und die Akkus. folgen, so als habe Ar. *αἱρεῖσθαι* geschrieben (so Übers. Stahr).

„gleiche Wahl wie bei den Seelenteilen“ (*τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσιν*). Das bezieht sich auf 1333 a 16ff. (*μέρη τῆς ψυχῆς*), wo ja dann auch die Mittel-Zweck Relation eingeführt war (hier a 35), nicht dagegen auf die Unterteilung des *rationalen Seelenteils* (a 24ff.), wo Ar. die Priorität allein durch ‚Wahl‘ angegeben hatte, s.o. zu a 28.

37, 15 (a 35) „Krieg um des Friedens willen.“ Vgl. 1334 a 2-5; 15, 1334 a 15; 3, 1325 a 5-7; VIII 3, 1337 b 31; E N X 7, 1177 b 4-6, s. Bd. 2, zu II 9, 1271 b 6. Plat. in L e g. macht dies zu einem seiner wichtigsten Themen: I 628 d 9-e 1; VII 803 d 3-8, weiteres Bd. 2, zu II 9, 1271 b 1. Damit ist die Forderung an den Gesetzgeber verbunden, nicht nur eine aretē, Tapferkeit, sondern alle auszubilden hat, s.u. 1333 b 8.

Der Gedanke begegnet schon vorher: Her. I 87, 4: niemand ist so unvernünftig, dass er Krieg dem Frieden vorzieht (*πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἱρέεται*, vgl. VIII 3, 1: Bürgerkrieg ist schlimmer als Krieg wie Krieg als Frieden); Eur. S u p p l. 488, vgl. dort den Appell zum Frieden; vgl. Thuk. II 61, 1: Wahl des Krieges nur, um zu verhindern, dass man unterworfen wird; dies wird noch vorausgesetzt in der Ausnahme Isokr. 4, 182: dieser Krieg (gegen die Perser) allein ist besser als Friede; Friede als ‚großes Gut‘: Xen. H i e r. 2, 7, vgl. den Zusammenhang von Frieden und Glück P o r. 5, 2; Vgl. H e l l. III 2, 9: Städte, die in Frieden Glück genießen, vgl. Polyb. IV 74, 3, s.u. zu 15, 1334 a 26; vgl. Sall. e p. a d C a e s. I 6, 2 sapientes pacis causa bellum gerunt, laborem spe otii sustentant; Cic. D e o f f. I 11, 35: Kriege führen, *ut sine iniuria in pace vivatur*, vgl. I 23, 80 *bellum autem ita suscipiatur, ut nihil aliud nisi pax quaesita videatur*; vgl. die Gegenüberstellung der übrigen römischen Könige, die *magnam ... partem bella gesserunt et eorum iura coluerunt*, mit Numa, dessen *diuturna pax* zur Mutter des Rechts in

Rom wurde: De rep. V 2, 3; vgl. Pis. 73 *bellum ac tumultum paci atque otio concessurum*; Phil. 7, 19 *si pace frui volumus, bellum gerendum est*. S. M. Defourny, The Aim of the state: Peace, in Barnes et al. (Hrsg.) 1977, 195–201; H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, NPhU 3, 1926, Beilage 3, 167ff.; W. Nestle, Der Friedensgedanke in der antiken Welt, Philologus Suppl. 31, 1938, Heft 1; Ch. Meier 1991; A. Graeber, Friedensvorstellung und Friedensbegriff bei den Griechen bis zum Peloponnesischen Krieg: ZRG 109, 1992, 116–162.

Das entgegengesetzte Ideal verfolgte der Spartaner Klearchos (s.u. zu 1334 a 9): „während er es ihm möglich war, ohne Schande oder Nachteil in Frieden zu leben, zog er Krieg vor": Xen. An. II 6, 6; Plat. Rep. VIII 547 e 4–548 a 2 über die timokratische Verfassung, vgl. Her. VII 9, 2 *β*: die Griechen pflegen in der unüberlegtesten Weise Kriege anzufangen, aus Torheit, vgl. die adlige Jugend Roms, die Catilinas Unternehmungen unterstützte: *bellum quam pacem malebant*: Sall. Cat. 17, 6.

„Beschäftigung ... um sich der Muße erfreuen zu können." ‚Beschäftigung', eigentl. ‚sich um die Muße bringen', *ἀσχολία*. Ar. wiederholt den Gedanken VIII 3, 1337 b 31f., vgl. 1338 a 4–13; 5, 1339 b 17–19. Eine Stufe tiefer steht Vergnügen, das die Erholung bietet, damit man sich wieder Anstrengungen unterziehen kann: 1337 b 38; 5, 1339 b 15–17. Zu Muße s.o. zu 1333 a 30.

„Notwendiges oder Nützliches um der in sich vollendeten Dinge willen wählen." Vgl. VII 15, 1334 a 18f. ‚In sich vollendete Dinge' könnten in vorzüglichem Sinne die Objekte der Theorie sein (vgl. auch EN X 7, 1177 b 20; 8, 1178 b 31), aber nicht ausschließlich (vgl. Pol. VIII 3, 1338 a 8-12 über Musik) und ‚Notwendiges' könnte die Bewährung gewisser Tugenden einschließen, vgl. VII 15, 1334 a 16ff., und diese sind ‚Mittel' (2, 1325 a 7), aber Ar. stellt nicht *den ganzen Bereich* des Ethischen auf eine niedrigere Stufe der Hierarchie, sodass es um der Theorie willen ausgeführt wird, vgl. 136 Anm. 2.

37, 18 (a 37) „Diesem allen." Der Ton liegt auf ‚allen' (s. o. zu a 28; vgl. das Versäumnis in Sparta, *alle* aretai zu pflegen; b 8), ‚allen' wird in a 38ff. qualifiziert, indem Ar. ausführt, wem man *größere Bedeutung* zuweisen muss (s.o. zu a 20). Ar. wiederholt zwar (a 38–b 3) das Rangverhältnis von Seelenteilen, Lebensformen und Handlungen, aber nicht in der Form der Teleologie nach a 35f., sondern der Priorität (*μᾶλλον* a 39; b 1; b 3), womit zugleich geklärt wird, was das für die Praxis bedeutet: es wäre ja denkbar, dass die als Mittel bzw. Zweck dienenden Tätigkeiten verschiedenen Leuten übertragen werden – wie bei Plat. den Wächtern bzw. Philosophen. Eine solche Regelung verwirft Ar.: Tätigkeiten beider Art müssen gewählt werden, wobei man sich aber ihres relativen Werts bewusst sein muss, vgl. auch 15, 1334 a 16ff. für die aretai, die in jeder der beiden Lebenslagen erforderlich sind, s. Vorbem. Dies spricht klar für die ‚inclusive ends' Deutung von Glück. Taylor in: Barnes [Hrsg.] 1995, 251f. legt dar, dass die Position von Pol. VII mit der

von E N X übereinstimmt: theoretische *Tätigkeit* ist die höchste für den Menschen erreichbare, aber ein ausschließlich theoretisches *Leben* ist Menschen, die mit anderen Menschen zusammenleben müssen, verwehrt, der völlige Rückzug aus dem staatlichen Leben ausgeschlossen.

„Aufmerksamkeit widmen" (*βλέπω πρὸς*)." Ar. zitiert wohl Plat. L e g. III 688 a 1f., vgl. 693 b 7; I 625 d 7-e 2; 626 a 6f.; 628 d 6; 630 c 3f.; d 4-7, s. Ar. o. zu VII 2, 1324 b 4. Der Ausdruck ist auch sonst verbreitet: Ar. P o l. II 6, 1265 a 19; E E I 1, 1214 b 9; Düring 1961, 246.

„bei den Seelenteilen wie ihren Handlungen." Formulierung wie a 34. Wie folgendes ‚Ziele' verrät, muss der Gesetzgeber ihre teleologische Zuordnung beachten, wenn er die Werte in den Seelen einprägt, s.u. b 37f., vgl. E N I 13, 1102 a 18, wonach der Gesetzgeber die Seele verstehen muss - eine Kenntnis, die er anwendet, wie die Ärzte sich Wissen über den Körper aneignen, um behandeln zu können, vgl. a 23, und a 8f. zur Aufgabe des Gesetzgebers, die Bürger gut zu machen, s.o. zu P o l. VII 7, 1327 b 38. Politik ist *τέχνη ἐπὶ τῇ ψυχῇ* Plat. G o r g. 464 b 3f. Die meisten Gesetzgeber wurden dieser Aufgabe nicht gerecht, u. 1333 b 6ff.- „Ziele". S.o. zu a 14.

37, 21 (a 40) „Das Gleiche gilt für die Lebensformen und die Wahl der (entsprechenden) Handlungen." Konkret enthält dies wohl noch die Anweisung an den Staatsmann (a 37-39), der dafür sorgen soll, dass das Individuum bei den zuvor genannten alternativen Möglichkeiten im Leben die richtige *Wahl* trifft (a 30-36). Jetzt (a 41-b 3) wird somit dem Staatsmann die Aufgabe übertragen, durch Erziehung (solange sie möglich ist, b 3-5) in den Bürgern eher (*μᾶλλον*, zweimal b 1-3) die Eignung (*δύνασθαι*, b 41) für die höheren Lebensformen und Handlungen hervorzubringen. Denn für alles, was man tun soll (a 41 *δεῖ*), muss man zuvor erzogen sein, s.o. zu 13, 1332 b 10.

Mit ‚*Lebensformen*' und der ‚Wahl der (entsprechenden) *Handlungen*' meint Ar. nicht etwa das praktische bzw. philosophische Leben (wie 2, 1324 a 25-32), denn von den *Handlungen* entsprechend dem praktischen und theoretischen Seelenteil (unterschieden 1333 a 25) hatte er gerade gesprochen (a 38f.). Da es wenig Sinn macht, dass diese Behauptung - in einer mit *δὲ … καὶ* angeschlossenen Bemerkung - wiederholt wird, muss Ar. sich vielmehr auf a 30 („Auch das ganze *Leben* ist unterteilt …") beziehen - der Gedankenfortschritt: Seelenteile - Lebensformen von a 16ff. wird a 36ff. wiederholt, jetzt von der Aufgabe des Staatsmanns her. Dies bestätigt, dass die hier unterschiedenen Lebensinhalte - mit der Rangfolge von Tätigkeit bzw. Krieg zu Muße bzw. Frieden - nicht aus der Unterscheidung der Seelenteile abgeleitet und mit ihren Funktionen identisch sind. Die Vermögen der Seele einerseits und die Lebensformen andererseits sind nicht direkt zur Deckung gebracht, s.o. zu a 30.

Da im besten Staat die Bürger zuerst Krieger sind, bevor Muße für sie auch nur denkbar ist, und da die älteren Bürger sich nicht ungeteilt der Muße widmen können, hatte Ar. in a 30 im ganzen Leben zwei verschiedene Inhalte unterschieden: Tätigsein und Muße usw. Er kann daher hier a 39 mit dem

Plural ‚Lebensformen' (*βίους*) nicht das Leben der Muße dem Leben des Tätigseins gegenüberstellen wollen. Ar. benutzt den Plural, weil von einer Mehrzahl von Personen die Rede ist, s. Kühner-Gerth I 19 Anm. 3. In dem einen Leben, das sie führen, soll Muße Priorität vor Krieg, auf den sie vorbereitet sein müssen, besitzen, s.u. 1334 a 2ff.

37, 26 (b 3) „Zielen." S.o. zu a 14; im gleichen Zusammenhang der Erziehung 15, 1334 b 15.- „anderen Altersgruppen". Vgl. E N X 10, 1180 a 1-14: auch schon Herangewachsene muss man noch durch Gewöhnung formen. Vielleicht hat Ar. hier diesen Zusatz gemacht, weil Kinder noch nicht die Reife für rationale Unterweisung besitzen, s.o. zu a 1.- „muss man sich bei der Erziehung ausrichten." Vgl. P o l. VIII 3, 1338 a 9-13. Für die Schäden für den Fall, dass man dies versäumt vgl. hier 1334 a 6-10.

37, 29 (b 5) „Die Griechen, die jetzt den Ruf genießen, sich der besten politischen Verhältnisse zu erfreuen." Z.B. Kreta: Plat. L e g. I 631 b 3f., hier bes. Sparta; zu ihrem Ruf vgl. II 1, 1260 b 30f., mit Kap. 9 und 10.

37, 30 (b 6) „Gesetzgeber." Auf eine ähnliche Kritik des athenischen Fremdlings in Plat. L e g. II antwortet Kleinias: „Du machst wieder die Gesetzgeber schlecht" (*φαυλίζεις*, 667 a 6f.). Newman zu b 5 meint, dass die Kritik am spartanischen Gesetzgeber in P o l. VII/VIII schärfer als in II sei, wo die Verfehlungen der Verfassungsordnung nicht auf den Gesetzgeber selber zurückgeführt würden, s. aber hier Bd. 2, 284f., Vorbem. zu II 9 und Schütrumpf 1994 (Sparta), 334; 338-340.- „haben offensichtlich." *φαίνεσθαι* mit Infinitiv s. Bonitz 808 b 46.- „ausgerichtet" (*συντάξαντες*). Wohl nach Plat. L e g. I 626 a 7 in gleichem Zusammenhang, vgl. o. 2, 1325 a 3 *τῆς πολιτείας ἡ σύνταξις*, s. zu 1324 a 34; u. zu 1334 a 5.

„nicht das beste Ziel." *βέλτιον* Π^2 (Bekker 1831 und 1855; Stahr, vgl. a 39), *βέλτιστον* al. (Immisch, Ross u.a.). Das ‚beste Ziel' könnte in diesem Zusammenhang als Ausrichtung auf das theoretische Leben, das gerade als das höchste angegeben war, verstanden werden, aber Ar. hält den Spartanern nicht vor, dass sie nicht ein solches Leben führen. Für Ziel s.o. zu a 20.

37, 31 (b 7) „haben die Verfassungsregelungen nicht auf das beste Ziel und ihre Gesetze und Erziehung nicht auf alle Formen charakterlicher Vorzüglichkeit ausgerichtet." „Verfassungsregelungen - Gesetze", s.o. zu 2, 1324 b 4.- „Gesetze und Erziehung." ebd. b 9, vgl. zu 7, 1327 b 38; verwandt: Gesetze und Gewöhnung, s. Schütrumpf 1970, 25 Anm. 6; II 5, 1263 b 40; hier Bd. 3, zu VI 4, 1319 b 3.- Gesetze und aretē, vgl. VII 2, 1324 b 12. Kritik an Spartas einseitiger Erziehung: 15, 1334 a 40-b 5; VIII 4, 1338 b 11ff.

„nicht alle Formen charakterlicher Vorzüglichkeit." S.o. zu 1333 a 37; vgl. gegen die Einseitigkeit in Sparta u. 1334 a 9f.; 2, 1324 b 8f. (s. zu a 34); VIII 4, 1338 b 14-16; b 33-36. Diese Staaten gehörten nicht zu den wirklich guten griech. Staaten, die Mut und Intellekt in ausgeglichenem Maße besitzen: VII 7, 1327 b 34-36. In III 7, 1279 b 1 beschreibt Ar. die Politie dadurch, dass in ihr die Bürger nicht - wie in der Aristokratie - die gesamte are-

tē (πᾶσαν ἀρετήν), sondern nur die kriegerische praktizieren. Den Spartanern fehlt die ὅλη ἀρετή (dafür s. E N V 5, 1130 b 19; VI 12, 1144 a 5) und damit das Glück (s. im Folgenden P o l. 1333 b 23ff.), das den Vollzug der gesamten aretē (ὅλη ἀρετή) voraussetzt: E E II 1, 1219 a 35-39. Dies war vorweggenommen von Plat., der aber - anders als Ar. in P o l. VII/VIII - die spartanische Erziehung wegen ihrer einseitigen Ausrichtung auf einen ‚*Teil der Tugend*‘ (L e g. I 630 e 1; 631 a 5; IV 705 d 8, vgl. VII 791 c 4) anstelle der ‚*gesamten*‘ (I 630 b 3; e 2; III 688 b 1; IV 705 d 8; XII 962 d 2; 964 c 5, vgl. Ar. II 9, 1271 b 1-3) oder der ‚höchsten Tugend‘ (I 630 c 3) kritisiert, während Ar. hier ihre Einseitigkeit in der Ausrichtung auf *einen Teil der Tugenden* (‚nicht alle Formen‘, vgl. VII 15, 1334 b 2; VIII 4, 1338 b 14-16) bzw. die Tugend eines *Teiles der Seele* sieht, Kapp 1912, 37. Zur Sache vgl. Ephoros FGrHist 70 F 119, 2: die Thebaner kümmerten sich nur um kriegerische aretē, vernachlässigten *logoi* (entsprechend ‚philosophia‘ bei Ar.: VII 15, 1334 a 23), das erklärt ihren Niedergang. Xen. A g. 10, 2 scheint eine solche Kritik an Sparta zu kennen und wenigstens Agesilaos davon auszunehmen. Und in L a c. 10, 4 behauptete Xen., Lykurg habe die Spartaner gezwungen, öffentlich *alle* aretai zu üben.

37, 33 (b 9) „haben sich in entwürdigender Weise zu denen, die Nutzen und eher Gewinn versprachen, abgewandt." Es widerspricht der Idee von aretē, *sich* einen *eigenen* Vorteil zu verschaffen, vgl. R h e t. I 9, 1366 b 3: die größten aretai sind diejenigen, die *für andere* am nützlichsten sind. Zwar beschafft man Güter wie Besitz durch aretai: P o l. VII 1, 1323 a 40f. (s. zu b 11), aber Sparta praktiziert nur diejenigen, die dafür brauchbar sind (bes. Tapferkeit, vgl. II 9, 1271 b 3: „*nützlich* für Unterwerfung"; für ihre richtige Bestimmung s. dagegen I 9, 1258 a 10f.), und insofern stellen sie Besitz über aretē, ihnen fehlt das *kalon*, vgl. VII 15, 1334 b 2-4, s. zu b 2; Geldgier in Sparta: II 9, 1269 b 24 (s. hier Bd. 2, Anm.); 1270 a 10-14; 1271 b 17; Isokr. 11, 19f.; vgl. das Urteil der Athener bei Thuk. V 105, 4. Verherrlichung des Reichtums bei Staaten: Ar. VII 2, 1324 a 8-10.

„in entwürdigender Weise." Im Gegensatz zum Verhalten des Megalopsychos, der nicht überall das Nützliche sucht: VIII 3, 1338 b 2.- „eher Gewinn versprachen." Vgl. Isokr. 12, 188; dgl. 8, 82f. erhebt den gleichen Vorwurf gegen die Athener.- „sich abgewandt (ἀπέκλιναν). Vgl. Plat. L e g. VIII 847 a 5f.: sich eher einem gewinnbringenden Gewerbe als der Sorge für aretē zuwenden (ἀποκλίνῃ); positiv Ar. D e p a r t. a n i m. I 1, 642 a 28-30: unter Sokrates ließ die Naturforschung nach und man wandte sich der nützlichen aretē zu (ἀπέκλιναν).

37, 35 (b 11) „spätere Autoren." D.h. der Gesetzgeber selber (1333 b 13) war früh, Ar. vermeidet die Identifizierung des Gesetzgebers: S. Bd. 2, zu II 9, 1269 b 20; er weist dem ursprünglichen Gesetzgeber die Schwächen der spartanischen Verfassung zu, die allerdings erst später sichtbar geworden seien: s. hier Bd. 2, 284f. Plat. L e g. I 630 d 5-7 identifiziert Lykurg und Minos als die Gesetzgeber, die für die Ausrichtung aller Einrichtungen auf den Krieg verantwortlich waren.

37, 36 (b 12) „Preis der spartanischen Verfassung" (ἐπαινεῖν). Vgl. IV 1, 1288 b 41, s. Bd. 3, Anm., vgl. Isokr. 8, 95 (‚gewohnt, spartanische aretai zu preisen'; 12, 41; ebd. 200 (vgl. 234) schreibt er, er habe einem Schüler, der die Spartaner *preise* (ἐπαινεῖν), den bis dahin vollendeten Teil der Rede vorgelesen - Jacoby FGrHist, Dritter Teil, Noten zu LXXI Sparta, 359 Anm. 25 schließt nicht aus, dass sich dahinter „eine publizierte lobrede verbirgt". Für Preis Spartas s. Xen. L a c. 1, 1: als einer der Staaten mit der geringsten Bürgerzahl wurde Sparta der mächtigste und berühmteste in Griechenland. Die Bewertung der militärischen Macht von Sparta, Messene und Argos in Plat. L e g. III beginnt mit der Frage, ob diese griechischen Städte nicht deswegen *gepriesen* würden, weil sie *über andere herrschen* und tun könnten, was sie wollten (687 a 2ff.). Und der spartanische Gesetzgeber sollte alle Gesetze um des Krieges willen erlassen und das bedeutete, dass die Gesetze *nur eine aretē* fördern sollten (688 b).- Ar. räumt ein, dass man Sparta wegen seiner Bemühung um Erziehung *preisen* (ἐπαινεῖν) könnte: VIII 1, 1337 a 31.

‚Gesetzgeber'. Vgl. die resultierenden Gesetze b 36; 2, 1324 b 4; b 7.

37, 37 (b 14) „alle Gesetzgebung auf Eroberung und Krieg ausgerichtet." Vgl. 2, 1324 b 7f. und Anm. zu b 8; Plat. L e g. übte Kritik am spartanischen Imperialismus, s. hier Bd. 2, zu II 9, 1271 b 1; Isokr. 8, 97ff. Tigerstedt I 192ff.; II 405 Anm. 230 zu Isokrates' Kritik an Spartas Handeln nach dem Sieg über Athen. Zu Spartas Außenpolitik s. hier Bd. 2, 285.

‚Eroberung' (κρατεῖν). S.u. 1333 b 30, o. zu 2, 1324 b 7 (dort auch zum Zusammenhang κρατεῖν und πόλεμος). Plat. beschreibt so das natürliche Leben, das die Existenz von Göttern leugnet: L e g. X 890 a 8f.

37, 39 (b 15) „theoretisch - durch die Ereignisse" (κατὰ τὸν λόγον - τοῖς ἔργοις). Vgl. 1334 a 5; s.o. zu 1, 1323 a 39.- „durch die Ereignisse widerlegt." Ebenso 11, 1330 b 34, s. Anm. Dies bezieht sich hier nur auf die Unrichtigkeit der einseitigen Ausrichtung ihrer Erziehung auf den Krieg, weswegen sie *mit Frieden* nicht fertig werden konnten; Ar. kann damit nicht auf Spartas kriegerische Niederlage, bei Leuktra (II 9, 1270 a 31-34), anspielen, s.o. zu VII 11, 1330 b 34, contra Kraut 1997, 142.- εὐέλεγκτα - ἐξελήλεγκται sind Homöoteleuta, s.u. zu b 22; o. zu 12, 1331 b 20; S. 87 Anm. 3.

38, 1 (b 16) „Wie die meisten Menschen ... so haben auch ... alle anderen, die über die Verfassung der Spartaner geschrieben haben ..." Die Schriftsteller geben nur die gewöhnliche Einschätzung wieder, vgl. Plat. R e p. VI 493 a 6ff. über die Sophisten, die die lediglich die Vorstellungen der Masse (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα) weitergeben. Alle suchen Wohlstand: Ar. VII 1, 1323 a 37f., s. zu a 36 und zu 15, 1334 b 1. Newman vergl. Isokr. 8, 83.

(b 17) „über viele despotisch herrschen." Vgl. 1333 b 21, weitergehend 1334 a 1 „über alle", s.o. zu 2, 1324 a 10; b 38.- „sich reichlich mit Glücksgütern versorgen können." Offensichtlich hält Ar. ihnen Verwechslung (s. 1, 1323 b 26) von „Glücksgütern" und Glück vor, denn Glück strebten sie an, vergeblich: 1333 b 22; b 25; b 29, vgl. grundsätzlich 13, 1332 a 25-27. Zur Sache vgl. 15, 1334 a 41ff.; II 9, 1271 b 7-10.

38, 3 (b 18) „Thibron." var. lect. Thimbron. Vgl. FGrHist 581 T 1. Es ist umstritten, ob er mit dem spartanischen Feldherrn zu identifizieren ist, zu diesem s. Xen. H e l l. III 1, 4: ausgesandt als Harmost nach Asien (400 v. Chr.); ebd. 1, 8: verurteilt und verbannt, weil er Plünderung Verbündeter gestattet habe (399). Er übernahm die nach der Schlacht von Kunaxa zurückkehrenden griechischen Söldner: A n. VII 8, 24. Im J. 391 dient er wieder als spartanischer Feldherr in Asien, wo er umkam: H e l l. IV 8, 17–19. Jacoby FGrHist, Kommentar zu Nr. 581 meint, die Gleichsetzung sei „nicht beweisbar, aber sehr wahrscheinlich." Stärker zuvor Ehrenberg RE VI A 1, 275: da kein Beiwort ihn näher bestimmt, muss er bekannt gewesen sein, dies gelte nur für den spartanischen Feldherrn (für die Identifizierung auch Weil 1960, 239). Zu den möglichen Intentionen, die Thibron verfolgte, s. Jacoby a.O. Thibron hinterließ eine Schrift, wie man das auch für den Vorschlag des Königs Pausanias, das Ephorat abzuschaffen (Ar. V 1, 1301 b 20), annehmen muss: Cartledge 1987, 162f.

38, 6 (b 20) „trainiert waren" (*τὸ γεγυμνάσθαι*). Allein schon die Wahl dieses Wortes enthält wohl einen kritischen Unterton, denn Training formt nur den Körper: VIII 3, 1338 b 6–8. Training in Sparta: 4, 1338 b 27–29. Newman verweist auf Plat. P r o t. 354 a 3–b 5 für die Auffassung, dass Training Herrschaft über andere einträgt.

38, 8 (b 22) „die Ausübung der Herrschaft nicht länger vergönnt ist." Ist *οὐκέτι ὑπάρχει τοῖς Λάκωσι τὸ ἄρχειν* ein Wortspiel, vgl. R. Renehan, Greek Textual Criticism. A Reader, Cambridge (Mass.) 1969, 77–85, vgl. Ar. VII 16, 1335 b 27 *διώρισται* - *ὡρίσθω*; s.o. zu 1333 b 15; u. zu 16, 1335 b 27, noch Cat. c. 89, 5: qui ut nihil *attingat*, nisi quod fas *tangere* non est.

„Glück eingebüßt haben." S.o. zu b 16, bes. zu 2, 1324 b 2. Ähnlich Isokr. 8, 95: es ist falsch zu glauben, dass die Spartaner mit einem Seereich *glücklich* geworden wären - Isokr. und Ar. mögen das Motiv Glück aufgeworfen haben, da Glück den Spartanern zugeschrieben wurde: Xen. L a c. 1, 2; A g e s. 7, 3. Ar. mag ‚Glück' hier auch deswegen aufgebracht haben, weil das wirkliche oder vermeintliche Glück eines Staates sein hohes Ansehen (1333 b 5) erklärt: Plat. L e g. I 631 b 3–6. Ar. selber bestritt,ihnen Glück wegen der Einseitigkeit ihrer Erziehung, s.u. zu 15, 1334 b 2.- ‚Glück eingebüßt'. Jemand, der von Schicksalsschlägen wie Priamos heimgesucht wird, erfreut sich nicht länger des vollkommenen Glücks (E N I 11, 1101 a 6–8), aber das gilt nicht für Sparta, welches nur das Glück, das es fälschlich mit Machterweiterung gleichsetzte, verlor (s.u. zu VIII 4, 1338 b 29).

38, 9 (b 23) „Gesetzgeber nicht bewundernswert". Ich übersetze ‚bewundernswert" (*ἀγαθός*), denn dies ist die Antwort auf b 13; b 18. Der gute (*σπουδαῖος*) Gesetzgeber ist für das Glück der Stadt verantwortlich: 2, 1325 a 7ff., aber der Gesetzgeber Spartas machte Herrschaft eine Bedingung von Glück (s.o. zu 1333 b 16; b 22) und so verloren die Spartaner dies zugleich mit ihrer Herrschaft - sie verloren Glück nach einem Verständnis (z.B. 2, 1324 a 10–12), das Ar. nicht teilt. Der Gesetzgeber Spartas setzte die falschen

Prioritäten: 1334 a 2–10, er versäumte, was nach 13, 1332 a 5ff. einen Staat glücklich macht.

„lächerlich, dass sie zwar an den Gesetzen ihres Gesetzgebers festhielten und nichts sie daran hinderte, danach zu leben." Antwortet Ar. hier auf Alkidamas: Die Spartaner, die die Gesetze Lykurgs benutzten, erfreuten sich des Glücks (R h e t. II 23, 1398 b 18)? Vgl. Xen. L a c. 1, 2: die Spartaner wurden glücklich, indem sie den Gesetzen Lykurgs folgten. Newman vergl. ein solches Orakel an Lykurg bei Nikolas von Damaskus FGrHist 90 F 56. Ar. nutzt die bekannte Gesetzestreue der Spartaner (vgl. Thuk. I 84, 3; Plat. H p. m a. 284 b 6f.; 285 b 6; Xen. M e m. III 5, 16; IV 4, 15; Isokr. 6, 61; 12, 109; Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 103 z [9]; Tigerstedt II, 20f.; E. Greensteen Millender, *Νόμος Δεσπότης*: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought, in: V.B. Gorman - E.W. Robinson, OIKISTES. Mnemosyne Suppl. 234, 2002, 33–59) als ein weiteres Argument gegen ihren Gesetzgeber, der allein die Verantwortung für Spartas Niedergang trägt, s. auch u. 1334 a 9f.. Dies richtet sich gegen eine Erklärung des spartanischen Niedergangs wie die von Xen. L a c. Kap. 14: Nachdem die Spartaner Lykurgs Gesetze aufgegeben haben ... (vgl. Rebenich 25–30); Isokr. 8, 96.– „an den Gesetzen ... festhielten." Im Licht von Ar. II 8, 1269 a 3–7 könnte dies eine unkritische konservative Haltung ausdrücken. In diesem Sinne war Sparta eine Eunomia, nicht in dem gesteigerten, dass es *gute* Gesetze hatte und diesen folgte, s. dafür IV 8, 1294 a 4–7.– ‚nichts sie hinderte' (*μηδενὸς ἐμποδίζοντος*), d.h. es gab keine anderen Einflüsse, höhere Gewalt, die für ihren Misserfolg verantwortlich gemacht werden könnten, wie P h y s. II 8, 199 a 11; b 18. Über die Faktoren, die der Verwirklichung von Glück im Wege stehen (*ἐμποδίζειν*), s. E N VII 14, 1153 b 16–24.

38, 14 (b 27) „Herrschaft über Freie verdient mehr Achtung als die despotische." S.o. 1333 a 3ff., wo der Unterschied zwischen den beiden Herrschaftsformen benutzt war, um zu klären, welche Aufgaben die *Beherrschten* ausüben sollen, hier dafür, in welchem Falle der jeweils *Herrschende* eine höhere Aufgabe verrichtet, vgl. 3, 1325 a 24–27; I 5, 1254 a 25–27; in VII 2, 1324 a 35–38 waren Männer zitiert, die schon diesen Unterschied machten, wenn sie *despotische* Herrschaft wegen des damit verbundenen Unrechts ablehnten und in *politischer* Herrschaft lediglich persönliche Unannehmlichkeiten fanden; s.o. 98f.: Ar. entscheidet den Streit um Ausweitung der Herrschaft durch Einführung des politischen Herrschaft.

38, 18 (b 30) „(seine Bürger) für Eroberungen trainiert hat" (*κρατεῖν ἤσκησεν*). S.o. zu 2, 1324 b 7.– „Nachbarn." S.o. zu 2, 1324 a 36.

38, 20 (b 32) „muss auch ein Bürger." Auf der Grundlage der Identität der Ziele bei Staat und Einzelnen - vgl. b 37; 2, 1324 a 10–12 für tyrannische Herrschaft des Einzelnen und die eines Staates über die größte Zahl - muss die imperialistische Staatsideologie den Machthunger mächtiger Individuen als gerechtfertigt erscheinen lassen. Der Widerspruch in der Haltung der Spartaner, die gegen Pausanias einen solchen Vorwurf erhoben, ist der gleiche wie

der von Ar. in 2, 1324 b 32-36 aufgezeigte. Mit ‚über die Nachbarn', d.h. Griechen, scheint Ar. anzugeben, dass sie nicht - wie die Barbaren Asiens (VII 7) - dazu prädestiniert sind, despotisch beherrscht zu werden (s.u. 1334 a 2), sondern gleich sind, s.o. zu 2, 1324 a 36; Bd. 1, zu I 6, 1255 b 13, S. 288. Despotische Herrschaft des einen Staates über einen gleichwertigen anderen ist genauso ein Verstoß gegen die Gleichheit wie die übergroße Machtstellung eines einzelnen innerhalb des Staates, vgl. VII 3, 1325 a 36-b 10.

38, 23 (b 34) „Pausanias." Wegen des Zusatzes: ‚der König' ist er der gleiche wie V 1, 1301 b 20, d.h. der spartanische König von 408/407-394 (s. Bd. 3, Anm.), und nicht der Sieger von Plataiai 479. Ar. schreibt V 7, 1307 a 2-5 aber gerade diesem die Ambitionen zu, seine schon bestehende Macht zu vergrößern (*ἐάν τις μέγας ᾖ*, a 2, vgl. hier 1333 b 34 *καίπερ ἔχοντι τηλικαύτην τιμήν*); daher wohl Jacoby FGrHist, Kommentar zu Nr. 582, Noten S. 362 Anm. 11: „Hier kann wirklich nur der regent gemeint sein", ebd. 582 T 2 a athetiert er *τῷ βασιλεῖ*, vgl. Cartledge 1987, 404. Für die Gleichsetzung mit dem König dagegen Weil 1960, 239-241 (bes. Anm. 249). Newman hält es für fraglich, diesem Pausanias, dem Gegner Lysanders, solche Aspirationen zuzusprechen.

„obwohl sich dieser doch eines so hohen Ansehens erfreute." Vgl. die Übersetzung von Stahr-Stahr; Susemihl. Das ist offensichtlich das Ansehen, dessen sich Pausanias auch nach den Erfahrungen, die man mit ihm als König gemacht hatte, erfreute (vgl. hohes *Ansehen* als das Ziel, das ein König anstrebt V 10, 1311 a 6) - und trotzdem wollten ihm die Spartaner nicht die absolute Macht über ihren Staat überlassen. M.a.W. er besaß nicht die Überlegenheit, bei der sie sich freiwillig der Führung eines Mannes fügen würden: 3, 1325 b 3-14; 13, 1332 b 16ff. D.h. es war nicht der Mann, sondern sein Machthunger, den sie verabscheuten - im Widerspruch zu ihrer eigenen Haltung gegenüber anderen Staaten, s.o. 2, 1324 b 32ff. Diese Stelle ist auch so verstanden worden, als bedeutete *τιμή* ‚Amt' (so Newman: ‚holder of so great an office'), vgl. dafür III 5, 1278 a 36-38; V 10, 1310 b 26. Aber die Formulierung impliziert, dass hier ein legitimer Grund dafür vorliegt, dass Pausanias mehr Macht beanspruchen könnte, während die Spartaner sich dem trotzdem widersetzten. Aber besaß das *Königtum* in Sparta hinreichende Machtbefugnisse im Inneren (III 14, 1285 a 3-8), sodass man darauf den Anspruch auf die Übertragung der Kontrolle über den Staat gründen könnte? Bei den Strategen, die ihre Stellung ausnutzten, um Monarchen zu stürzen (V 10, 1312 a 11-20), handelte es sich um gewaltsame Angriffe.

38, 25 (b 35) „kann ein guter Staatsmann teilen" (*πολιτικός*). Vgl. 2, 1324 b 26, s. Anm.- „Gesetze." S.o. zu 1333 b 12.

38, 26 (b 37) „für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft sind die gleichen (Grundsätze) am besten." Vgl. 1, 1323 b 40, Anm. zu a 21 - Sparta verstößt dagegen: es praktiziert aretē nach innen, verfolgt das Nützliche nach außen, Thuk. V 105, 4, s.o. zu 2, 1324 b 33.

„muss der Gesetzgeber in den Seelen der Menschen einprägen." Vgl. 1334 a 3; und das Versäumnis a 9: „der Gesetzgeber ... nicht erzog"; s.o. Vorbem. S. 469; zu 7, 1327 b 38.- „Gesetzgeber - Seele", s.o. 1333 a 37f.

38, 29 (b 39) „nicht ... damit man andere, die dies nicht verdienen, versklavt." Dies war der Vorwurf, den der Athener Autokles gegen die Spartaner erhob: sie versprechen Autonomie, setzen aber Beamte ein, die die Städte mit Gewalt niederhalten: Xen. Hell. VI 3, 8 - ‚mit Gewalt niederhalten' (*βίᾳ κατέχειν*) entspricht ‚versklaven': Ar. I 5, 1255 a 10f.

38, 31 (b 40) „damit man nicht selber von anderen versklavt wird." Vgl. 15, 1334 a 21f.; vgl. IV 4, 1291 a 8, s. Bd. 3, zu a 6 („fünfte Gruppe"); Aisch. A. 473f.; Plat. Rep. V 469 c 1; Xen. Kyr. III 1, 11: „es ist ehrenvoll zu kämpfen, damit man nie versklavt wird." Versklavung drohte den Besiegten: An. VII 4, 24; vgl. Eur. Supp. 492f., oder denen, die sich unterwerfen: Dem. 18, 205. Man beginnt Kriege, um die Verlierer zu versklaven, s. Bd. 1, zu I 6, 1255 a 6 - im Sinne politischer Abhängigkeit, vgl. Thuk. II 61, 1 (*ὑπακοῦσαι*). Sklaverei als normale Folge von Kriegen: Y. Garlan, Guerre et esclavage, in: Guerre et économie en Grèce ancienne, Paris 1989, 74-92; P. Ducrey, Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines a la conquête romaine, École française d'Athènes XVII, 1968, 131. In die Sklaverei verkauft wurden meistens nur Frauen und Kinder, während die erwachsenen Männer umgebracht wurden: Thuk. V 116, 4. Dies wird vorausgesetzt bei Plat. Rep. V 471 a 6 - er möchte es aber unter Griechen nicht angewandt sehen.- Findet sich bei Ar. ein Echo von Heraklit 22 B 53 (Vors.) über den Krieg, den Vater und König aller Dinge: *τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους*. Sich gegen Angriffe verteidigen, s.o. zu 8, 1328 b 8, vgl. zu 2, 1325 a 12.

38, 32 (b 41) „eine führende Stellung zum Vorteil der Beherrschten suchen." ‚führende Stellung' (*ἡγεμονία*) s.o. 6, 1327 b 5 mit Anm.; für den aristot. Gebrauch dieses Stammes vgl. I 12, 1259 b 2 (Verhältnis Mann-Frau); III 18, 1288 a 11f.: *τῶν κατ' ἀρετὴν ἡγεμονικῶν πρὸς πολιτικὴν ἀρχήν*; VI 5, 1320 a 17f. Ar. verbindet den Vorteil für die Regierten, den die Hegemonie stiftet, mit dem Konzept der Freiwilligkeit der Herrschaft, hier 1334 a 1, vgl. IV 10, 1295 a 19-23, s.o. zu VII 2, 1324 b 25; Bd. 2, zu III 6, 1279 a 18, S. 457f., und in dieser Form ist der Gedanke ein Topos, vgl. Thuk. I 96, 1: *Παραλαβόντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τὴν ἡγεμονίαν ... ἑκόντων τῶν ξυμμάχων* (vgl. 97, 1: *ἡγούμενοι δὲ αὐτονόμων τὸ πρῶτον τῶν ξυμμάχων*); dann Plat. Krit. 112 d 4 *τῶν δὲ ἄλλων Ἑλλήνων ἡγεμόνες ἑκόντων* (über die über die Bewohner/Krieger Urathens); Isokr. 8, 135 *ἑκόντες ... τὰς ἡγεμονίας διδόασιν*. Insgesamt Wehrli, MH 25, 1968, 214-225.

Die Vorstellung der Hegemonie eines Staates anstelle despotischer Unterwerfung wurde von politischen Publizisten in der Mitte des 4. Jahrh.s propagiert, vgl. Isokr. 8, 42: unsere Vorfahren kämpften für die Griechen gegen die Barbaren, befreiten die griechischen Städte, halfen ihnen und wurden mit der Hegemonie betraut, vgl. 7, 17 *παρ' ἑκόντων τῶν Ἑλλήνων τὴν ἡγεμονίαν*

ἔλαβον, wiederholt 8, 30; Xen. Por. 5, 5: man soll sich die Kriege gegen die Perser vergegenwärtigen: „haben wir mit Gewalt oder indem wir den Griechen Gutes taten, die Herrschaft (ἡγεμονία) über die Flotte ... erhalten?" Dort § 6f folgen zeitgenössische Beispiele. Zu diesem Topos s. Gauthier 1976, 206, z.St. Dies änderte sich nach den Perserkriegen: Aristeides gab den Rat, die Führung (ἡγεμονία) (über die Bundesgenossen) zu übernehmen, die Athener errichteten stattdessen eine archē und gingen mit den Bündnern in einer eher despotischen Weise um, Ath. Pol. 24, 1f., vgl. H. Schaefer, Probleme der alten Geschichte. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge, Göttingen 1963, 120-135.

Für die Unterscheidung der drei Verhaltensweisen vgl. Isokr. 5, 154: den Griechen Gutes tun, über die Makedonen als König regieren, τῶν δὲ βαρβάρων ὡς πλείστων ἄρχειν, Newman meint dagegen, Ar. habe hier Isokr. 12, 219 vor sich. Vgl. den - allerdings in seiner Echtheit zweifelhaften - Rat des Ar. an Alexander fr. 658 R³. In VII 2, 1324 b 27 erwähnt Ar. die Möglichkeit gerechter Herrschaft über andere, aber die Politik eines Staates, die dort derjenigen der Beschränkung auf sich selbst gegenübergestellt ist, ist dann doch nur die kriegerischer Eroberung: 1324 b 41-1325 a 5, s.o. zu 7, 1327 b 32, S. 341.

38, 32 (1334 a 1) „nicht eine despotische Herrschaft über alle." S.o. zu 1333 b 17.- „zum Vorteil der Beherrschten" gegenübergestellt „despotisch", vgl. 1333 a 4f.; Anm. zu a 3; b 41.

„despotisch über die zu gebieten, die Sklaverei verdienen." Es gibt solche, vgl. III 17, 1287 b 38; VII 2, 1324 b 36-41, s. zu b 37; b 39 - aufgrund ihrer ‚Natur': I 5, 1254 b 16ff.; 7, 1255 b 20-22, s.o. zu VII 7, 1327 b 28; ein Krieg gegen solche Menschen ist gerecht: I 8, 1256 b 23-26; vgl. 7, 1255 b 37-39, vgl. Xen. Mem. II 1, 12f.

(a 2) δεσπόζειν, der Infinitiv tritt an die Stelle der vorausgehenden Finalsätze: vgl. den freien Infinitiv 11, 1330 b 11, wo der Gedanke eine notwendige Forderung enthält; vgl. Kühner-Gerth II 22f.

„Gesetzgeber." H. Fuchs, NPhU 3, 1926, 135-138; vgl. 204 Anm. 1; dgl. HSPh 63, 1958, 377 Anm. 46, führt diese Vorstellungen auf Erörterungen in der spätplaton. Akademie zurück, vgl. o. zu 1333 a 35 zur Wirkung von Plat. Leg.

38, 36 (a 5) „Gesetze ... gibt" (τάξῃ). S.o. zu 10, 1329 b 33 („politische Ordnung").

„Erfahrung." Vgl. o. 1333 b 15; 1, 1323 a 39, Anm.- „Die Erfahrung bestätigt (μαρτυρεῖ) den Grundsatz". Eaton vergl. Meteor. II 4, 360 a 34f.

38, 38 (a 6) „die meisten jener anderen Staaten ... gehen zugrunde, wenn sie die Herrschaft errungen haben. Dafür ist der Gesetzgeber verantwortlich, da er nicht dazu erzog, in Muße leben zu können." Fast mit gleichen Worten II 9, 1271 b 3-6, s. Bd. 2, zu b 3. Vgl. Plat. Leg. III 688 c: Argos und Messene verloren ihr Königtum nicht wegen Feigheit oder Kommandoproblemen, sondern der Unkenntnis der wichtigsten menschlichen Angelegenheiten.

Ähnlich Ephoros FGrHist 70 F 119, 2-3 (zitiert o. zu 1333 b 7). Nach Sall. C a t. 10 wurde den Römern, die jeden Gegner militärisch besiegten, Muße und Reichtum zur Last; vgl. Schütrumpf 1998, 675; 680-681; 683-684; vgl. Catull c. 51, 15f.: otium et reges prius et beatas perdidit urbes.

39, 1 (a 8) „Schärfe" (βαφή). Alexander hatte einen Säbel θαυμαστὴν βαφῇ: Plut. A l. 32, 10. Βαφή bezieht sich auf die Herstellung von ‚Stahl', wobei das Eisen mehrmals zur Glut gebracht und dann in kaltes Wasser oder andere Flüssigkeiten getaucht wurde, wodurch es Härte gewinnt, vgl. Ar. M e t e o r. IV 6, 383 a 29ff. und die Erläuterung von H.D.P. Lee, Aristotle Meteorologica, Cambrigde, Mass. 1987, 324-329, vgl. Schol. bei Immisch 1909, 327. Eintauchen des Eisens in kaltes Wasser war schon Hom. O d. 9, 391f. bekannt - er führt darauf seine ‚Stärke' (κράτος) zurück, vgl. Plut. M o r. 73 c,d. Plat. L e g. II 666 c 1f.; 671 b 8-c verweist auf die Elastizität und Geschmeidigkeit, die Eisen, das man zum Glühen bringt, erhält, vgl. Ar. D e g e n. a n i m. II 1, 734 b 31ff.; Vitruv I 4, 3: glühendes Eisen kann in jede Form gebracht werden; nachdem es in kaltes Wasser eingetaucht wurde (*tinctum* frigida - entsprechend βαφή), wird es wieder hart. R.J. Forbes, Studies in Ancient Technology, Leiden 1964, 211; H. Schneider, Einführung in die antike Technikgeschichte, Darmstadt 1992, 85f.; J.F. Healy, Mining and Metallurgy in the Greek and Roman World, London 1978, 231-233: zu unterscheiden von ‚tempering' - Reduzieren der Brüchigkeit, Sprödigkeit des Stahls, ohne dass er die Härte verliert - das erst die Römer anwandten.

39, 2 (a 9) „Dafür ist der Gesetzgeber verantwortlich." Vgl. II 9, 1271 a 41ff.: „Gegen die Ausrichtung (der Verfassung) durch den Gesetzgeber könnte man aber auch das kritisch einwenden, was auch Plato in den G e s e t z e n kritisiert hat: die gesamte Ausrichtung der spartanischen Gesetze zielt nur auf einen Teil menschlicher Vorzüglichkeit, auf kriegerische Tüchtigkeit; denn diese ist von Nutzen, um zu siegen." Für Kritik an Verhalten, das sich bei den Spartanern wie anderen kriegerischen Völkern findet, s. ebd. 1269 b 24-34 (sexuelles Verhalten; Einfluss der Frauen), wofür der Gesetzgeber verantwortlich ist: 1270 a 6-11.- „Gesetzgeber ... nicht dazu erzog." S.o. zu 1333 b 7. Ein Beispiel bietet der Spartaner Klearchos (s.o. zu 1333 a 35), der in Zeiten von Ruhe unausstehlich war, aber in militärischen Krisen wie verwandelt war und seine Härte zu verlieren schien: Xen. A n. II 6, 11-14. Vgl. die Charakterisierung der Spartaner anlässlich ihres Angriffs auf Mantineia in 385 bei Diod. XV 5, 1: sie ertragen den Frieden nicht, so als sei er eine schwere Last (s. Ar. o. zu VII 2, 1324 a 36).

Erziehung zur Muße bedeutet nicht nur zu lernen, richtig müßig zu gehen, sondern - wie 15, 1334 a 16-22 zeigt - auch die Fähigkeit für die aufgezwungenen Tätigkeiten zu erhalten, d.h. entsprechend der Metapher hier: nicht die Schärfe (die ja Alexanders Säbel zugeschrieben wurde, s.o. zu a 8) zu verlieren. Für eine umfassendere Erziehung s. auch Plat. L e g. II 666 e 7: sie müssen nicht nur gute Soldaten werden, sondern auch die polis richtig verwalten können. Anders die Erklärung von Spartas Unfähigkeit, seine Eroberungen zu halten bei Polyb. VI 48, 6-50, 3, s. Bd. 2, zu II 9, 1271 b 3, S. 328.

Kapitel 15

In Kap. 14 behandelte Ar. Erziehung und Verfassungseinrichtungen, die auf Krieg ausgerichtet sind, hauptsächlich in der Übertreibung bzw. Perversion, wie man sie in Sparta findet; in Kap. 15 wird demgegenüber die - man möchte sagen - gesunde Rolle der Vorbereitung auf Krieg gezeigt und dabei die Rolle von Tapferkeit - nun in ihrem Verhältnis zu anderen Charaktereigenschaften - erörtert. Ar. knüpft hier an das in Kap. 14 entwickelte teleologische Verhältnis von Krieg zu Frieden bzw. Tätigkeit zu Muße an und zieht die Folgerung für die jeweils erforderten Charaktereigenschaften: Wie man Krieg um des Friedens willen führt (14, 1333 a 35), so braucht man zunächst Tapferkeit, um nicht der Möglichkeit eines Lebens der Muße beraubt zu werden, da man einem Angreifer erliegt, der den Besiegten versklavt (15, 1334 a 20–23) - nicht Machterwerb, den Ar. in Kap. 14 als Erziehungsziel zurückgewiesen hatte, sondern Verteidigung der staatlichen Unabhängigkeit, um ein Leben der Muße führen zu können, ist das wichtigste Ziel der Vorbereitungen für den Krieg. Dabei wird aber das Einüben der für die Muße erforderlichen Qualitäten dringlicher, denn Ar. stellt Krieg als eine Art moralischen Zuchtmeister dar, dessen Bedingungen allein schon Männer dazu zwingen, gerecht und selbstbeherrscht zu sein (a 25ff.; a 38f.) - ein Argument, das später in verwandter Form als die *metus hostilis* Vorstellung begegnet (s.u. zu a 25).

P o l. VII 14 überwand die einseitige Ausrichtung auf Krieg durch die Einführung der im Rang höheren Existenzformen von Muße und Frieden. Jetzt in Kap. 15, unter dem Gesichtspunkt der jeweils erforderlichen Eigenschaften, erscheint Krieg nicht nur als die robustere Existenzform, sondern weist über sich hinaus, da er notgedrungen ethische Qualitäten hervorbringt, während ein Leben in Muße und Frieden nicht eitel Gold, sondern gefährdet ist und daher die besondere Aufmerksamkeit des Erziehers verlangt. Während eine kriegerische Gesellschaft, die die ethischen Qualitäten von Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit nicht kultiviert hat, in Kriegen überleben kann (vgl. Sparta 14, 1334 a 6), kann sie gerade mit dem Frieden, der doch das Ziel von Kriegen ist, nicht fertig werden (e p. a d A l e x. 2, 2–4 wiederholt noch diese Auffassung). Die Spartaner besitzen das Verhalten, das durch Krisen wie Krieg erzwungen wird, sie kennen aber nicht ein freiwilliges Verhalten während Muße und Frieden, das von charakterlichen Qualitäten geleitet ist. Ar. sieht hier überhaupt nicht die Gefahr, dass Bürger während der aufgezwungenen Tätigkeiten wie Kriegen wegen Charaktermängeln ihre Pflichten vernachlässigen (1334 a 25f.), umgekehrt: der Staat, der Kriege führt, braucht die Fähigkeit, das Leben von Frieden und Muße zu leben: 14, 1334 a 2ff.

Somit bleibt die Ausbildung der nicht für den Krieg notwendigen Eigenschaften das eigentliche Ziel: „Da man ... durch Krieg das Ziel Frieden und durch Tätigkeit das Ziel Muße verfolgt, muss man die für die Muße geeig-

neten guten Eigenschaften besitzen“ (1334 a 14ff.). Der historische Hintergrund dafür ist die am Ende von Kap. 14 berichtete Erfahrung, dass Staaten, wie Sparta, deren *Gesetzgeber* nicht dazu *erzog*, ein Leben der Muße führen zu können, leicht zugrunde gehen (1334 a 6ff.). Ar. gibt hier dem Gesetzgeber Anleitung für die Ausbildung der Eigenschaften, die der spartanische Gesetzgeber in der gleichen Situation versäumt hatte (a 9). Frieden - wie dessen Gegenstück auf der individuellen Ebene: Muße - enthält ja eine Bedrohung: beide verleiten zu ungerechtem Verhalten (15, 1334 a 26ff.). So wird jetzt zum ersten Male betont, dass man Charaktereigenschaften braucht, die es ermöglichen, mit den Gefährdungen, die sich in Frieden und Muße stellen, fertigzuwerden. Das Vertrauen in ein von Charakterhaltungen geprägtes Verhalten der Bürger dieses besten Staates steht in starkem Kontrast zu Ar.' Urteil über die Menge, die sich nur Gewalt und Strafen fügt (E N X 10, 1180 a 4f.)

Diese Forderung von Charaktereigenschaften für ein *Leben in* Frieden und *Muße* scheint ganz im Einklang mit der Hierarchie von Kap. 14 zu stehen, wonach man eher das oberste Ziel verwirklichen soll (1333 a 27ff.; a 39) und die dafür erforderlichen Qualitäten besitzen muss. Umso bemerkenswerter ist aber, dass Ar. in Kap. 15 von einer einseitigen Betonung der Verwirklichung des Besten abrückt, denn überraschend und unerwartet, und beinahe unlogisch, erklärt er, dass „für Muße und sinnerfüllten Zeitvertreib diejenigen guten Eigenschaften nützlich sind, die man *nicht nur* in der Muße, *sondern auch* beim Tätigsein verwirklicht“ (1334 a 16). Wer ein Leben der Muße führt, profitiert davon, die für das Tätigsein notwendigen Eigenschaften zu besitzen - der Bürger muss alle vier ‚Kardinaltugenden‘ haben. Die Bürgerschaft ist nicht in zwei Klassen zerspalten, die entweder nur die einen oder anderen Tugenden besitzen, da sie den entsprechenden Aufgaben nachgehen. So wird innerhalb der Bürgerschaft (anders im Verhältnis zu ihren ‚Voraussetzungen‘: 8, 1328 a 21ff.) der Gegensatz von Mittel und Zweck - und den dafür notwendigen Qualifikationen und Tätigkeiten - überbrückt. Tätigkeiten, die untergeordnet sind und notwendige Bedingungen sichern (1334 a 18), werden in ihrem Wert ernstgenommen und ihre Ausübung auch von denen gefordert, die in Muße leben, wie dies in Kap. 14 vorbereitet war (s. zu 1333 a 37). Bei Ar. muss die Bürgerschicht beide Eigenschaften ausgebildet haben, damit sie sowohl ihre Freiheit verteidigen als auch in Zeiten, die nicht mit Krieg ausgefüllt sind, mit ihren Glücksgütern umgehen kann. Man halte dagegen, wie Ar. in E N X 7, 1177 a 30-33 unter den vier ‚Kardinaltugenden‘ die drei ethischen der Weisheit gegenüberstellt, wenn er das Glück der Kontemplation über das ethisch-praktischen Handelns stellt.

Auf dieses Kap. hat man sich bezogen, um Ar.' Auffassung von Glück und der Rolle von Theorie bzw. ethisch-politischem Handeln dafür zu bestimmen (z.B. Natali 2001, 168-171). Aber Ar. spricht hier von den Eigenschaften, die es ermöglichen, mit den Gefährdungen, die sich in Frieden und Muße stellen, fertigzuwerden (*πρὸς τὴν σχολήν* - parallel zu *πρὸς τὴν ἀσχολίαν* 1334 a 23), also ihrem ‚Nutzen‘ (s.o. zu 1, 1323 b 11 ‚nützlich‘), nicht

dagegen von den Eigenschaften, die eigentlich Bestandteil der eudaimonia sind (für diese Unterscheidung s. Wolf 2002, 91). Was man während der Muße tut, wird zum ersten Male in VIII 3, 1337 b 34ff. aufgeworfen.

In der Unterscheidung der Eigenschaften, die für unterschiedliche Zwecke nützlich sind, ist Ar. Platon verpflichtet: wie dieser in Leg. die Rangfolge: ‚Krieg um des Friedens willen' entwickelt hatte (s.o. zu 14, 1333 a 30), so hatte er eine Erziehung dafür vorgesehen: es soll zwei Formen von Tanz geben, die einen guten Mann darstellen, einmal wie er in Zwangslagen, etwa *Krieg*, eine *mannhafte* Seele und wie er im Glück und *Frieden* eine in maßvollem Vergnügen *selbstbeherrschte* Seele zeigt (VII 814 e 6-815 b 6); dies war in Rep. III 399 a 5-c 4 vorweggenommen, vgl. Ar. hier 1334 a 25ff.

Hier in Pol. VII 15 findet sich noch eine weitere Parallele, wenn nicht ein Echo von Plat.s Rep. Wie dort *alle* Stände Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit besitzen müssen, damit entweder Einigkeit besteht oder jeder seine Aufgabe verrichtet (430 e 3-432 a 9 sophrosyne; 433 e 3-434 d 1 Gerechtigkeit), so braucht man nach Ar. dieselben Qualitäten für *jede* Lebenslage (1334 a 24), Krieg und Frieden; d.h. *alle* Bürger, sowohl die Krieger wie diejenigen, die sich der Muße erfreuen, müssen sie besitzen. In Plat.s Rep. müssen die Wächter natürlich Tapferkeit besitzen (429 a 8-d 2). Und dort IV (428 c 11-429 a 4), vor der Einführung der Philosophenherrscher, grenzt Plat. eine ganz *kleine* Gruppe (*σμικροτάτῳ ... μέρει* 428 e 7) ab, die das Wissen, um richtig beraten zu können, besitzt. Tapferkeit bleibt auch bei Ar. den Kriegern vorbehalten, aber er nimmt an, dass Vernunft infolge einer natürlichen Entwicklung zu einem späteren Stadium bei allen Kriegern auftritt, sodass sie *alle* in fortgeschrittenem Alter politische Entscheidungen treffen (VII 9; 14).

Am Ende des Kapitels werden Stadien körperlicher bzw. seelischer Entwicklung unterschieden und teleologisch eingeordnet; für jedes muss es jeweils die entsprechende Ausbildung und Erziehung geben.

39, 4 (1334 a 11) „offensichtlich." *φαίνεσθαι* mit Infin. in dieser Bedeutung: s.o. zu 14, 1333 b 6.- „sowohl in der Gemeinschaft wie persönlich als Individuen ein und dasselbe Ziel." Vgl. 1, 1323 b 40f.; Anm. zu a 21. Von dieser Identität des Ziels bei Gemeinschaft und Individuum geht Ar. zur Identität in der jeweils *besten Form* über, vgl. für diesen Schritt 1, 1323 b 13-18; I 13, 1259 b 18-20. Es ist wieder bezeichnend, dass Ar. als Lebensinhalt beim besten Mann nicht Philosophie, wie man das nach 14, 1333 a 25-30 erwarten sollte (s. dort zu a 30), sondern allgemein Muße angibt.

„gemeinschaftlichen Verband - Individuen" chiastisch mit „besten Mann wie die beste Verfassung", dies wiederum chiastisch mit „durch Krieg das Ziel Frieden und durch Tätigkeit das Ziel Muße verfolgt" (a 15f.).- *τέλος* aufgenommen durch *ὅρος*: Bonitz 529 b 40f. vergl. Phys. II 8, 199 b 6.

39, 8 (a 14) „muss man ... besitzen" (*δεῖ ὑπάρχειν*). ‚man', genauer: der Staat (a 19; a 34f.). Eine der für die Muße benötigten Eigenschaften ist ‚Philosophie (das ist nicht Theorie, s.u. zu a 23); ihr Erwerb ist nicht ‚müßig',

weil man ohne sie den durch die Muße drohenden Gefahren erliegt. Zu den richtigen Verhaltensweisen während der Muße s. E N IV Kap. 14, 15 (Eaton).

(a 15) „häufig." 14, 1333 a 30ff.; 1334 a 3ff. Ar. sagt dies nicht nur ‚häufig', sondern wiederholt auch, dass dies ‚häufig gesagt wurde': vgl. VIII 3, 1337 b 30 - schließt er damit Plat. ein? S. II 9, 1271 b 1, Bd. 2 z.St.?

39, 9 (a 16) „Nützlich" (χρήσιμοι ἀρεταί). Vgl. der Sache nach 1334 a 32, s. zu a 18; s.o. zu 1, 1323 b 11; in negativem Sinne 14, 1333 b 9f., s. Anm.

39, 10 (a 17) „sinnerfüllte Lebensgestaltung" (διαγωγή), *diagogē*. Diese Vorstellung ist bedeutsam in der Erörterung der Erziehung in VIII vgl. zu 3, 1338 a 10. Diagogē kann einfach geselligen Zeitvertreib bedeuten: VII 17, 1336 a 40; III 9, 1280 b 37f.; E N IX 11, 1171 b 13 (s. P o l. VIII 3, 1338 a 28; 5, 1339 b 23), als Erholung und Spiel (E N IV 14, 1127 b 33f.) sogar in der vulgären Bedeutung für die Zeit, die für Befriedigung niederer Lüste verbracht wird: X 6, 1176 b 12-14; 1177 a 9.

Hier 1334 a 17 (wie VIII 3, 1338 a 21) ist diagogē neben „Muße" gebraucht, diese ist wohl insofern von sinnerfüllter Lebensgestaltung unterschieden, weil „Muße" mehr die Befreiung von anderen Aufgaben (ἀσχολία) angibt, vgl. hier 1334 a 15f.; 14, 1333 a 35f., s.u. zu VIII 3, 1337 b 35, während ‚sinnerfüllte Lebensgestaltung' eher den positiven Inhalt des *kalon* ausdrückt: 5, 1339 b 17f. Sie ist die vollendete Weise, das Leben zu verbringen: 1339 a 25-31. So wird M e t. A 1, 981 b 17f. diagogē dem Notwendigen gegenübergestellt - im Dienste beider gebe es eine Vielzahl von technai, bei diagogē könnte das Musik sein, vgl. 2, 982 b 23. Ar. benutzt diagogē auch für die Zeitgestaltung von Philosophen: E N X 7, 1177 a 27 (s. Ross zu M e t. A 1, 981 b 18: „is used of contemplative life .. by no means confined to the theoretical life"). Selbst auf dieser Höhe können Menschen sich nicht immer aufhalten: P o l. VIII 5, 1339 b 27ff., anders als das Leben des Himmels und der Natur: M e t. Λ 7, 1072 b 14-18.

„sondern auch beim Tätigsein." Die Bürger können ja nicht ausschließlich in Muße leben, s.o. zu P o l. VII 14, 1333 a 30. Aretai für beide Situationen, vgl. R h e t. I 9, 1366 b 6f.: Gerechtigkeit nützt anderen in Krieg und Frieden, Tapferkeit dagegen nur im Krieg.

39, 12 (a 18) „viele notwendige Bedingungen müssen erfüllt sein." ‚notwendig' ist hier im gleichen Zusammenhang wie Plat. L e g. I 628 c 9-d 1 benutzt: Vorbereitungen für den Krieg sind nicht das Beste, aber notwendig, s.u. zu 1334 a 19; s.o. zu 2, 1325 a 6; 13, 1332 a 13, s. zu a 10; zu 14, 1333 a 30. Vgl. bei Erziehung VIII 2, 1337 b 4ff., s. Anm.

39, 14 (a 19) „maßvolle Besonnenheit besitzen." Dies lassen die radikalen Demokratien vermissen: V 9, 1310 a 18ff. Ethische Qualitäten einem Staat beigelegt, s.o. zu VII 1, 1323 b 31 und b 32, vgl. 13, 1332 a 31-38 zum Gut-sein der polis: dies sei möglich, wenn alle, aber nicht jeder einzelne Bürger gut ist, wobei dies aber vorzuziehen ist. Tapferkeit und Vernunft besitzt aber

der Staat dann, wenn die jeweiligen Altersstufen innerhalb der Bürgerschaft, die diese Qualitäten besitzen müssen (9, 1329 a 9), sie tatsächlich aufweisen – entsprechend der ‚predominant section' Regel, s.o. zu 13, 1332 a 36.

„maßvolle Besonnenheit besitzen und tapfer sein." Beides sind die erwünschten Qualitäten der Wächter in Plat. Rep. III 416 d 8–e 1, vgl. 410 b 10ff., bes. e 10, als Ergebnis von Musik und Gymnastik; vgl. Ephoros FGrHist 70 F 149 (16), über Sparta; Polyb. VI 46, 7f.; 48, 4; s.o. Bd. 2, zu II 9, 1271 b 3.– „tapfer." Dies ist hier eine ‚notwendige' Tugend, vgl. a 22; „für aufgezwungene Tätigkeit", s.o. zu a 18; zu 13, 1332 a 12 und a 13; Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 17. Daher gilt Tapferkeit weniger als Gerechtigkeit und Mäßigung: Top. III 2, 117 a 35ff. Nach Sall. Cat. benutzten die Römer Wagemut im Krieg und Gerechtigkeit im Frieden, s. Schütrumpf 1998, 685 (zu Gerechtigkeit s. hier 1334 a 24).– „ausdauernd" (καρτερικός). Vgl. a 22 καρτερία. In EN VII 1, 1145 a 36; b 8 ist dies Synonym zu ἐγκράτεια, d.h. Selbstbeherrschung; hier ist es aber nicht mit der entsprechenden Verhaltensweise σωφροσύνη (a 24) zusammengestellt (so die Adverbien X 10, 1179 b 33), sondern mit Tapferkeit (ἀνδρεία), also im Sinne von Standhaftigkeit, s. Dirlmeier zu EN Anm. 156, 1; vgl. in ähnlichem Zusammenhang (s. dafür Vorbem. S. 500) Plat. Rep. III 399 b 2 καρτερούντως.

„Sprichwort." „für Sklaven gibt es keine Muße." Leutsch-Schneidewin II 765 (43). Newman vergl. Eur. Antiop. 216 TrGF; vgl. Herakleides Pontikos 55 W: Freie dürfen sich vergnügen, aber Sklaven müssen sich anstrengen (s. Bd. 1, zu I 2, 1252 a 33). Noch Cic. De orat. II 6, 24 *liber esse non videtur, qui non aliquando nihil agit.*– Genauso wenig wie Landarbeiter (Ar. VII 9, 1328 b 41–1329 a 1) haben Sklaven *Muße*, aber sie müssen *sich erholen* können: VIII 7, 1342 a 19–22.

39, 16 (a 21) „werden zu Sklaven der Angreifer." Vgl. 14, 1333 b 40; 7, 1327 b 28; IV 4, 1291 a 8; Newman vergl. Isokr. 6, 7 – als Folgerung ist impliziert: sie werden nicht in Muße leben. Vgl. auch Thuk. I 124, 2.

39, 18 (a 23) „Philosophie für die Muße." Bezeichnenderweise heißt es hier nicht umgekehrt: „man braucht Muße für die Philosophie." Philosophie ist hier (vgl. a 32) die geistige Qualität (ἀρετή), die Umgang mit Glücksgütern möglich macht, vgl. II 5, 1263 b 40; Solmsen RhMus 107, 1964, 198. So sieht Ar. II 7, 1267 a 10–12 in Philosophie das Mittel zur Verhütung von Unrecht, das man begeht, um sich zu vergnügen (s. Bd. 2, zu a 3, hinzuzufügen EN VII 7, 1149 b 21), nachdem man mit allem Notwendigen versorgt ist. Der Sinn ist nicht: man muss Philosophie treiben, da man wegen Mäßigung und Gerechtigkeit während der Muße nicht Lust und Bereicherung sucht und deswegen „there is nothing to fill it" (Simpson 1998, 241). Aber es gibt Musik! Unrichtig auch Natali 2001, 175: „the life of philosophy, as Aristotle says in the *Politics*, requires mainly justice and moderation, to prevent one from becoming arrogant", aber Philosophie ist hier nicht eine Lebensform – diese ist hier Muße – sondern die Qualität, die man für die Muße braucht.

In 15, 1334 a 19–24 sind mit Selbstbeherrschung, Tapferkeit und Gerechtigkeit drei der vier ‚Kardinaltugenden' (s.o. zu 1, 1323 a 28) genannt, Philosophie nimmt den Platz der vierten ein (phronesis in 1, 1323 b 34–36). Philosophie ist daher nicht die intellektuelle Tugend, die man während der Muße praktiziert, im Leben der Theorie (anders u.a. Depew 1991, 362; 371); sie ist nicht die Aktivität des theoretischen logos (o. VII 14, 1333 a 25), sondern des praktischen, der 1333 a 25 eingeführt wurde und dessen Rolle als Teil des menschlichen Gut-seins Ar. in 13, 1332 a 40–b 8 angegeben hatte. Ar. setzt mit dem Erreichen des richtigen Zieles, für das der logos zuständig ist (15, 1334 b 11f.), und mit der Richtigkeit der zum Ziel führenden Handlungen, die durch phronesis garantiert wird (13, 1331 b 29, s. Anm.), in je verschiedener Weise das Wirken des Intellekts voraus. Hier in VII 15 geht es im Leben der Praxis wohl nicht lediglich um die Identifizierung der Mittel zum Ziel, sondern dieses selber, s.o. zu 13, 1332 a 39, vgl. E N IX 4, 1169 a 15–18: bei dem Guten wählt der *nous*, was am besten für ihn ist, und der Gute (d.h. seine anderen Seelenteile) gehorcht diesem.– Als aretē ist ‚Philosophie' im rationalen Seelenteil angesiedelt, auf den Ar. später in 1334 b 15–27 wieder eingehen wird, aber mit anderer Terminologie: λόγος bzw. νοῦς.

„Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit für beide Lebenslagen." R h e t. I 9, 1366 b 6f.: man preist die Gerechten und Tapferen, denn Tapferkeit nützt anderen im Krieg, Gerechtigkeit in Krieg *und Frieden*; vgl. T o p. III 2, 117 a 35–b 2: Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung sind nützlicher als Tapferkeit, da diese nur in einen bestimmten Situationen nützlich ist, jene aber immer. Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit als Qualitäten, die man für die Verwaltung der Stadt braucht: Plat. S y m p. 209 a 6–8; die in Athen, welches mit Häfen, Werften u.a.m. gefüllt wurde, fehlten: G o r g. 519 a. Vgl. L e g. III 696 b 8–c 1: niemand würde sich einen Nachbarn wünschen, der tapfer ist, aber keine Selbstbeherrschung besitzt; R e p. III 399 b 3–c 4, s.o. Vorbem. S. 500. In der Muße braucht man neben Selbstbeherrschung und Gerechtigkeit noch Philosophie, s.o. Diese Darstellung in VII 15 ist differenzierter als E N X 7, 1177 b 16ff., wo sich bei der Gegenüberstellung von Muße und Beschäftigung diese dritte Gruppe von aretai, die in beiden Situationen nützen, nicht findet.

39, 20 (a 25) „Krieg zwingt." Vgl. a 38: „man gilt als gut, solange man mit Tätigkeiten und Krieg in Anspruch genommen ist"; II 9, 1270 a 5f.: das soldatische Leben enthält viele Teile von aretē, s. Bd. 2, zu a 4, vgl. schon Hom. I l. 6, 85 *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει* (Helenos, der die bedrängten Trojaner auffordert, sich wieder dem Feinde entgegenzustellen). Allgemein: Mühsale und Gefahren bringen Selbstbeherrschung hervor: Xen. K y r. VIII 4, 14. Ar. spricht damit hier nicht von ethischen Eigenschaften im vollen Sinne, die man freiwillig wählt, weil es kalon ist (für Tapferkeit s.u. zu VIII 4, 1338 b 29), sondern sie sind aufgezwungen, wenn man nur überleben will. Vgl. Plat. L e g. II 667 a 3: Tapferkeit nimmt den vierten Rang ein. Vgl. das verwandte, aber nicht identische Motiv des *metus hostilis* bei Plat. L e g. III 698

b 7–c 2: das persische Heer flößte den Griechen Furcht ein, sodass sie den Regierenden und den Gesetzen absoluten Gehorsam leisteten; vgl. Xen. Mem. III 5, 5 (dort 13 die Umkehrung: militärische Überlegenheit führte zu Dekadenz, *χείρους γεγονέναι*); Polyb. VI 18, 2: eine alle von außen bedrohende Furcht zwingt sie, sich zu einigen und zusammenzuarbeiten; Cic. De rep. I 40, 63: *licet enim lascivire dum nihil metuas*. Sall. Cat. 2, 3–6 führt den Niedergang des persischen und griechischen Reiches darauf zurück, dass sie im Frieden nicht die Tugenden, die sie im Kriege anwandten, behielten; Schütrumpf 1998, bes. 684f. Bei Thuk. III 82, 2 lehrt der Krieg als *βίαιος διδάσκαλος* dagegen Gewalttätigkeit.

Wie das Wort ‚zwingt' zeigt, ist nicht gemeint, dass Krieg wegen des Mangels an Gütern die *Versuchung* für unmoralisches Handeln beseitigt, contra Kraut 1997, 144 – es geht nicht um einen Mangel an Gelegenheit zu Unrechttun (Ar. kritisiert ein solches Denken: II 5, 1263 b 9–11), sondern um das Hervorbringen positiver Qualitäten (vgl. Xen. Kyr. VIII 4, 14, zitiert u. zu a 36), da es eine Frage des Überlebens ist, dass man sie praktiziert. Da Ar. hier 1334 a 27 dem Krieg den korrumpierenden Einfluß des Genusses der Glücksgüter gegenüberstellt, kann man aber auf die *charakterbildende* Wirkung von Armut verweisen: Her. VII 102, 1: mit seiner erworbenen aretē wehrt Griechenland seine Armut ab; Überlegenheit der nicht verwöhnten Armen: Plat. Rep. VIII 556 d 1–e 1, s. hier Bd. 3, zu IV 6, 1292 b 25, S. 318. Umgekehrt verführt Reichtum: Ar. Rhet. II 16, vgl. die charakterliche Wirkung von Machtbesitz, im Gegensatz zur heilsamen Wirkung von Armut und Machtlosigkeit, Isokr. 7, 4; 8, 102ff.;

39, 21 (a 26) „Genuss der Glücksgüter und Muße in Friedenszeiten." Zum Argument s.u. zu a 36, vgl. 1, 1323 a 40f.: man erwirbt und bewahrt die äußeren Güter durch charakterliche Vorzüglichkeit, nicht umgekehrt; IV 11, 1295 b 6–11, s. hier Bd. 3, zu b 4; b 6. Nach Isokr. 8, 95f. verloren die Spartaner, als sie nach dem Perloponnesischen Krieg die Führung über Griechenland übernahmen, Gerechtigkeit und Mäßigung, und die Herrschaft zur See füllte sie mit Ungerechtigkeit und Gier nach Fremdem. Vgl. die negativen Folgen des Sieges nach Kriegen: Plat. Leg. I 641 c 3 *πολλοὶ γὰρ ὑβριστότεροι διὰ πολέμων νίκας γενόμενοι μυρίων ἄλλων κακῶν δι' ὕβριν ἐνεπλήσθησαν*, vgl. die Korruption der persischen Erziehung durch das ‚sogenannte Glück' III 695 a 6ff.; Polyb. XVIII 33, 4; Plut. Agis 5, 1. Vgl. für die Verschlechterung des Verhaltens beim Fortfallen äußerer Bedrohung Polyb. VI 18, 5f., und zu den Folgen unbestrittener Herrschaft 57, 5ff.; XXXI 25, 4–6: moralischer Niedergang nach Beseitigung der makedonischen Gefahr; Verweichlichung bei langem Frieden: XXXII 13, 6f., vgl. Sall. Iug. 41, 1ff. *(otio atque abundantia)*, vgl. H. Fuchs, HSPh 53, 1958, 363–385, bes. Anm. 44–54, S. 376ff. Cato Pro Rhodiensibus (ap. Gell. VI 3, 14) = Peter, Historicorum Romanorum Reliquiae [2]I fr. 95 a: scio solere plerisque hominibus rebus secundis atque prolixis atque prosperis animum excellere atque superbiam atque ferociam augescere atque crescere ...

advorsae res edomant et docent, quid opus siet facto, vgl. G. Calboli, M.P. Catonis oratio Pro Rhodiensibus, Bologna 1987, 80. Chios war nach Thuk. VIII 24, 4 die einzige Ausnahme für einen Staat, dem es gut ging und der trotzdem Mäßigung befolgte: *ηὐδαιμόνησάν τε ἅμα καὶ ἐσωφρόνησαν*. Xen. Kyr. IV 4, 14f.: die Perser sind die Ausnahme, wenn sie ihre Erfolge mit Mäßigkeit ertrugen. Zur Unfähigkeit, Glücksgüter zu ertragen Eur. Supp. 124; Isokr. 7, 4; zum Problem: mit günstigen Glücksumständen fertig werden (ohne Unrecht zu tun) vgl. Aisch. A. 755f.; Pind. Pyth. 3, 82-84; Isokr. 2, 4; Ar. EN IV 8, 1124 a 30: ohne aretē kann man nicht leicht die Glücksgüter ertragen, vgl. MM I 2, 1183 b 28-30, formuliert schon Pol. V 8, 1308 b 14, s. Bd. 3, Anm.; Menand. Dysk. 274ff. Es ist schwieriger, einen Mann zu finden, der Erfolge, als einen, der Unglück angemessen erträgt; generalisierend Polyb. X 36, 1, vgl. Hor. c. IV 9, 46-49 *rectius occupat / Nomen beati, qui deorum / Muneribus sapienter uti duramque callet pauperiem pati.* Thuk. III 39, 4 sieht hybris als gewöhnliche Folge unerwarteten Glücks; vgl. Demokrit 68 B 173 (Vors.): Übles entsteht aus Gutem, wenn man dies nicht zu lenken versteht. Muße ist *τερπνὸν κακόν*: Eur. Hipp. 384, vgl. Catull c. 51, zitiert o. zu 14, 1334 a 6. Eine Variante dieses Topos bei Ephor. FGrHist 70 F 196 (3) über Perikles: er wusste, dass der Demos in *Kriegen* wegen der *drängenden Notsituationen* die guten Männer bewunderte, aber im *Krieg* wegen der *Muße* Anklagen gegen sie erhob.

Dagegen gute Bedingungen (*εὖ ναιόμενον πτολίεθρον*) im Frieden: Hom. Il. 9, 402-403; Keil, AbhSächs Bd. 68, 1916, 4. Heft, 37-49.

Glück besteht im Gebrauch der Güter: Ar. VII 13, 1332 a 20-25. Ihre Nutzung ist richtig und gut: EN I 11, 1000 b 25-28. Es ist beschämend, wenn man dies nicht richtig tun kann; ein Staat, der dazu nicht in der Lage ist, kann nicht glücklich sein - dies ist das Thema hier: 1334 a 34-40. EE VIII 3, 1248 b 39-1249 a 16 zeigt den Zusammenhang der hier in Pol. VII 15 erörterten Themen: Gebrauch der natürlichen Güter und die Charakterhaltungen, mit denen man sie erwirbt.

Zu ‚Muße in Friedenszeiten' vergl. Newman Plat. Tht. 172 d 5.

39, 22 (a 28) „Unrecht zufügen, um andere zu erniedrigen." Vgl. diese Folge bei großem Reichtum: Ar. IV 11, 1295 b 9 (s. Bd. 3, Anm.); Rhet. II 16, 1390 b 33f.; Lipsius I 1905, 425. Thuk. III 39, 4 beobachtet diese Folge bei plötzlichem, unerwartetem Glück. Plat. Leg. VIII 835 d 6ff. wirft die Frage auf, wie in einem Staat, in dem die jungen Männer und Frauen von Anstrengungen, die Unrechttun (*ὕβρις*) dämpfen, befreit sind, sie sich extremer Begierden enthalten werden.- „Unrecht ... um andere zu erniedrigen" (*ὕβρις*). S.o. zu 11, 1330 b 40.

Man braucht Gerechtigkeit und maßvolle Besonnenheit ‚in ganz erheblichem Maße' (*πολλῆς*) - bei Isokr. sind sie die beiden wichtigsten Tugenden: North 145f. Gerechtigkeit ist ohne maßvolle Besonnenheit nicht möglich: Plat. Leg. III 696 c 5.

39, 24 (a 30) „hochgepriesenen (Güter). Die meisten streben danach: Ar. VII 14, 1333 b 16-18.

39, 26 (a 31) „Inseln der Seligen". Diese Vorstellung findet sich noch nicht bei Hom., wo O d. 4, 561ff. Menelaos vielmehr ein späteres Leben auf der elysischen Ebene erwartet. Die Inseln der Seligen sind aber der Ruheort der Heroen des vierten Zeitalters, denen der Tod erspart blieb: Hes. O p. 170–173; im Lied bei Athen. XV 695 b der Ruheort für Harmodios und Aristogeiton; Ruheort derer, die gerecht gelebt haben: Pind. O l. 2, 68–77, vgl. Plat. G o r g. 523 b 1; 524 a 3; 526 c 5; Aufenthaltsort von Achilles, der für seinen Liebhaber eintrat: S y m p. 179 e; 180 b 5; der Philosophen nach ihrem Tod: R e p. VII 540 b 6f. Susemihl-Hicks verweisen darauf, dass das Leben unter Kronos, in dem man sich der Muße erfreute und der Philosophie widmete, bei Plat. P o l i t. 272 a–d, gemeinsame Züge mit der vorliegenden Darstellung aufweist. In Ar. P r o t r. B 43 sind die Inseln der Seligen dagegen gerade der Ort, wo man keinen Bedarf an äußeren Gütern und keinen Nutzen von ihnen hat, es also den hier beschriebenen Missbrauch nicht geben könnte, vgl. Düring 1961, 211–212.

„in dem Maße am ehesten ... , in dem sie mehr" (*μάλιστα ... ὅσῳ μᾶλλον*). Regelmäßig verweist ein *ὅσῳ μᾶλλον* auf *τοσούτῳ μᾶλλον*, hier steht dagegen im Hauptsatz Superlativ *μάλιστα* (vgl. Bonitz 533 a 40–41), mit dem man einen Dativ mensurae (*τοσούτῳ*) verbinden kann: Kühner-Gerth I 440f.

„Überfluss solcher Güter." Vgl. noch e p. a d A l e x. 3, 4: „agir librement parmi l'abondance des biens est plus difficile qu' endurer des maux."

39, 30 (a 34) „ein Staat, der in Glück leben und gut sein will." Hier werden nebeneinander Ziel und notwendige Voraussetzung angegeben: um Glück zu erreichen, braucht man aretai (1, 1323 b 21–23), d.h. man muss ‚gut sein' (vgl. bei der polis: 13, 1332 a 31), s.u. zu VIII 2, 1337 a 37 – hier legt Ar. dar, welche aretai der Staat braucht; er kritisiert die Einseitigkeit Spartas, während Xen. L a c. 10, 4 behauptet, Lykurg habe alle gezwungen, *alle* aretai einzuüben.

39, 32 (a 36) „beschämend, nicht mit (Glücks)gütern umgehen zu können." S.o. zu a 26. Vgl. Xen. K y r. VIII 4, 14: es ist schwieriger, einen Mann zu finden, der Gutes in großer Zahl wohl erträgt als Übles; denn jenes bringt bei den meisten Unrecht, um andere zu erniedrigen, hervor, dieses dagegen bei allen Mäßigung.

39, 34 (a 38) „als gut gilt." Man *ist* nicht notwendigerweise auch gut, da man ja unter Zwang handelte, s.o. zu a 25.– Die Partizipien sind chiastisch angeordnet.

39, 36 (a 39) „sklavisch verdorben." Sklavisch den Begierden dienen: Xen. M e m. I 5, 5, vgl. Ar. E N I 3, 1095 b 19 über Sinnengenuss nach Art von Tieren; vgl. III 10, 1118 a 25; b 19–21. Auch dafür lieferte Sparta ein Beispiel: P o l. II 9, 1270 b 34f., vgl. über Thibron Xen. H e l l. IV 8, 22.

39, 37 (a 40) „charakterliche Vorzüglichkeit nicht wie der Staat der Spartaner üben." Es geht um das ‚*wie*', denn ‚*dass*' man sich in Sparta um aretē kümmerte, erkannte Ar. an: VIII 1, 1337 a 31f., s. Anm., vgl. Plat. L e g.

IV 705 d 3–e 1, wo auch die Kritik an der Einseitigkeit der kretischen Gesetzgebung zur Erziehung, wie Ar. sie hier übt, angedeutet ist.

39, 39 (b 1) „die gleichen Güter ... für die höchsten halten." Dies sind die ‚umkämpften Güter' (*περιμάχητα*, Ar. II 9, 1271 b 8), die die Menge für die besten Dinge hält (E N IX 8, 1168 b 15–19). Geldgier in Sparta, s.o. zu 14, 1333 b 9.– „wie die anderen." S.o. zu 14, 1333 b 16.

40, 1 (b 2) „glauben, man gewinne Güter eher durch eine bestimmte Form persönlicher Vorzüglichkeit." Sicherlich erwirbt man nach Ar. äußere Güter wie Besitz durch aretai: 1, 1323 a 40f. (s. Anm. zu b 11), aber die Spartaner verletzen ethische Grundsätze – einmal, da sie sich auf eine einzige aretē beschränken, die kriegerische (s.o. zu 14, 1333 b 7), während man doch alle vier genannten aretai besitzen müsste (1334 a 35); sie beschränken sich auf die aretē, die eher Gewinn versprach, vgl. 14, 1333 b 6–8 (s. zu b 9). Dies geht auf E E VIII 3, 1248 b 38ff. zurück (s. Jaeger 1923, 299): Die Spartaner glauben nicht, aretē müsse man um ihrer selbst willen (vgl. dafür E N X 6, 1176 b 6–9), sondern wegen der natürlichen Güter besitzen; daher fehlt ihnen kalokagathia (E E VIII 3, 1249 a 14–17); vgl. Protr. B 42. Damit missbrauchen sie Tapferkeit, vgl. Pol. I 9, 1258 a 10–12: „Aufgabe der Tapferkeit ist es nicht, Geld, sondern Mut zu machen, und ebenso haben Feldherrnkunst und Medizin nicht diese Aufgabe ..." Zu den – meist ökonomischen – Gründen, die Plat. und Ar. dem Beginn von Kriegen zuschrieben, s. Y. Garlan, Guerre et Économie en Grèce ancienne, Paris 1989, 21–40.

‚eine bestimmte Form persönlicher Vorzüglichkeit', d.i. Tapferkeit, s.o. zu VII 2, 1324 b 13. Außerdem benutzen sie eine aretē, Tapferkeit, nicht nur als Mittel, sondern sie verwechseln auch Mittel und Zweck, indem sie Qualitäten der Seele für den Gewinn äußerer Güter einsetzen, vgl. zu dieser Perversion 1, 1323 b 18–21; s. Bd. 2, zu II 9, 1271 b 6. Eine ähnliche Kritik übte Plat. Leg. II 662 c.

Man könnte diesen Abschnitt auch als eine Erläuterung von Ar. VII 8, 1328 a 41–b 2 verstehen: „auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Mitteln verfolgen alle Glück", worauf Ar. die Unterschiede in den Verfassungen zurückführt – Sparta war nicht auf das höchste Ziel ausgerichtet (14, 1333 b 7ff.), es erfreute sich nicht des wahren Glücks: 1333 b 29ff.

40, 4 (b 4) †...† Camerarius identifizierte hier eine Lücke im Text. Bei *τὴν τῶν ἀρετῶν* könnte man *χρῆσιν* „‹Gebrauch›", ergänzen, vgl. o. 13, 1332 a 9. „‹sie›." Die vorausgehenden Substantive stehen im Akkusativ (vgl. *τὴν ἀπόλαυσιν*) und müssen von einem Verb abhängen, am ehesten einem, dessen Subjekt die Spartaner sind. Mit Ergänzung des in der Lücke Ausgefallenen könnte der Satz etwa gelautet haben: „Da ‹sie› nun diese Güter und ihren Genuss für wichtiger als den ‹Gebrauch› der Formen charakterlicher Vorzüglichkeit ‹ansehen und nur gewinnbringende Eigenschaften praktizieren, sind sie nach der Beendigung dieser Kriege gescheitert. Dass man aber die für den Frieden Charaktereigenschaften praktizieren muss› und zwar um ihrer selbst willen, geht daraus klar hervor." ‚Charaktereigenschaften um ihrer selbst wil-

len (praktizieren)', s.o. 136 Anm. 7. Wo ich ,die für den Frieden notwendigen Tugenden' vorschlage, erwog Newman *ὅλην ἀσκητέον τὴν ἀρετήν* (in der Tat fordert b 5 *ἔσται* den Sing.); aber die Vorstellung der ,gesamten Tugend' ist eher platonisch (s.o. zu 14, 1333 b 8), sie ist vorausgesetzt II 9, 1271 b 2, wenn Ar. vom ,Teil der aretē' spricht, aber dort gibt Ar. Plat.s Argument wieder; sie findet sich jedoch nicht in der Erörterung von P o l. VII/VIII.

40, 6 (b 5) „sie gewinnt." ,Sie' d.i. aretē, vgl. 1, 1323 a 40, s. Anm.; zum ,gut werden' s. 14, 1333 a 14; 13, 1332 a 35;

40, 7 (b 6) „Früher." 13, 1332 a 39ff.- „man." D.h. die zu Erziehenden, vgl. 13, 1332 b 8f.

40, 9 (b 8) „vorher." 7, 1327 b 19ff.

„erörtern, ob sie früher durch Vernunft oder Gewöhnung erzogen werden sollen." Die kurze Erörterung der Erziehung in E N X 10 hebt fast ausschließlich auf Gewöhnung ab (1179 b 25ff.) und erwähnt logos nur als eine Möglichkeit für die kleine Zahl der Jugendlichen, die schon den richtigen Charakter haben und nicht von Begierden beherrscht sind: b 4-28; in P o l. ist die Erziehung - offensichtlich aller - durch den logos dagegen eine Frage des Zeitpunkts.

(b 10) „Einklang." S.o. 13, 1332 b 5 mit Anm., vgl. zu b 6 zum Verfehlen.

(b 11) „Ziel" (*ὑπόθεσις*). Bonitz 796 b 45. Vgl. o. 13, 1331 b 27ff. Für die Rolle des logos bei der Bestimmung des richtigen *Zieles* s.o. zu 1334 a 23 „Philosophie".- „(irre)geleitet sein" (*ἦχθαι*). Um gut zu werden, müsste man richtig geleitet sein, vgl. E N I 2, 1095 b 4 (in seinen Gewohnheiten); E N X 10, 1180 a 5-8 Bei dem Guten wählt der *nous*, was am Besten für ihn ist, und der Gute (d.h. seine anderen Seelenteile) gehorcht ihm, während bei dem Schlechten ein Missklang (*διαφωνεῖ*) zwischen dem, was er tun sollte und was er tut, besteht: IX 4, 1169 a 15-18. Aus Feigheit tut man nicht, was man als Bestes *erkannt* hat: 4, 1166 b 10f. Bei Unbeherrschtheit steht die Begierde mit der richtigen *Einsicht* in Widerspruch: VII 5, 1147 b 2f.

40, 15 (b 13) „wie auch sonst." Für die Einordnung in Gesetzmäßigkeiten, die anderswo gelten, vgl. P o l. VII 8, 1328 a 21.

„alles Entstehen von einem Anfang ausgeht." Ar. geht hier auf Plat. P h a i d r. 245 d zurück (Newman); vgl. Ar. D e p a r t. a n i m. II 1, 646 a 30ff. Für die Neugeborenen sind die Eltern der Anfang oder Ursprung (*ἀρχή*): E N III 7, 1113 b 17-19, genauer: Ausgangspunkt ist der Zeugungsakt der Eltern (als *ἀρχή* Xen. L a c. 1, 3): Ar. VII 16, 1334 b 29-31; Plat. L e g. IV 721 a 3f., weswegen es so wichtig ist, dass dieser Anfang richtig gesetzt wird: VI 775 e 2-4, vgl. auch P h i l. 54 a 7-9; c 2-4. Das Ziel ist Ausgangspunkt eines weiteren Zieles, vgl. Ar. E N I 1, 1094 a 9ff.; D e p a r t. a n i m. I 5, 645 b 30-32.

40, 18 (b 15) „Überlegung und Vernunft sind Ziel der Natur." ,Überlegung' (*λόγος*), s.u. zu b 24 *λογισμός*.- ,Vernunft' (*νοῦς*) kann das rationale Vermögen in praktischer Geltung (*πρακτικὸς νοῦς*, s. Bonitz 491 b 15-22;

Greenwood 1909, 59–72) wie E N VI 13, 1144 b 9–13; IX 8, 1168 b 35; 1169 a 16–18 sein oder das theoretische Vermögen wie X 7, 1177 a 13–21; b 30; 8, 1178 a 22 u.ö. Da aber *Gewöhnung* auch ‚Vernunft' (*νοῦς*) formen soll (1334 b 16f.), kann dies nicht das theoretische Vermögen sein; das wird durch b 27 bestätigt, wo ‚Verlangen' (*ὄρεξις*) in ein teleologisches Verhältnis mit ‚Vernunft' (*νοῦς*) gebracht wird, vgl. auch die Herrschaftsbeziehung zwischen beiden I 5, 1254 b 5 (zitiert u. zu 1334 b 16); 1254 b 8, Ar. meint, was er E N VI 2, 1139 b 4 den *ὀρεκτικὸς νοῦς* nennt, s.u. zu 1334 b 20.

Vernunft ist Ziel vgl. u. 1334 b 27; impliziert 14, 1333 a 38f.; P r o t r. B 17; B 24; E N IX 4, 1166 a 16f.– ‚Ziel der Natur' – ist dies die universale Natur wie 14, 1333 a 23 (s. Anm. zu a 21), vgl. die Übersetzung von Jowett: „the end towards which nature strives", oder die individuelle Natur, vgl. die Übersetzung „our nature" von Welldon, Saunders, Kraut 1997 u.a.? Ich ziehe die erste Deutung, die ein universales Naturprinzip angibt, vor, vgl. P r o t r. B 18 *Τί δὴ τοῦτ' ἐστὶν τῶν ὄντων οὗ χάριν ἡ φύσις ἡμᾶς ἐγέννησε ...*; darauf die Anwort des Pythagoras: *Τὸ θεάσασθαι ... τὸν οὐρανόν*, vgl. E N VI 7, 1141 b 2f. *ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει*; vgl. D e p a r t. a n i m. IV 10, 686 a 22ff.

(b 16) „man sich bei Geburt ... auf sie ausrichten muss". ‚ausrichten auf' (*πρός*), vgl. E E VIII 3, 1249 b 6: auf das Leitende hin leben.– ‚Geburt' (*γένεσις*), vgl. Plat. L e g. VIII 842 e 2 (gegenübergestellt: Aufziehen). Für die Ausrichtung auf das Ziel schon bei der Geburt vgl. die in Ar. VII 16 folgenden Erörterungen: 1334 b 29f., speziell über die Bedingungen (körperliche Verfassung der Eltern: 1335 b 2ff.; ihr Alter: a 6ff.; b 26ff. usw.), die die vollkommene Ausbildung der Kinder ermöglichen. Da Ar. hier von den drei Faktoren der Ausbildung des Charakters spricht, muss Geburt dem Bereich der Natur zugeordnet werden.

„man sich bei ... Einübung von Gewöhnungen auf sie ausrichten muss". D.h. auf die Vernunft ausrichten, denn sie soll über das Verlangen, das durch Gewöhnung geformt wird, gebieten: I 5, 1254 b 5f. *ὁ δὲ νοῦς* (scil. *ἄρχει*) *τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν* (scil. *ἀρχήν*), vgl. b 8. Ihre Ausbildung muss man zur Priorität machen, wenn man für theoretisches Tätigsein nicht befähigt ist: VII 14, 1333 a 27ff. (s. zu a 28). Damit Gewöhnung, d.h. die durch Gewöhnung geformten Eigenschaften, und Vernunft in Einklang stehen (vgl. hier 1334 b 9f.), muss der begehrende Teil sich der Vernunft fügen (E N I 13, 1102 b 26–28; X 10, 1180 a 10, s.o. zu P o l. VII 14, 1333 a 16) und dafür muss er vorbereitet werden (E N X 10, 1179 b 23ff.). Jeder *Bürger* des besten Staates soll also letztlich Vernunft besitzen (s.o. 9, 1329 a 9) und von ihr geleitet werden; es gibt *unter den Bürgern* nicht eine Gruppe, die denjenigen in Plat. R e p. IX 590 c–d entspricht, die nicht über sich selbst regieren können und deshalb der Lenkung der Vernünftigen unterstehen.

40, 20 (b 17) „Körper und Seele." Vgl. I 5, 1254 a 34f.; III 4, 1277 a 6; P r o t r. B 59, s.u. zu 1334 b 27.

„bei der Seele zwei Teile." Vgl. 14, 1333 a 16–18 – anders als dort a 23–

27 geht Ar. hier nicht über die grundlegende Einteilung der Seele hinaus, um ihren rationalen Teil weiter zu unterteilen.

40, 23 (b 20) „Verlangen - vernünftige Überlegung" (ὄρεξις - νοῦς). Verlangen (ὄρεξις) ist der Allgemeinbegriff für die drei u. b 22f. unterschiedenen irrationalen Regungen: E E II 10, 1225 b 24-37, weiteres u. zu 1334 b 22. Verlangen ist ein Vermögen des irrationalen Teils, vgl. E N I 13, 1102 b 30f.; E E II 4, 1221 b 30-32, impliziert 1, 1220 a 1f.: Überlegung herrscht nicht über Überlegung, sondern über das Verlangen (ὄρεξις) und die irrationalen Regelungen. Zur Rolle von Verlangen (ὄρεξις) bei der ethischen Entscheidung und beim Handeln s. E N VI 2, 1139 a 17-b 5. Zu Verlangen (ὄρεξις) s. Nussbaum 1986, 273-276.

In P o l. III 16, 1287 a 28-32 wird die Rolle der vernünftigen Überlegung (νοῦς - zur Illustration der Ratio des Gesetzes und verglichen mit Gott) gegenüber Begierden (ἐπιθυμία), Gemütsaufwallungen (θυμὸς) und allgemein Verlangen (ὄρεξις - verglichen mit dem Tier) deutlich - νοῦς entspricht hier dem *logos* von 4, 1277 a 6f. (s.o. zu 1334 b 15). Zusammen ermöglichen Verlangen (ὄρεξις) und vernünftige Überlegung die richtige prohairesis: E N VI 2, 1139 a 21-26 (vgl. X 8, 1178 a 16-21), s.o. zu 13, 1331 b 26.

ὄρεξις bzw. νοῦς sind hier „Verhaltensweisen" (ἕξεις) eines Teils der Seele, vgl. ἕξις für ethische aretē, die Haltung gegenüber den Affekten, E N II 4, 1106 a 12 u.ö.; für phronēsis: VI 5, 1140 b 5; M e t. Δ 20, 1022 b 4ff.; Bonitz 261 a 18ff.

„der Körper früher als die Seele entsteht" (πρότερον τῇ γενέσει). Vgl. Protr. B 17 τέλος δὲ κατὰ φύσιν τοῦτ' ἔστιν ὃ κατὰ τὴν γένεσιν πέφυκεν ὕστατον ἐπιτελεῖσθαι. Er fährt fort: deswegen erfährt zuerst der Körper, dann die Seele die Vollendung, s. hier Bd. 1, zu I 2, 1253 a 19.- Zu ‚früher' s. D e g e n. a n i m. II 6, 742 a 19-21: der Entstehung nach früher.

40, 26 (b 22) „Kinder besitzen gleich bei ihrer Geburt Gemütsaufwallungen, Wünschen und außerdem Begehren." E E II 10, 1225 b 24-37 wird Verlangen (ὄρεξις) in diese drei Regungen unterteilt, vgl. 7, 1223 a 26f.; ebenso D e a n. II 3, 414 b 2: ὄρεξις μὲν γὰρ ἐπιθυμία καὶ θυμὸς καὶ βούλησις, vgl. III 9, 432 b 3-7; D e m o t. a n i m. 6, 700 b 22. In E N III 4, 1111 b 10-29, wo Ar. diese drei Vermögen von der prohairesis unterscheidet, grenzt er sie voneinander ab: *Begierde* (ἐπιθυμία) ist Verlangen nach dem Lustvollen: b 17; T o p. VI 3, 140 b 27; E E II 7, 1223 a 34, weiteres Bonitz 272 b 49ff., *Wünschen* (βούλησις) bezieht sich auf ein Ziel: E E II 10, 1226 a 13-16; E N III 4, 1111 b 26; 7, 1113 b 3, bisweilen ein unerreichbares (s.o. zu 13, 1331 b 26), auf etwas Gutes: T o p. VI 8, 146 b 5f.; R h e t. I 10, 1369 a 2f. Sowohl das Gute wie das gute Scheinende sind Objekt des Wünschens (βούλησις): E N III 6, 1113 b 15f.; IX 4, 1166 a 14-16, vgl. D e a n. III 10, 433 a 27-30 - aber M e t. Λ 7, 1072 a 26f.: das gut Scheinende ist Objekt der Begierde (ἐπιθυμία), das wirklich Gute Objekt des Wünschens (βούλησις). Zu *Gemütsaufwallung* (θυμός, s.o. zu VII 7, 1327 b 24 und 1328 a 1), vgl. E E II 10, 1225 b 24-31. In P o l. III 16, 1287 a 31f. nennt Ar. unter Verlangen

nur Gemütsaufwallung und Begierde" (θυμός, ἐπιθυμία). Handeln aus Zorn und Begierde ist freiwillig: E N III 3, 1111 a 24ff.- Das Verständnis von Wünschen (βούλησις) als bezogen auf ein Ziel ist bei Plat. L a. 185 b 9-d 7 vorgegeben, s. Dirlmeier zu E N Anm. 49, 2, vgl. G o r g. 467 c 5ff; für die Unterscheidung von *Begierde* (ἐπιθυμία) als Verlangen nach dem Lustvollen und *Wünschen* nach etwas Gutem s. C h r m. 167 e.

Da Überlegung und Vernunft erst später hinzukommen, ist *Wünschen* (βούλησις), das schon Kinder haben und das hier unter dem Aspekt der Altersentwicklung der Überlegung entgegengestellt ist, nicht eine Regung des rationalen Vermögens - eine solche Aufspaltung der Formen des Verlangens wäre eine Konsequenz der plat. Dreiteilung der Seele, die Ar. kritisiert: D e a n i m. III 9, 432 b 5; Fortenbaugh, GRBS 11, 1970, 241-250. Vernunft kontrolliert vielmehr das Verlangen: I 5, 1254 b 5f. ὁ δὲ νοῦς (scil. ἄρχει) τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικὴν (scil. ἀρχήν), vgl. E E II 1, 1220 a 1f.

„Kinder besitzen gleich bei ihrer Geburt Gemütsaufwallungen, Wünschen und außerdem Begehren." Vgl. E E I 8, 1224 b 31 über das Vorhandensein von Verlangen gleich bei der Geburt; E N III 3, 1111 a 24-26 spricht nur von Zorn und Begierde, Plat. R e p. IV 441 a 7-b 3 nur von Gemütsaufwallungen, was bei ihm als Argument dafür dient, dass der vernünftige Teil von dem Muthaftigen verschieden ist. Vorhandensein von Begierde im frühesten Alter vorausgesetzt Plat. L e g. VII 791 e 9, weniger spezifisch ist II 653 a 5: erste Wahrnehmung ist die von Freude und Schmerz - gegenübergestellt (wie hier) der Vernunft bei Älteren. Wahrnehmung von Begierde schon im Embryo, s. Ar. u. zu VII 16, 1335 b 25.

40, 27 (b 24) „Überlegung und Vernunft kommen naturgemäß erst in fortschreitendem Alter hinzu." Vgl. für diese altersmäßige Entwicklung E N VI 12, 1143 b 7-9 (Eaton). Überlegung - Vernunft (λογισμός - νοῦς), s.o. zu b 15. Die *Formulierung* mag durch Plat. R e p. IX 586 d 1f. ἄνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ (über den Mann, der sich im muthaften Seelenteil auslebt), vgl. auch IV 431 c 5f.; L e g. X 897 c 5f., angeregt sein (Newman), aber bei Ar. ist das *logistikon* der ‚*Teil*' des rationalen Seelenteils, nämlich der, der über das, was auch anders sein kann, reflektiert (E N VI 2, 1139 a 12-15), nicht wie bei Plat. der rationale Seelenteil insgesamt, s.o. zu P o l. VII 14, 1333 a 24.

„kommen naturgemäß erst in fortschreitendem Alter hinzu." Vgl. D e g e n. a n i m. II 3, 736 b 3-5; P o l. I 13, 1260 a 13f. über das Kind, das das Entscheidungsvermögen nur unvollkommen ausgebildet hat; vgl. VII 9, 1329 a 15 über phronesis, die auftritt, nachdem man das Stadium als Krieger durchlaufen hat (s. zu a 9), vgl. Plat. R e p. V 441 a 7ff.; L e g. II 672 c 1f. - dagegen undifferenziert und zu optimistisch Kraut 1997, 145: „reason is formed between the ages of 5 and 7".- Wenn nach Ar. VII 16, 1335 b 29-31 Kinder von zu jungen oder zu alten Eltern u.a. in ihrer geistigen Fähigkeit (διάνοια) schwach sind, meint er dann, dass dies Mängel sich schon früh feststellen lassen?

40, 29 (b 25) „sich zuerst eher der Ausbildung des Körpers als der Seele

annehmen." Vgl. VIII 3, 1338 b 5f.; Gymnastik bildet den Körper aus, ebd. b 6-8; 5, 1339 a 23, Musik die Seele: 1340 a 6ff., vgl. Plat. Leg. VII 795 d 6-8. Plat. Rep. II 376 e 6; 377 a 6-10 sah jedoch die zeitliche Abfolge anders: Musik und Mythen, die die Seele formen, soll man *vor* der gymnastischen Bildung einsetzen, vgl. b 12-c 4: sie formen die Seele mehr als man den Körper mit den Händen formt; vgl. III 403 c 9: *nach* der Musik müssen die Kinder in Gymnastik aufgezogen werden. In Leg. VII 791 e 4-792 e 2 kommentiert Plat. kritisch zur Praxis von Ammen, die alles tun, um einen Säugling zu beschwichtigen, und herausfinden, was ein Kind will, damit es nur ruhig ist. Sie wollen den Kindern jede Unlust ersparen, während man doch *schon in diesem Alter* einen Zustand der Mitte zwischen Lust und Schmerz verfolgen müsse.- ‚zuerst eher', πρῶτον .. προτέραν, redundant, vgl. αἱρετώτερος neben μᾶλλον: Ar. VII 2, 1324 a 15.

40, 31 (b 27) „sich um das Verlangen der Vernunft wegen sorgen". ‚Verlangen' (ὄρεξις) ist der gegenüber ‚Begierde' (ἐπιθυμία) weitere Begriff, s.o. zu b 22, vgl. EN I 13, 1102 b 30. Dass man sich um das Verlangen der Vernunft wegen sorgen muss, nimmt in teleologischer Form den Gedanken von b 15 auf, dass man sich der Einübung von Gewöhnungen auf die Vernunft ausrichten muss; vgl. unter dem Aspekt der Wahl o. 14, 1333 a 27ff. (s. zu a 28). Dies spricht dafür, dass νοῦς hier das rationale Vermögen in praktischer Entscheidung ist, s.o. zu 1334 b 15.

„sich des Körper um der Seele willen annehmen." Vgl. MM II 10, 1208 a 12-18; Pol. VIII 3, 1337 b 27 gibt Ar. lediglich die allgemeine Erwartung wieder, dass Gymnastik nützlich zur Ausbildung von *Tapferkeit* ist (vgl. 4, 1338 b 13) - Ar. selber formuliert seine Erwartung bescheidener: sie bewirkt körperliche Fitness: 3, 1338 a 19f.; b 6-8, vgl. VII 17, 1336 a 13-15: körperliche Abhärtung für kriegerische Handlungen.- Der körperliche Zustand darf nicht späteres Lernen oder Handeln behindern: VIII 6, 1341 a 7-9. Die Harmonie der Körpers muss man um des Wohlklangs in der Seele willen (ἕνεκα) herstellen: Plat. Rep. IX 591 c 5-d 3; die Bemühung um den Körper soll die Philosophie fördern: VI 498 b 4-6; der zukünftige Bürger muss an Leib und Seele richtig ausgebildet sein: VII 536 b 1 ἀρτιμελεῖς - ἀρτίφρονας, vgl. Tim. 88 b 5ff.

Zum Rangverhältnis Körper - Seele vgl. Ar. VII 1, 1323 b 16-21 (s. zu b 18); Protr. B 21; 23; 24; 34; 61, vgl. 59: der Körper liegt als Werkzeug zugrunde und ist auf die Seele, die regiert und gebraucht, ausgerichtet (wo Düring 1961, 132 auf Plat. Phaid. 80 a verweist - dazu s. hier Bd. 1, 190, zu I 2, 1252 a 30); vgl. De part. anim. I 5, 645 b 19; De gen. anim. II 1, 731 b 28f. Gymnastik und Musik werden um der Seele willen betrieben: Plat. Rep. III 410 c 1ff.; Prot. 326 b 7. Der Körper hat dem Geist zu dienen: Rep. V 455 b 9; IX 591 c 7ff.: man soll Gesundheit und Körperkraft nur anstreben, wenn man dadurch selbstbeherrscht (σώφρων) wird und eine Harmonie in der Seele herstellt; der Körper existiert um der Seele willen: Leg. IX 870 b 4.

Kapitel 16

Kap. 15 hatte mit der Forderung geendet, dass man sich zuerst eher um den Körper der zukünftigen Bürger als die Seele kümmern müsse. Hier in Kap. 16 geht Ar. einen Schritt dahinter zurück, indem er sich den *Eltern* zuwendet, die für die Gesundheit der Neugeborenen verantwortlich sind. Xen. L a c. beginnt sogar seine Darstellung der spartanischen Verfassung, indem er Ernährung und Lebensweise der zukünftigen Mütter in Griechenland kritisch den weisen Regelungen Lykurgs für die jungen Frauen Spartas gegenüberstellt (1, 3ff.), um von dort auf die Erziehung der Kinder überzugehen (Kap. 2ff.). Schon Kritias hatte in seiner Prosafassung der *Verfassung der Lakedaimonier* mit der Frage, wie ein Kind körperlich am tüchtigsten und kräftigsten würde, begonnen und sie so beantwortet: indem der Vater Gymnastik treibt, kräftig ist und sich körperlich abhärtet, während die Mutter körperlich stark ist und Gymnastik treibt (88 B 32 Vors.) - bei Ar. findet sich jeder dieser Gesichtspunkte.

Während die Politik nicht Menschen hervorbringt (Ar. I 10, 1258 a 21f.), trägt bei Ar. der Gesetzgeber die Verantwortung für alle Aspekte von Ehe und Kinderaufzucht: VII 16, 1334 b 29; b 32f.; 1335 a 6; b 14: er gibt die Anordnungen. In Bezug auf die Gesundheit der Neugeborenen bestimmt Ar. in diesem Kap. das Alter, in dem Mann bzw. Frau die Ehe eingehen sollen, und den Zeitrahmen, innerhalb dessen sie Kinder haben sollen - er weist darauf hin, dass die Neugeborenen schwächlich sind, wenn die Mütter zu jung sind oder einer der Eltern zu alt ist. Er behandelt auch die Körperkonstitution der Eltern (einzelne dieser Vorstellungen werden später bei der Behandlung der Erziehung der Jugendlichen wiederholt: VIII 4, 1338 b 9ff.), das Verhalten der Mutter während der Schwangerschaft, die Aussetzung verkrüppelter Kinder und Abtreibung im Falle von Kinderreichtum.

Die Ehe ist hier zunächst die Gemeinschaft zum Hervorbringen von Nachwuchs (vgl. I 2, 1252 a 26-30), von gesundem Nachwuchs. Kinder mit Missbildungen sollen nicht großgezogen, sondern offensichtlich ausgesetzt werden, was häufig den Tod des Säuglings bedeuten würde - Kindestötung gibt es aber bei Ar. nicht. Ein wichtiges staatliches Interesse an Einfluss auf die Ehe war die Gefahr von großem Kinderreichtum, der zur Verarmung führen müsste (s.u. zu 1335 b 22). Nach einer - allerdings in der Textüberlieferung umstrittenen Passage - soll Kinderaussetzung aber nicht zum Zwecke der Begrenzung der Kinderzahl vorgenommen werden; man müsse vielmehr die Zahl der Geburten beschränken, offensichtlich durch Schwangerschaftsverhütung. Für den Fall einer Schwangerschaft, die zu Kindern über die begrenzte Zahl hinaus führen würde, schreibt Ar. Abtreibung vor, die als Fristenlösung zu einem Zeitpunkt erfolgen muss, bevor der Embryo Wahrnehmung und Leben hat (1335 b 19-26), offensichtlich damit dem Embryo Wahrnehmung von Schmerz erspart bleibt. Die Ehe ist für Ar. auch sexuelle Gemeinschaft, da er

sexuelle Frustration aus altersbedingter Unfähigkeit bei einem Partner vermeiden will; außereheliche Beziehungen werden geächtet.

Dies sind Gesichtspunkte, die Xen. im O i k., wo dieser doch den Beginn der Ehe eingehend behandelt (Kap. 7-10), ignoriert, da Xen. sich hauptsächlich auf die Rolle der Frau in der effektiven und sparsamen Verwaltung des Haushaltes konzentriert. Darauf geht Ar. weder hier noch bei der Behandlung der Ökonomik in P o l. I ein; der einzige Aspekt, den er in VII 16 zu diesem Thema streift, ist das Alter, in dem die Söhne von ihren Vätern den Besitz übernehmen (1334 b 38-1335 a 4; a 32-34).

Nach Plat. R e p. V 449 d haben Zeugung und Aufzucht von Kindern den allergrößten Einfluß auf die richtige Entwicklung des Staates: die staatlich arrangierten Zeugungsakte zwischen den Männern und Frauen, die - nach vergangenen Leistungen zu schließen - das beste Erbgut zu besitzen scheinen, sollen die besten Bürger hervorbringen (461 a 8), die die Dauer seines Staates garantieren würden (458 e 3-460 b 5) - Versäumnisse hierin führen zur Auflösung dieses Staates (VIII 546 a ff.). Ar. stimmt mit diesen Intentionen weitgehend überein, z.B. wenn er - wie Plat. - die Aussetzung verkrüppelter Kinder empfiehlt. Aber Ar.' vergleichbare Äußerungen finden sich in einem anderen institutionellen Rahmen, dem der Ehe, die Plat. erst im Staat der L e g. wieder eingeführt und in seine Gesetzgebung eingeschlossen hatte (IV 720 e 10-721 d 6; VI 773 e 5-776 b 4; 783 d 4-785 b 9; über Großziehen der Kinder VII 788 a 1ff.). Plat. hatte aber zu sehr spezifischen Details geschwiegen, weder äußerte er sich wie Ar. zur Jahreszeit für den Zeugungsakt noch zur wünschenswerten Windrichtung (Newman zu 1334 b 29).

Bei Ar. soll die Ehe für beide Partner eine erfüllte Beziehung sein. Er hatte die Auflösung der Ehe und damit Familie durch Plat. in R e p. kritisiert, hauptsächlich weil er die platon. Erwartungen, dass so eine größere Einheit gestiftet werden könnte, als irrig ansah (P o l. II 3). Auf die Qualität der ehelichen Beziehungen war Ar. aber dort nicht eingegangen. Es ist erfrischend, dass Ar. hier VII 16 das Verhältnis Mann-Frau bzw. Vater-Kinder nicht in der Herrschaftsterminologie wie in I 12, 1259 a 38ff. behandelt. Äußerungen mit feinen psychologischen Einsichten über das Verhältnis der Ehepartner zueinander und zu ihren Kindern finden sich aber reichlich in E N (VIII 8, 1158 b 11-23; 9, 1159 a 28-33; 12, 1160 b 24-1161 a 6; 14, 1161 b 16-32; 1162 a 4-29, vgl. E E VII 8, 1241 b 4-9) - „ethische Forderungen, denen wenig in der soziologischen und nichts in der juristischen Wirklichkeit entsprach", Wolff 1961, 160. Entsprechend erfährt man nicht, wie denn die Wirklichkeit des Familienlebens im besten Staat aussah: Konnte der junge Mann seine Braut selber wählen (wie bei Plat. L e g. VI 772 d 5ff.)? Was geschah mit dem Familienbesitz, wenn kein männlicher Erbe am Leben war (für Plat. L e g. vgl. Morrow 1960, 116)? Wurden die Töchter mit Mitgiften (vgl. dafür Ar. II 7, 1266 b 3) ausgestattet, u.s.w.?

Wenn nach Plat. T h t. 149 d 5-8 Hebammen auch am besten wissen, was für eine Frau mit was für einem Mann verkehren muss, um die besten Kinder

zu gebären, so behandelt Ar. davon nur generelle körperliche Fitness und Alter. Für die Auswahl der Ehegatten macht er keine einschränkende Vorschriften - weder im Hinblick auf Besitz (vgl. II 7, 1266 b 3-5) noch auf Charakter - er geht nicht so weit wie Plat. im P o l i t. 310 c 9ff., wo dieser verlangte, dass man durch die Verbindung der entgegengesetzten Dispositionen zu Tapferkeit oder Mäßigung bei den Eltern ein ausgeglichenes Naturell der Nachkommen züchtet; in L e g. VI 773 a-e fügt er solchen Empfehlungen noch die Berücksichtigung der Vermögensverhältnisse hinzu.

Im Schriftenverzeichnis des Hesych findet sich unter den Werken des Ar. ein Titel *Περὶ συμβιώσεως ἀνδρὸς καὶ γυναικός* (Nr. 165 - vgl. E N VIII 14, 1162 a 29f.) und *νόμους ἀνδρὸς καὶ γαμετῆς* (Hesych Nr. 166) - Moraux 1951, 257; 269 sieht in letzterem einen Untertitel des ersten; der Titel *Ὑπὲρ τοῦ μὴ γεννᾶν α´* (Diog. Laert. V 25) bezieht sich auf H i s t. a n i m. X, s. Moraux 1951, 107. Für Antisthenes ist ein Titel *Περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός* bezeugt SSR V A 41 (11). Gesetze *περὶ τοὺς γάμους* in Athen erwähnt Plat. K r i. 50 d 4.

Lit.: N. Demand, Birth, Death and Motherhood in Classical Greece, Baltimore 1994; Erdmann 1934; W.K. Lacey, Die Familie im antiken Griechenland, übers. v. U. Winter, Mainz 1983, bes. Kap. 5, S. 105-120; E. Lesky, AAMW 1950, Nr. 19, bes. S. 125-159; C. Reinsberg, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1989; H.J. Wolff 1961

Speziell zu Ar.: A. Preus, Science and Philosophy in Aristotle's *Generation of Animals*, JHBiol 3, 1970, 1-52; J.A. Swanson, Aristotle on Nature, Human Nature, and Justice. A Consideration of the Natural Functions of Men and Women in the City, in: Bartlett-Collins (Hrsg.), 225-247.

Lit. zu Kinderaussetzung s.u. zu 1335 b 19; zu Empfängnisverhütung s. zu 1335 b 22; zu Abtreibung s. zu 1335 b 25

40, 33 (1334 b 29) „Der Gesetzgeber muss ...." Im Griechischen *εἴπερ*: „wenn es denn zugestanden ist, wenn es denn richtig ist, dass." Zur Wichtigkeit der Qualität des Körpers (der schon Geborenen) s. 15, 1334 b 25, und zu Fortpflanzung b 15f.- „von Anfang an." Damit die Kinder mit dem bestmöglichen Körper geboren werden, müssen die Eltern in optimaler Verfassung sein. Spezifische Bedingungen, von denen man gute Nachkommen erwartet: Xen. L a c. 1, 3ff.

40, 34 (b 30) „Kinder, die aufgezogen werden." Verkrüppelte Kinder werden nicht aufgezogen: 1335 b 19-21.- „zuerst." Das erwartete ‚danach' ist wohl das Aufziehen der Kinder selber, Kap. 17 Anfang.

40, 35 (b 31) „eheliche Verbindung" (*σύζευξις*). S.u. 1335 a 10, vgl. I 3, 1253 b 9.- „wann." Diese Erörterung folgt unmittelbar 1334 b 32-1335 a 35, sie bezieht sich nur auf das Alter der Eheleute, nicht die Jahreszeit, vgl. 1335 a 36, wo dies als anderer Gesichtspunkt eingeführt ist.- „was für Eigenschaften." Beantwortet mit der Behandlung der körperlichen Konstitution der Eltern (1335 b 2-16) und dem geistigen Wohlbefinden der Mutter (b 16-19),

anders Kraut 1997, 151, der hier die Erwartung ausgesprochen findet, die Ehepartner „should be virtuous“, da die Regelungen für die Ehe dieses Ziel fördern sollten.- Zur Formulierung ἐπιμελητέον περὶ τὴν σύζευξιν, πότε ... χρὴ ποιεῖσθαι ... τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν vgl. Schütrumpf, Philologus 143, 1999, 35 (s.u. zu 1335 b 27).

40, 36 (b 32) „Ehe“ (γαμικὴ κοινωνία). Vgl. I 2, 1252 b 7; b 10 (s. Bd 1, zu a 26); Plat. Leg. IV 721 a 4; VI 772 d 7; Susemihl-Hicks vergl. Eur. Ba. 1276, vgl. Xen. Oik. 7, 11 und Pomeroy z.St.

40, 38 (b 33) „die Partner ... in Betracht zieht“ (πρὸς αὐτούς). Wohl damit keine sexuelle Inkompatibilität (1334 b 35ff.) eintritt. Bei Isai. 2, 7 musste Menekles eingestehen, dass er wegen seines Alters keine Kinder zeugen konnte, vgl. 6, 23, vgl. Theogn. 457-460. Eur. fr. 24 TrGF (eine junge Frau soll nicht einen jungen Mann heiraten, da ihr Reiz früher verblüht).

„zusammen ... den gleichen Bedingungen entgegengehen“ (συγκαταβαίνωσι). Verwandt Polyb. III 5, 7 (συνδραμεῖν), s.u. zu 1335 a 10 und a 31.

41, 1 (b 34) „jeweils in dem entsprechenden Alter.“ Im Griech. Plural, bezogen auf Mann und Frau und die verschiedenen Altersstufen beider, s.u. zu 1335 b 39; o. zu 14, 1333 a 40.

„den gleichen Bedingungen.“ D.i. Anfang und Ende der Fortpflanzungsfähigkeit: a 10; a 31. Die Fähigkeit zur Fortpflanzung war bei Plut. Mor. 754 B,C eine Überlegung bei der Frage, ob ein junger Mann von etwa 18 Jahren eine Frau von etwa 35 Jahren (753 A) heiraten solle.

(b 36) Chiasmus τοῦ μὲν ... τῆς δὲ μὴ / τῆς μὲν ... τοῦ δὲ μὴ mit Parallelismus (μή), s.o. 87 Anm. 3.

41, 5 (b 37) „verursacht unter den Ehepartnern Zwietracht (στάσεις) und Auseinandersetzungen (διαφοράς).“ στάσις für Zerwürfnisse innerhalb einer Familie: Plut. Alex. 9, 13; Ar. EN VIII 14, 1162 a 27f. Zur Verbindung der Worte vgl. Ar. V 4, 1303 b 38: in Theben führte privater Zwist (διαφορά) zu innenpolitischen Auseinandersetzungen (στάσεις).

41, 7 (b 38) „in welchem Abstand die Kinder die Nachfolge antreten“ (διαδοχή). D.i. die Nachfolge in der Übernahme des Erbes (Plut. Agis 5, 2), vgl. διάδοχος δόμων Eur. Alk. 655; in Athen geschah dies beim Tod des Vaters: D. MacDowell, The Law in Classical Athens, London 1978, 92. Ar. beantwortet diese Frage u. 1335 a 32ff.

41, 8 (b 40) „Söhne“ (τέκνα). Vgl. 17, 1336 a 13; Bd. 1, zu I 3, 1253 b 7; Pomeroy zu Xen. Oik. 7, 11-12. Die „Älteren“ sind „Väter“, vgl. auch 1335 a 34, s. zu a 32 und 33.

„den Eltern in höherem Alter der Dank der Kinder.“ Vgl. EN IX 2, 1165 a 21-24; Oik. I 3, 1343 b 20-23; Rhet. ad Alex. 1, 1421 b 38. Man erwartete, dass die Kinder ihre Eltern unterstützten, vgl. schon Hom. Il. 17, 301f.; 24, 540f., vgl. 489 (vgl. 9, 495: Erwartung von Schutz); Hes. op. 188; Eur. Med. 1032f.; Alk. 719; Plat. Gorg. 461 c 5-8; Rep. V 463 d 2f.; VII 520 b 3f.; VIII 568 e 9; Leg. IV 717 b 5-c 6; Xen. Oik. 7, 12 (s. Pomeroy zu 7, 11-12), vgl. 19; Isai. 2, 10; Polyb. VI 6, 2; Longos

Daphn. IV 24, 2. In Athen wurde bei der Dokimasie der Archonten die Frage gestellt, ob sie ihre Eltern unterstützen (*εὖ ποιεῖ*): Ath. Pol. 55, 3, s. Rhodes z.St. Zur Gerotrophie vgl. Erdmann 360-362; Lacey 1983, 118f. (Anm. 115 auf S. 277). Während dies ethische Verpflichtung ist, möchte Ar. die Situation beseitigen, die Undankbarkeit von Kindern ermöglicht. Zur Undankbarkeit von Kindern Plat. Rep. VIII 568 e 9-569 b 7; Xen. Mem. II 2, 2; Admetos bei Eur. Alk. 658-660 schließt einen solchen Vorwurf aus.- „in höherem Alter", generell s. M.I. Finley, The elderly in Classical Antiquity, G&R 28, 1981, 156-171.

„den Kindern die Unterstützung durch die Väter." Susemihl-Hicks vergl. Plat. Leg. IV 717 c 1-2 *εἰς ὑπηρεσίαν ἐκείνοις*.

41, 13 (1335 a 2) „solche Kinder werden (ihre Eltern) mit weniger Respekt behandeln, da sie fast gleichaltrig sind." *τοιούτοις ὥσπερ ἡλικιώταις* könnte sich auf die Eltern beziehen, die als Gleichaltrige weniger Respekt (von ihren Kindern) erhalten (*ἡ αἰδὼς ἧττον ὑπάρχει*), oder auf die Kinder, in denen als Gleichaltrigen kein Respekt vorhanden ist (gut Welldon S. 212) - ich ziehe dies vor, da die Kinder zuletzt genannt waren, vgl. Hes. op. 185. Als beinahe gleichaltrige würden die Kinder ihren Väter keinen Respekt zeigen, sondern im Wechsel zu herrschen verlangen: Ae. EN VIII 13, 1161 a 26ff.- Zu Respekt für Eltern s. Ar. Protr. B 102 (*σέβεσθαι*); Gorgias 82 B 6 (Vors. II 286, 13); Plat. Rep. V 463 d 2 (*αἰδώς*); Leg. IV 717 b 5ff.; Aischin. 1, 24, vgl. 180 in Sparta, vgl. Tigerstedt II, 21, s.Ar. o. zu VII 12, 1331 a 40. Kein Respekt unter Gleichaltrigen: Lykurg hatte erkannt, dass Männer gleichen Alters am wenigsten Respekt zeigen, er habe deswegen in Sparta die Jüngeren mit den Älteren zusammengebracht: Xen. Lac. 5, 5. Kein Respekt für Väter: Xen. Mem. III 5, 15. Verkehrung der Rangordnung von Eltern und Kindern und der damit eigentlich einhergehenden Verhaltensweisen: Plat. Rep. VIII 562 e 7-9; Verschlimmerung unter beginnender Tyrannis: 568 e 7-569 b 7. Dort III 386 a 3 ist ‚Eltern ehren' ein Erziehungsziel, Ar. zeigt dagegen die äußeren Hindernisse (Altersabstand) auf, die dem entgegenstehen, und will sie beseitigen.

41, 16 (a 3) „Vorwürfe." Für die Spannungen zwischen Leuten, die eng miteinander zu tun haben, vgl. II 5, 1263 a 15-21; Rhet. II 10, 1388 a 5-8.

41, 18 (a 4) „Ausgangspunkt." Vgl. 1334 b 29ff.- „Neugeborenen." *τῶν γεννωμένων*, genau genommen schließt das den Embryo ein, vgl. b 18.

41, 20 (a 7) „Höchstalter." Ar. bestimmt das beste Alter für den *Beginn* der Fortpflanzung bei Mann und Frau, indem er bei beiden jeweils vom *Ende* des Zeugungsalters ausgeht, das beide etwa gleichzeitig erreichen sollen - das ist eine ‚analytische' Argumentation, vgl. EN III 5, 1112 b 15ff.; vgl. Rhet. II 13, 1390 a 11-14 über das Nachlassen oder Aufhören sexueller Begierden und der Fähigkeit, entsprechend aktiv zu sein. Hist. anim. VII 5, 585 b 2-5: Monatsblutung endet mit 40, spätestens 50; Ende der Empfängnisfähigkeit bei Frauen Plat. Tht. 149 c 2 *αἱ δι' ἡλικίαν ἄτοκοι*. Rep. V 461 b 9ff. ist das Ende des Fortpflanzungsalters bei Mann und Frau der Beginn der

Aufhebung der strikten Regelungen für geschlechtliche Vereinigung unter den Bürgern.

41, 22 (a 10) „Das früheste Alter für geschlechtliche Vereinigung (soll daher so gewählt werden, dass) sie gemeinsam die genannten Altersgrenzen erreichen." Wörtlich: „muss der Anfang der ehelichen Verbindung ... auslaufen" (Stahr p. 204) - aber ‚Anfang' als Subjekt von ‚auslaufen' überstrapaziert die semantischen Möglichkeiten, außer wenn ‚Anfang' freier für: diejenigen, die im richtigen Alter die Ehe begonnen haben, gebraucht ist. Nach Xen. O i k. 7, 5 heiratete Ischomachos seine Frau, als diese „noch nicht 15 Jahre alt war", sodass sie so wenig wie möglich gehört und gesehen hatte - dies ist nicht ‚analytisch' wie Ar.' Argument (s. zu a 7), sondern soll eine bestimmte Vergangenheit ausschließen, vgl. Hes. o p. 699-701; Plut. C o m p. L y c. N u m. 4, 1. Plat. L e g. VIII 836 a 6ff. beklagt das Übel, das aus sexuellen Beziehungen u.a. von ‚Kindern' (*παίδων*) beiderlei Geschlechts für Staaten entstand; Cass. Dio. LIV 16, 7 gibt für Rom zur Zeit des Augustus das Heiratsalter der Frauen mit 12 Jahren an. Im Iran ist das gesetzliche Mindestalter für Mädchen neun, für Jungen 14 Jahre. Die vom Parliament in 2000 vorgeschlagene Erhöhung des Mindestalters für Mädchen auf 14 wurde auf höherer Ebene durch Veto vereitelt (TIME, Vol. 158 Nr. 24, 3. Dez. 2001, S. 52).

‚Altersgrenzen erreichen' (*καταβαίνειν*), s.u. a 31. Admetos' Sohn klagt, dass sein Vater nicht zusammen mit seiner Frau das Alter erreichte: *οὐδὲ γήρως ἔβας τέλος σὺν τᾷδ'*: Eur. A l k. 412f.

41, 26 (a 12) „bei allen Tieren." Für Bedingungen der Fortpflanzung bezieht sich Ar. auf Tiere, vgl. II 3, 1262 a 21-24; ebenso für die frühesten Stadien der Nahrung: VII 17, 1336 a 5; I 8, 1256 b 7-15 (sogar für Tapferkeit: VIII 4, 1338 b 17ff.); vgl. schon Plat. R e p. V 459 b 4-8. L e g. VIII 840 d 3ff. stellt Plat. Tiere als Muster ehelicher Treue hin.

41, 27 (a 13) „sind die Abkömmlinge zu junger Eltern unvollkommen ausgebildet, sie sind eher weiblich und klein an Gestalt." ‚unvollkommen ausgebildet', genau so wie die Kinder von Eltern fortgeschrittenen Alters: „in ihren körperlichen und geistigen Fähigkeiten unvollkommen": b 30 (Stobaios II 152, 18-22 W .-H. paraphrasiert dies). Vgl. Newman für die unterschiedlichen Aspekte der unvollkommenen Ausbildung. Vgl. H i s t. a n i m. V 14, 545 a 30: Eber können zwar schon im Alter von 8 Monaten begatten, aber solange sie nicht 1 Jahr alt sind, ist ihr Nachwuchs *φαῦλος*, vgl. IX (VII) 1, 582 a 17: Männer und Frauen in jungem Alter bringen Kleines und Unterentwickeltes hervor - ähnlich wie P o l. hier, in H i s t. a n i m. IX auch Hinweis auf sexuelle Maßlosigkeit junger Frauen, sodass man Abhängigkeit oder etwa gleichzeitige Entstehung dieser Abhandlungen vermuten könnte; Balme-Gotthelf 1991, 25 datieren den größten Teil von H i s t. a n i m. I-IX in die Zeit von Ar.' Aufenthalt in Lesbos (344-342); Düring 1966, 51 setzt P o l. VII/VIII in die Periode von 347-334.- Zum Grundprinzip vgl. D e g e n. a n i m. II 1, 733 a 2 *τὸ τέλειον ἐκ τοῦ τελειοτέρου γίνεσθαι πέφυκεν*, oder allgemein E E II 1, 1220 a 22 *ὑποκείσθω δὴ πρῶτον ἡ βελτίστη διάθεσις ὑπὸ*

τῶν βελτίστων γίγνεσθαι (an Gesundheit erläutert), s.u. zu a 30.- An der nordamerikanischen Atlantikküste sind die größeren Schellfische, die im Alter von drei Jahren laichten, verschwunden. Die übrig gebliebenen kleineren Fische laichen schon mit einem Jahr. Dies wird als problematisch angesehen: „Fish that have offspring earlier tend to produce ones that are less viable," Assoc. Press, in *Denver Post* 16. 7. 2001.

„sind die Abkömmlinge ... weiblich und klein." Erklärung des Geschlechts der Neugeborenen ist das Thema von D e g e n. a n i m. IV 2: Junge Eltern (und solche fortgeschrittenen Alters, s.u. zu 1335 b 30) haben eher weibliche Nachkommen: 766 b 28ff. Die noch unreifen Eltern können nichts Vollkommenes, Männliches, hervorbringen, es reicht also nur zu Nachwuchs weiblichen Geschlechts - ein Geschlecht, das biologisch niedriger steht, vgl. I 20, 728 a 17ff.; II 3, 737 a 27-29; G.E.R. Lloyd, Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece, Cambridge 1983, 94-105. Zur physiologischen Erklärung vgl. D e g e n. a n i m. I 19, 726 b 35ff.: Samen bzw. Katamenienstoff werden aus der gleichen Überschusssubstanz gebildet; das Weibliche kann wegen seiner kälteren Natur Nahrung nicht zu einer Substanz mit der Reinheit von Samen verkochen: 20, 728 a 18ff.; II 3, 737 a 27-29; Katamenienstoff ist Samen in unreinerem Zustand, der keine Seele besitzt, s. Swanson 231. Das Gebären weiblichen Nachwuchses ist ein Versagen des Männlichen: ebd. IV 1, 766 b 15-17: das Neugeborene wird männlich, wenn der Samen sich über die Materie im Menstrualblut durchsetzt, weiblich, wenn die Materie sich durchsetzt - der Samen kann sich nicht durchsetzen, wenn ihm Wärme fehlt (2, 766 b 28-33). Wenn der männliche Impuls sich nicht durchsetzen kann, wird Weibliches geboren: 1, 766 a 18-22; 3, 767 b 10-13 (wegen Jugend oder Alters). Durchgekochter (vgl. 3, 767 b 15ff.) und dichter Samen ist fruchtbarer (1, 765 b 3ff.); flüssigerer Samen führt zu weiblichen Nachkommen: 2, 766 b 31ff., vgl. Lesky 156; S. Saïd, Féminin, femme et femmelle dans les grands traités biologiques d' Aristote, in: E. Lévy (Hrsg.), La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981), Strasbourg 1983, 93-123, hier: 102f.; 106-109; K.C. Cook, Sexual Inequality in Aristotle's Theories of Reproduction and Inheritance, in: J.K. Ward (Hrsg.), Feminism and Ancient Philosophy, New York-London 1996 (51-67) 57-61; Föllinger 170-173; Kullmann 1998, 374-377. Das gleiche Prinzip erklärt Unvollkommenheit oder Missgestaltung in Kindern, die D e g e n. a n i m. II 6, 743 a 27ff auf die zu große oder zu geringe Hitze im Vater zurückgeführt werden.

„Abkömmlinge ... klein." H i s t. a n i m. IX (VII) 1, 582 a 17-19, vgl. V 14, 544 b 15ff.

41, 29 (a 15) „In Städten, in denen es üblich ist, Männer und Frauen in jungem Alter zu vermählen ..." Nach dem Hinweis auf Erfahrungen im Tierreich geht Ar. zu solchen bei anderen Staaten über. Nach Ephoros FGrHist 70 F 149 (20) wurden auf Kreta Jungen und Mädchen so früh verheiratet, dass sie nicht gleich zusammenlebten, sondern erst, wenn die Frauen den Haushalt

verwalten konnten. Der athenische Fremdling bei Plat. Leg. VIII 836 a 6ff. fragt, welche Maßnahmen man gegen die Liebesbeziehungen von ‚Kindern' (παίδων) männlichen und weiblichen Geschlechts ergreifen könne, vgl. 840 b 5ff. Bei Longos Daphn. III 30, 4 erklärt Dryas, dass die 13jährige Chloe und der 15jährige Daphnis das Alter erreicht hätten, miteinander zu schlafen. Nach Xen. Oik. 7, 5 war die junge Frau des Ischomachos noch nicht 15 Jahre alt. A.-M. Vérilhac-C. Vial, Le Marriage Grec du VI[e] Siécle av. J.-C. à l'Époque d' Aguste, Athen-Paris 1998, 215 erschließen aus Dem. 27, 4 und 29, 43 ein gesetzliches Mindestalter (ἡλικίαν ἔχειν, vgl. Isai. 8, 8; 2, 3) von 14 Jahren für die junge Frau in Athen. Philipp von Makedonien war bei der Heirat seiner 5. Frau Olympias, die bald den Sohn Alexander gebar, etwa 25 Jahre alt.

41, 31 (a 18) „leiden die (zu) jungen Frauen bei der Geburt." Zu den Schwierigkeiten junger Frauen bei der Geburt: Hist. anim. IX (VII) 1, 582 a 20f.; sie sind von der modernen Medizin bestätigt: Demand 1994, 102 Anm. 1 (auf S. 215) – Ar. erwähnt auch andere Gesundheitsschäden für die Mutter (sie entwickelt sich nicht voll, wächst nicht mehr nach der 3. Geburt, wird früher alt). Verwandt Hippokr. Aph. V 64: Frauen, die unnatürlich dünn sind, erleiden Fehlgeburt. Generell Schmerzen bei der Geburt: E E VII 8, 1241 b 9. Andererseits empfiehlt Hippokr. Virg. VIII 468 L, dass bei gewissen Frauenleiden Mädchen zur Zeit der Pubertät schwanger werden.

41, 33 (a 19) „Orakel." Nach Randnotiz in P[1] P[3] (vgl. Immisch 1909 S. 328): τὸ μὴ τέμνε νέαν ἄλοκα, „pflüge nicht braches Land." Zu νειός, „Brachland", existiert als Nebenform νέα, s. LSJ. Hes. Op. 463 ist ἄρουραν Apposition zu νειόν. Ar. widerspricht der Deutung des Orakels, bei der man ‚Furche' in ihrer wörtlichen, agrarischen Bedeutung versteht – für die übertragene sexuelle Bedeutung s. Soph. O T. 1211, vgl. 1257; 1485; 1497; Ant. 569. Analogie Säen, Ernten (συγκομιδή, vgl. hier 1335 a 21) – Fortpflanzung: Plat. Tht. 149 e 1–7; Leg. VIII 839 a 2f., vgl. Plut. Mor. 144 B ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει.

(a 20) „Troizenern." Ar. schrieb eine ‚Verfassung der Troizener' fr. 596–598 R[3], s. Hose 244f. Das hier zitierte Orakel geht kaum auf diese Verfassung zurück (vgl. Weil 1960, 304), anders offensichtlich Jacoby FGrHist 607, 7. In Ath. Pol. gibt es inhaltlich nichts dieser Art.

41, 36 (a 22) „zu verheiraten." Eigentlich von Vätern, die ihre Töchter zur Ehe geben, vgl. Plat. Leg. XI 924 d 4. Zu ἔκδοσις s. Erdmann 233f. Wolff 1966, 163–170: die (nicht endgültige) Übertragung der Rechte an den Ehemann.

„wenn sie früh mit Geschlechtsverkehr beginnen, stehen sie in dem Ruf, sexuell allzu maßlos zu sein." Vgl. Aisch. TrGF Bd. 3, fr. 243 (Radt). Ar. Hist. anim. IX (VII) 1, 581 b 11–21: Mädchen (und Jungen) muss man zu Beginn der Pubertät streng überwachen, da sie an Sex sehr interessiert sind und frühe Zügellosigkeit auch zu anatomischen Änderungen führt, die Sex erleichtern. Zum Ideal weiblicher Mäßigung s. J. Pircher, Das Lob der Frau im

vorchristlichen Grabepigramm der Griechen, Innsbruck 1979, 22f.; 30; 34; North 1966, 13; Reinsberg 1989, 218: in bildlichen Darstellungen ist die Frau immer verhüllt. Mäßigung als Ideal der Frau noch bei Plut., vgl. Mor. 140 F φρόνιμος ὁ 'Οδυσσεύς, σώφρων ἡ Πηνελόπη. διὰ τοῦτο μακάριος γάμος ὁ τούτων καὶ ζηλωτός, vgl. 139 C; 142 D; 144 F; 609 A; E; 752 C u.ö.– Hat Ar. Ursache und Folge vertauscht, da Jugendliche mit stärkerem Sexdrive früher sexuell verkehren und mehr Partner haben dürften (ähnlich behaupet er, dass Jungen, die sexuell aktiv sind, früher Stimmbruch bekommen: Hist. anim. IX (VII) 1, 581 21f. - auch hier sind wohl Ursache und Folge verkehrt)? Hist. anim. IX (VII) 1, 582 a 25-27: nach der 3. Geburt kommen Frauen, die zuvor zügellos waren, zur Ruhe, vgl. De gen. anim. IV 5, 774 a 2-6. Zu Maßlosigkeit vgl. Pol. II 9, 1269 b 22ff. über spartanische Frauen. Aristoxenos fr. 39 W riet von Geschlechtsverkehr vor dem Alter von zwanzig Jahren ab und empfahl danach Mäßigung.

42, 2 (a 26) „ihr Samen" (σπέρματος) so Newman, Dreizehnter. V.l. σώματος (corr. A mg. C D mg.P Γ) ‚Körper', so Congreve; Welldon; Susemihl; Stahr; Kraut 1997. Aber eine Zeitangabe: ‚während ihr Körper noch am Wachsen ist' wäre überflüssig - wann sonst kann das Wachstum des Körpers beeinträchtigt werden, außer wenn er noch am Wachsen ist? Auch die Bemerkung „für sein Wachstum gibt es eine fest umrissene Zeitspanne, nach deren Ablauf er nicht mehr zunimmt" wäre, wenn auf den Körper bezogen, eine Selbstverständlichkeit, die nicht diese Erklärung verlangte - Ar. benutzt solche Formulierungen in der Naturphilosophie für die Erklärung von nicht-Selbstverständlichem: Hist. anim. IX (VII) 4, 584 a 34f. (Begrenzung der Schwangerschaft). Das griech. Wort für „am Wachsen ist" πληθύω passt zu Samen, LSJ I 4.– Zur Entwicklung des Samens: Samen ist bei Jungen (νέοις) noch unfruchtbar: De gen. anim. IV 2, 739 a 24-26; Hist. anim. V 14, 544 b 14f.; vgl. b 25: Samen ist im Alter von 14 vorhanden, zeugungsfähig ist man mit 21; vgl. IX (VII) 1, 581 a 12: Samenproduktion beginnt im Alter von 14 - auch hier (wie 582 a 16ff.) rechnet Ar. in Hebdomaden (s.u. zu 1335 b 32); ebd. 582 a 27ff.: während Frauen im Alter von 21 Jahren für Kinderkriegen reif sind, erfahren Männer noch Verbesserung (epidosis). Es gibt auch eine *Zunahme* der Quantität und Dichte: Probl. XX 7, 923 a 36-38 (Flashar bezieht dies dagegen auf Körper); vgl. Hist. anim. IX (VII) 5, 585 a 36ff.: Samen und Katamenienstoff (dieser entspricht dem männlichen Samen: vgl. De gen. anim. I 19, 727 a 2-4; IV 5, 774 a 3-6) sind weder gleich am Anfang fruchtbar noch dann, wenn ihre Produktion von geringem Umfang und schwach ist. Generell vgl. Xen. Mem. IV 4, 23: Samen der Männer in den Blütejahren ist besser als der derer, die noch nicht die Blüte erreicht haben oder schon darüber hinaus sind. S.u. zu 1335 b 30 über schwindenden Samen im Alter.

Das gestoppte Wachstum erklärt sich physiologisch wohl folgendermaßen: wenn bei frühem Geschlechtsverkehr der Körper Samen produzieren muss (Samen produzieren ist Umwandeln des Blutes, vgl. Definition des Männli-

chen De gen. anim. IV 1, 765 b 10f.), kann er seine Energie nicht auf das Wachstum konzentrieren, während bei späterem Geschlechtsverkehr, d.h. dann wenn das Wachstum abgeschlossen ist, dieser Konflikt zwischen Wachstum und Samenproduktion nicht eintritt, vgl. für diesen Zusammenhang von Samenproduktion und Wachstum ebd. I 18, 725 b 19–23: Jugendliche haben keinen Samen oder sind nicht zeugungsfähig, denn sie verbrauchen die Nahrung zum Wachstum (*διὰ τὴν αὔξησιν*) - die Jugend hat Hitze, die bei Herangewachsenen den Samen durchkocht, aber die Nahrung wird zum Wachstum aufgebraucht; entsprechend sind Fische, die vielen Samen produzieren, *klein*: 8, 718 b 12–15. Grundsätzlich: Samen ist Überschuss (*perittoma*) bei der Umwandlung der Nahrung (18, 725 a 3ff.; 19, 726 b 9f.) – während des Wachstums gibt es einen solchen Überschuss nicht (II 3, 736 b 26); vgl. Hist. anim. IX (VII) 1, 581 b 2ff.: die Sekretion des weißen Stoffes bei Jungen in frühem Alter behindert das Wachstum und zehrt den Körper aus; ebenso wachsen auch Mädchen nicht mehr, die vor ihrer Menstruation ständig weißen Ausfluss in größerer Menge haben: De gen. anim. II 4, 738 a 31–33. Generell: jede für ein bestimmtes Alter unpassende Aktivität behindert das Wachstum: Pol. VII 17, 1336 a 24–26.

Die zugrundeliegende Vorstellung ist das Prinzip, dass die Natur, wie ein guter Haushalter, keine ‚Ausgabe' verschwenden kann (De gen. anim. II 6, 744 b 16), d.h. sie setzt ihre Energien planvoll, hier: in einer bestimmten Zeitfolge ein, sodass man nicht mehrere den Körper belastende Aufgaben zugleich wahrnehmen kann, vgl. z.B. I 18, 725 b 32: wo die Nahrung für Aufbau von Fett verwandt wird, reicht sie nicht zur Produktion von Samen; übergewichtige männliche Lebewesen haben nur wenig Samen, vgl. 19, 727 a 32–b 1; II 7, 746 b 26ff. Ein analoges Beispiel bei Frauen: IV 8, 777 a 12ff.; Hist. anim. IX (VII) 3, 583 a 31ff.: nach der Empfängnis setzt die Monatsblutung aus, der Katamenienstoff wird in die Brüste umgeleitet (vgl. 4, 584 a 8f.) und wird Milch.

42, 5 (a 28) „Das passende Heiratsalter ist daher bei Frauen etwa achtzehn Jahre, bei Männern dagegen siebenundreißig oder wenig †...†." Nach Plat. Rep. soll das Alter der Ehepartner bei Zeugung (nicht Eheschließung, die es in Rep. nicht gibt) für Frauen zwischen zwanzig und vierzig, für Männer zwischen dreißig und fünfundfünfzig sein: V 460 e. Angemessenes Altersverhältnis der Ehepartner: Leg. IV 721 b ff.; VI 785 b 4f.: Männer müssen zwischen 30 und 35 heiraten - ohne Begründung (aber VI 772 d 5: ab Alter von 25 - zur Divergenz s. Morrow 1960, 127 Anm. 101), andernfalls sie bestraft werden (774 a–b) - dafür gibt es bei Ar. keine Strafen (s. aber u. 1336 a 1); Frauen sollen zwischen sechzehn und zwanzig heiraten: 785 b 2–4. Wenn ein Vater stirbt, ohne ein Testament für die Töchter hinterlassen zu haben, dann soll ein männlicher Verwandter eine Tochter heiraten; ob diese dem Alter nach zueinander passen, entscheidet ein Richter, der den Mann nackt und die Frau unbekleidet bis zum Nabel mustert: XI 925 a 2–5. Nach VI 784 b soll sich ein junges Paar 10 Jahre lang auf die Fortpflanzung konzentrieren;

wenn sie damit nicht erfolgreich sind, soll es zu einer Scheidung, bei der die Interessen beider Partner gewahrt werden, kommen. Nach Hes. op. 696-698 soll der Mann im Alter von 30 heiraten, oder nicht viel jünger oder älter sein, die Frau 5 Jahre nach der Pubertät. Nach Solon 27, 9f. IEG soll der Mann in der 5. Hebdomade heiraten. Vérilhac-Vial (s.o. zu a 15) 214-218, vgl. 150: auf Mykonos verschuldeten sich Väter oder Brüder lieber, um Aussteuer zahlen zu können, als die Heirat ihrer Töchter oder Schwestern herauszuzögern. In Athen konnte bei den Begüterten der Altersabstand von einer Generation zur nächsten so wenig wie 25 oder so viel wie 40 Jahre betragen: Davies 1971, 336f. Ar. erörtert hier nicht eine Ehe eines jüngeren Mannes mit einer älteren Frau, sie ist Thema des Gespräches bei Plut. Mor. 753 A; 754 C,D.

Physiologisch erklärt sich der von Ar. empfohlene Altersunterschied für den Beginn der Fortpflanzung daraus, dass - nach der Geburt - das Weibliche sich schneller als das Männliche entwickelt und früher Geschlechtsreife erreicht, s. De gen. anim. IV 6, 775 a 9ff., vgl. Hist. anim. VII 1, 582 a 27-29: Frauen haben mit 21 die richtige Zeit zum Gebären erreicht (*εὐκαίρως*), die Fähigkeit der Männer nimmt dagegen noch zu (*ἐπίδοσις*). Den Beginn der Menstruation setzt Soran Gyn. I 4, 20 bei 14 Jahren an, vgl. D.W. Amundsen-C.J. Diers, The Age of Menarche in Classical Greece and Rome, Human Biology 41, 1969, 125-132; Plat. Leg. VIII 833 c 8ff. unterscheidet Mädchen vor der Pubertät (*ἄνηβοι*) von den dreizehnjährigen, die Pubertät setzte demnach in diesem Alter ein.

Ar. folgt hier nicht dem System der Siebenzahl (s.u. zu b 32), die Spengel 1849, 8 Anm. 11 (auf S. 9) herzustellen versucht, wenn er *πέντε* für *ἑπτά* liest. Vgl. für diesen und andere Aspekte der Altersregelung Susemihl-Hicks Excursus II S. 566-568.- Ar. war über 40 Jahre alt, als er Pythias, die Adoptivtochter des Hermeias, nach dessen Tod in 341 heiratete: Düring 1957, 267f. In Tibet: G. Chöpel, Tibetan Arts of Love, introd. and transl. by J. Hopkins, Ithaca, NY 1992, 191: beim Mann ist 24, bei der Frau 16-18 das beste Alter für beginnendes sexuelles Verhältnis.

„oder wenig †...†." Vielleicht zu ergänzen *ὑπερβάλλοντας* (s.u. b 35) oder *παραλλάττοντας*, d.h. „von dieser Zahl abweichend", ‚mehr oder weniger', vgl. auch Stahr: „*πλείω* vel *ἐπέκεινα* vel tale aliquid excidisses opinatur Cor." (i.e. Coraes).

42, 7 (a 30) „Blüte ihrer körperlichen Kraft" (*ἀκμάζουσι*). Für das zugrunde liegende Prinzip vgl. De gen. anim. II 1, 733 a 2 *τὸ τέλειον ἐκ τοῦ τελειοτέρου γίνεσθαι πέφυκεν*, s.o. zu a 13. Zur Sache vgl. Plat. Rep. V 459 b 1-3; vgl. Rückverweis 460 d 9 *ἀκμαζόντων*; die Altersbestimmung dann e 1-461 a 2 (s.o. zu a 28); Xen. Lac. 1, 4: wenn beide Eltern stark sind, werden auch ihre Kinder am robustesten sein. Lykurg habe in Sparta das Heiratsalter so festgesetzt, dass beide sich in ihrer körperlichen Blüte (*ἀκμή*) befinden, da dies das Zeugen von gutem Nachwuchs (*εὐγονία*) begünstige (1, 6), vgl. Mem. IV 4, 23.

42, 8 (a 31) „gehen sie" (*συγκαταβήσεται*). Subj. eigentlich: die Ehe,

noch Plut. M o r. 770 C über Mann und Frau, die ihre Gemeinschaft in Treue und Neigung ‚gemeinsam durchtrugen' (*συνδιαφερούσας*). Vgl. o. 1334 b 34.

42, 10 (a 32) „ihrer Eltern." Enthalten in *τοῖς δὲ* - genauer, wegen ihres Alters von 70 Jahren: ‚Väter'.

„die Kinder ... stehen am Anfang ihrer Blütezeit." ‚Kinder', d.h. Söhne, s.o. zu 1334 b 40. Wenn der älteste Sohn am Ende des ersten Jahres der Ehe geboren wurde, d.h. als der Vater 38 Jahre alt war, dann wird der älteste Sohn 32 Jahre alt sein, wenn der Vater 70 erreichte (aber es ist keineswegs sicher, dass das erste Kind ein Sohn ist oder dass er am Leben bleibt). Der Sohn hat in diesem Falle fünf Jahre vor seiner Heirat das väterliche Erbe übernommen. Wenn nach R h e t. II 14, 1390 b 9-11 zwischen dem Alter von 30 und 35 Jahren der Körper und etwa mit 49 die Seele ihre Blüte hat, dann werden die jungen Männer irgendwann zwischen 35 und 49 den aktiven Dienst im Heer aufgeben und politische Rechte auszuüben beginnen. Damit fällt der Zeitpunkt der Übernahme des väterlichen Erbes und der des Eintritts in den status als Bürger um etwa 10 Jahre auseinander, dagegen Whitehead in Molho et al. (Hrsg.), 142: „in practical terms the inheritance of property - under constitutions where this was relevant to citizen rights - and of citizenship often were elements in the same process."- Für athenische Verhältnisse vgl. B.S. Strauss, Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnnesian war, Princeton 1993, 67-71; Lacey 1983, 109.- „Blütezeit." Zur physischen Reife s.o. zu 9, 1329 a 9.

42, 17 (a 37) „jetzt die meisten zu Recht nutzen." Eaton vergl. Ps.-Hippokr. S t e r i l. 218 (VIII 422 L), wonach das Frühjahr die günstigste Zeit ist, vgl. Soran CMG 1,1, 68, 6f. Der griech. Monat Gamelion (Januar/Februar) war Hera, der Schützerin der Ehe, heilig.

Die Interpunktion Stahrs (Komma nach *νῦν*, vgl. Lord) ist derjenigen von Ross OCT (Komma nach *χρῶνται*) vorzuziehen.

(a 38) „Winter." Nach Ar. H i s t. a n i m. V 8, 542 a 20-b 1 paaren sich die meisten Tiere im Frühjahr (vgl. Xen. K y n. 7, 1 für Hunde), der Mensch dagegen zu jeder Jahreszeit (vgl. Xen. M e m. I 4, 12; [Ar.] P r o b l. X 47, 896 a 20ff.), aber das Männliche verlangt danach mehr im Winter, das weibliche im Sommer. Danach IV 28, 880 a 11 ff., weitergehend 25, 879 a 27ff.: den Männern geht im Sommer die Fähigkeit ab, zuvor schon Hes. o p. 586; Alkaios Z 23 PLF. Für Zeugung im Winter verweist Newman auf ein Diktum des Pythagoras bei Diog. Laert. VIII 9. Bedeutung der Jahreszeit bei Samen von Pflanzen und *Tieren*: Plat. R e p. VI 491 d 1-4.

42, 19 (a 39) „außerdem". *καὶ ἤδη*, s. LSJ *ἤδη* I 4 b; *καὶ* gehört also nicht zu *αὐτοὺς* und drückt nicht aus, „that their inquiries supplement the work of the legislator" (Barnes in Patzig (Hrsg.) 1990, 259).- „Naturkundigen" (*φυσικοί*). Dieses Wort noch nicht bei Plat, s. Ast. Vergleichbar der Verweis E N VIII 5, 1147 b 8f..

„Ärzte." Während die ‚meisten' richtig handeln (a 37), können erst die Fachleute die Begründung liefern: Voigtländer 1980, 590. Vgl. T o p. II 2,

110 a 19-22. Sokrates empfahl, man solle sich um Gesundheit sorgen und den Rat von Sachkundigen einholen: Xen. Mem. IV 7, 9. Hier zunächst Parallelismus ἰατρῶν - φυσικῶν / ἰατροὶ - φυσικοὶ, wobei aber die zweite Gegenüberstellung den Gegenstand ihrer Fachkenntnis chiastisch einrahmt.

42, 21 (b 1) „Winde." S.o. zu 11, 1330 a 38.- „geben den Nordwinden den Vorzug vor den Südwinden." Nordwinde haben eher Knabengeburten, Südwinde Mädchengeburten zur Folge: De gen. anim. IV 2, 766 b 34f., vgl. bei Schafen und Ziegen Hist. anim. VI 19, 574 a 1-3; allgemein: Probl. I 24, 862 a 27: bei Südwinden fühlen sich Menschen unwohler, matt, ihre Glieder schmerzen, vgl. XXVI 42, 945 a 14-17; 17, 942 a 16ff.: Südwinde machen die Menschen feucht, heiß und bringen Fäule. Südwinde im Frühjahr enthalten Feuchtigkeit: 2, 940 b 1, vgl. 27, 943 a 5f.; a 21; selbst Südwinde, die trocken sind, sind nachteilig: sie verursachen Fieber: 50, 946 a 4. Dagegen trocknen kalte Winde aus: 28, 943 a 28, vgl. Saïd (o. zu a 13) 113ff. Newman vergl. Plat. Leg. V 747 d: manche Orte sind wegen der Winde schädlich für das Hervorbringen kräftiger Kinder.- „Nordwinde - Südwinde." Vgl. Ar. IV 3, 1290 a 14.- Zum Glück für den Fortbestand der menschlichen species wehen Nordwinde häufiger als Südwinde: Probl. XXVI 10, 941 a 27, ja sie wehen am häufigsten: 15, 941 b 38, vgl. 16, 942 a 5ff.: Nordwinde wehen zu Beginn des Winters, des Frühjahrs und Ende des Herbsts; die im Sommer wehenden Etesien sind Nordwinde: 2, 940 a 37.

42, 23 (b 3) „Was für eine Körperverfassung (der Eltern) am ehesten die Neugeborenen begünstigt." S.o. zu 1334 b 31. Kritias 88 B 32 (Vors.) führt Körperstärke des Kindes auf Gymnastik bei beiden Eltern, Abhärtung des Vaters und Stärke der Mutter zurück. Plat. Leg. VI 779 d 8ff. schreibt Lebensweise (*δίαιτα*), d.h. Syssitien, für Frauen vor. Zur momentanen Körperverfassung gehört nach VI 775 b 4-e 2 auch, dass die Eltern beim Zeugen nüchtern sind.- „genauer." *ἐπιστήσασι*, s. LSJ *ἐφίστημι* A VI, vgl. Ar. u. VII 17, 1336 b 25.

42, 25 (b 4) „in den Erörterungen über die Behandlung von Kindern." Vahlen 1914, 107 (zu Poet. 20, 1456 b 34) meint, dies sei kein Versprechen des Ar., dies in einer eigenen Untersuchung zu behandeln, sondern es sei „nur die Disziplin bezeichnet wird, zu deren Aufgabe diese Untersuchung gehört", aber dagegen spricht *ἐπιστήσασι*, wobei sicherlich *ἡμῖν* zu verstehen ist - Ar. spricht von seiner eigenen Untersuchung. Nach Spengel 1849, 8 Anm. 11 (auf S. 10) meint der Verweis „gewiss nicht eine besondere Abhandlung, sondern (dies sei) im Verlaufe weiter ausgeführt", vielleicht hier Kap. 17, aber dieses Kap. erfüllt nicht „genauer." Zu anderen Ankündigungen einer Behandlung von Gegenständen, die sich in dem erhaltenen Teil von Pol. nicht findet, s.o. 108 Anm. 1.

42, 26 (b 5) „knapp umreißen" (*τύπῳ*). Vgl. III 4, 1276 b 19, s. Bd. 2, Anm., wo V 2, 1302 a 19; VI 8, 1323 a 10 nachzutragen ist. Zur Sache s.o. VII 7, 1328 a 19 mit Anm.- *ἱκανὸν* mit zu ergänzendem *ἐστίν* regiert *εἰπεῖν*. Dagegen verstehen Susemihl und Newman *ἱκανὸν* als Objekt von *εἰπεῖν*, sie

müssen beim Infinitiv daher δεῖ ergänzen (von Susemihl 1879 in Text eingeführt) oder aus λεκτέον verstehen; dabei qualifiziert τύπῳ ἱκανὸν, und nicht - wie ich verstehe - das Verb wie III 4, 1276 b 19; Plat. Rep. VIII 559 a 9; Bonitz 779 a 24ff. Vgl. Stahr-Stahr: „hier genügen einige allgemeine Andeutungen."

„Stärke eines Athleten - pflegebedürftige Körperverfassung." Die Stärke von Athleten wird hier für die *Eltern* im Hinblick auf die Fortpflanzung diskutiert, u. VIII 4, 1338 b 9ff., vgl. b 42-1339 a 4 für die *zu Erziehenden*, bei Plat. Rep. III 404 a für die Konstitution der *Wächter*.- ‚pflegebedürftige Körperverfassung'. Eine satirische Beschreibung bei ebd. III 406 a 5-d 7; vgl. 407 b 1 ‚Pflege eines kränklichen Körpers' (νοσοτροφία). Mit schönem Wortspiel Galen Protr. 31 οὐδὲν ἄλλο γένος ἀθλιώτερόν ἐστι τῶν ἀθλητῶν. Für den Gegensatz von athletischer Stärke und Schwächlichkeit vgl. mutatis mutandis Ar. VII 17, 1336 a 29f. über die Spiele von Kindern.- Dachte Ar. hier bei der Erwähnung von Athleten auch an ihre Nahrung? Vgl. VIII 4, 1338 b 40; 1339 a 6; für den Einfluss des überreichlichen Essens von Athleten auf Missbildung des Embryos vgl. De gen. anim. IV 3, 768 b 28-33.

42, 27 (b 6) „Konstitution, wie sie ein Bürger braucht." Vgl. b 10 ‚Freien'. S.o. zu 13, 1332 b 10.- Konstitution (εὐεξία) ist nicht nur in Kriegen von Nutzen, sondern erlaubt auch, der Vaterstadt Gutes zu tun: Xen. Mem. III 12, 3ff. (εὐεξία); dgl. Lac. 4, 6. Kritik an Nutzlosigkeit von Athleten für Staat und Verteidingung: Eur. Autolyk. fr. 282 TrGF.- „Gesundheit." Für den negativen Einfluss von athletischem Training auf Gesundheit vgl. Ar. VIII 4, 1338 b 10f.

42, 30 (b 9) „eine Konstitution, die nicht unter gewaltsamen Anstrengungen trainiert ist." Schon Perikles bei Thuk. II 39, 4 bemerkte kritisch bei den Spartanern den Ernst, mit dem sie sich anstrengenden Übungen widmeten (πόνων μελέτῃ), und stellte dem die lockerere Haltung der Athener gegenüber. Newman vergl. Atalanta bei Eur. Meleag. fr. 525 TrGF für die Stärke, die die Kinder wegen der Übungen ihrer Eltern erhalten werden. Plat. Rep. VII 536 e 2f. sieht in einem Training unter gewaltsamen Anstrengungen keinen Nachteil für den Körper.

„nicht einseitig trainiert" (πρὸς ἓν μόνον). Schon Plat. Rep. III 404 a, b wies die athletische Konstitution zurück, da sie nicht auf die Anpassung an unterschiedliche Nahrung und Wetterbedingungen vorbereitet.

„nicht eine Konstitution ... wie die der Athleten, sondern eine, die die Handlungen von Freien begünstigt". Vgl. zu diesem Erziehungsziel Ar. VII 17, 1336 b 3; VIII 5, 1341 b 13, impliziert 1340 b 10; VII 12, 1331 a 41; Xen. Oik. 5, 1: Landwirtschaft gewährt u.a. ein Training (ἄσκησις) der Körper, wie es einem freien Mann zukommt, vgl. Plat. Rep. VII 536 e 1. Vergleichbar: keine gewaltsamen Übungen: Ar. VII 17, 1336 a 25; a 29.

42, 33 (b 11) „muss für Männer und Frauen in gleicher Weise gelten." Vgl. in Sparta: Kritias 88 B 32 (Vors.): zukünftige Väter und Mütter müssen Gymnastik treiben; Xen. Lac. 1, 4 betont dies. Plat. folgte wohl diesem

Vorbild: R e p. V 451 d 4–457 c; L e g. VII 804 d 6–806 c 7; in VIII 833 c 8–d 5 sieht er Wettlauf verschiedener Arten (ohne Waffen) getrennt für Mädchen bis zum 13. Lebensjahr und junge Frauen bis zu ihrer Verheiratung vor. Abgesehen von der Körperertüchtigung zukünftiger Mütter geht Ar. in P o l. VII/VIII auf die Ausbildung von Frauen nicht ein, s.u. zu 17, 1336 a 13.

42, 37 (b 13) „Nahrung." Die Nahrung Schwangerer ist der erste Gesichtspunkt der Vorbereitung der Eltern auf die Fortpflanzung in Sparta: Xen. L a c. 1, 3: sie soll nicht, wie bei den anderen Griechen, äußerst schlicht sein – sie soll offensichtlich Wein einschließen, dagegen Ar. H i s t. a n i m. IX (VII) 5, 585 a 32f. für die gesteigerte Empfindlichkeit von Schwangeren gegenüber Wein (keinen weißen, sondern sehr starken, unvermischten Wein für den Ehemann: Hippokr. S t e r i l. 218 ([VIII 422 L]).– Für die Verbindung der Gesichtspunkte Nahrung und Bewegung vgl. Ar. VII 17, 1336 a 4–9.

42, 38 (b 14) „sich täglich aufmachen, um den Göttern ihre Verehrung entgegenzubringen." Nach Plat. L e g. VII 789 e: Schwangere sollen sich bewegen und herumlaufen – dem Zusammenhang nach wohl, weil die Bewegung dem Kind nützt. Ar. D e g e n. a n i m. IV 6, 775 a 31ff.: Frauen, die ständig sitzen, haben schwerere Geburten als die, die hart arbeiten. Nach Xen. L a c. 1, 3f. ist die Gewohnheit griechischer junger Frauen, im Sitzen Wolle zu verarbeiten, dem Gebären starker Kinder abträglich; deswegen habe Lykurg in Sparta den Frauen körperliche Übungen aufgetragen und Wettkämpfe u.a. in Schnelllauf eingerichtet. Bezeichnenderweise empfiehlt Ar. hier dagegen den Besuch eines *Heiligtums*.– Damit, dass *Gesundheit* der *Zweck* des Spazierengehens ist, illustriert Ar. die Zweckursache, M e t. Δ 2, 1013 a 33, vgl. P h y s. II 3, 194 b 32–35; vgl. 5, 197 b 24: zum Zweck der Verdauung; als Therapie E E II 11, 1227 b 25f.; Hippokr. V i c t. III 76; 81 u.ö.; Bewegung ist gesund: Plat. T h t. 153 b 5–7; als Teil der von Herodikos von Selymbria empfohlenen Diät: P h a i d r. 227 d 3–5; Wöhrle 1990, 53–57.

„den Göttern ..., denen die Verehrung für die Geburt von Kindern zukommt." Die Geburtsgöttin war Eileithyia, Hom. I l. 16, 187 μογόστοκος (Schmerz gebärend); Hes. T h e o g. 921f.: Tochter von Zeus und Hera; Pind. N. 7, 1ff. (γενέτειρα τέκνων, 3), vgl. Plat. S y m p. 206 d 2; L e g. VI 784 a 4: an ihrem Heiligtum sollen sich täglich dazu ernannte Frauen eintreffen, um einander mitzuteilen, falls ein jung verheirateter Ehepartner sich nicht völlig dem Hervorbringen von Nachwuchs widmet – eine Kontrolle, die es bei Ar. nicht gibt, s.o. 126. Ihr Tempel befand sich 60 Stadien außerhalb der Stadt Korinth (Paus. II 5, 4), sodass man eine längere Strecke zurücklegen musste, um ihn zu besuchen. Geburtsgöttinnen waren auch Artemis (vgl. Kallim. H y m n. 3, 20–25; Plut. A l e x. 3, 6. Demand 1994, Kap. 5: „Appeal to the Gods", S. 87–101) mit dem Beinamen Locheia, d.h. Beschützerin der Geburt (Plut. M o r. 758 A). bei Megalopolis waren vom Heiligtmm der Demeter, der die verheirateten Frauen anbefohlen waren, Männer ausgeschlossen: Paus. VIII 36, 6. Hera war Schützerin der Ehe, γαμήλιος: Plut. M o r. 141 E, s. G. Binder in RAC IX 75–81 s.v. Geburt.

λαγχάνειν τιμήν, vgl. Plat. Phil. 61 c 1 *εἴτε Διόνυσος εἴτε Ἥφαιστος εἴθ' ὅστις θεῶν ταύτην τὴν τιμὴν εἴληχε τῆς συγκράσεως*, vgl. im vorliegenden Zusammenhang Tht. 149 b 9 *Ἄρτεμιν ὅτι ἄλοχος οὖσα τὴν λοχείαν εἴληχε*; Burkert 1977, 236; 265.

43, 2 (b 17) „dem Geist Entspannung gönnen." Wohl aufgrund des Prinzips, dass die Natur nur die Kraft für eine Aufgabe bereitstellt (s.o. zu a 26), vgl. VIII 4, 1339 a 7-10: Anstrengung des Körpers behindert den Geist und umgekehrt. Wenn Plat. Leg. VII 792 e 2ff. vorschreibt, dass Schwangere nicht von extremen Emotionen erschüttert werden sollen, dann sieht er eine Gefahr für das psychische Wohlbefinden des Embryos, vgl. VI 775 d 4ff. für den ‚Abdruck', den ungerechtes Verhalten der Eltern in den Gezeugten hinterlässt. An was für geistige Betätigung dachte Ar.? Wir erfahren in Pol. VII/VIII nichts über die Erziehung von Frauen, geschweige denn die zu geistiger Betätigung, s.u. zu VIII 1, 1337 a 13.

43, 3 (b 18) „wird von (dem Zustand) seiner Mutter beeinflusst." ‚wird ... beeinflusst' (*ἀπολαύοντα*), vgl. Plat. Rep. X 606 b 6 *ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα* - dort aber über die Gefährdung der Seele beim Anblick rührender Ereignisse.

43, 4 (b 19) „wie die Pflanzen von der Erde." Vgl. De gen. anim. II 4, 740 a 25f. (dort a 26; a 37 auch *ἡ ἔχουσα* für Mutter), wo Ar. wohl auf Hippokr. Nat. Puer. 22 (VII 514 L) zurückgeht, vgl. dgl. Nat. Hom. 6 *τὰ φυόμενα καὶ σπειρόμενα ... ἕλκει ἕκαστον τὸ κατὰ φύσιν αὐτῷ ἐνέον ἐν τῇ γῇ*. Vgl. Ar. De gen. et corr. II 8, 335 a 10: alles wird von dem ernährt, woraus es besteht.

43, 5 (b 19) „Zur Aussetzung oder dem Aufziehen der Neugeborenen". S. A. Cameron, The exposure of Children and Greek Ethics, CR 46, 1932, 105-114; La Rue van Hook, The Exposure of Infants at Athens, TAPA 51, 1920, 134-145; G. van N. Viljoen, Plato and Aristotle on the Exposure of Infants at Athens, in: AClass 2, 1959, 58-69; R. Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 5-82; L.F.R. Germain, L'exposition des enfants nouveau-nés dans la Grêce ancienne, in: L'Enfant I (Recueils Société J. Bodin, 35) 1975, 211-246; W.A. Krenkel, Familienplanung und Familienpolitik in der Antike, WüJbb N.F. 4, 1978, 197-203; Schmidt, Hephaistos 5/6, 1983/1984, 133-161; M. Huys, The Spartan Practice of Selective Infanticide and its Parallels in Ancient Utopian Tradition, AncSoc 27, 1996, 47-74.

43, 6 (b 20) „kein behindertes Kind aufziehen" (*τρέφειν*). Stobaios II 152, 22-24 W.-H. paraphrasiert dies und die Bestimmung über Abtreibung. Im engeren Sinne bedeutet dies: ‚keine Nahrung geben', vgl. in verwandtem Zusammenhang Plat. Rep. V 459 d 7ff: die Abkömmlinge der besten Eltern muss man aufziehen (*τρέφειν*), die der schlechtesten nicht, vgl. 461 c 6 über Kinder, die nach dem vorgeschriebenen Zeugungsalter geboren wurden: man müsse sie behandeln *ὡς οὐκ οὔσης τροφῆς*, eine Maßnahme, die Adam App. IV zu Rep. V (Bd. 1, 357-360, vgl. zu 459 E 28) als Aussetzung deutet, wobei er keinen Unterschied zu Kindestötung, „infanticide", macht. Das Ver-

ständnis dieser Bemerkung wird dadurch kompliziert, dass Plat. sich 460 c 3-5 dunkel ausdrückt, wenn er verlangt, man solle die Abkömmlinge der minder guten Eltern, die man nicht ernähren (τρέφειν) sollte (459 d 9f.), und behinderte Kinder an einem verbotenen und geheimen Ort ‚verstecken', ‚wegtun' (κατακρύπτω); im T i m. 19 a 1f. rekapituliert er dies in der Weise, dass sie *unbemerkt* unter den Rest der Bevölkerung (εἰς τὴν ἄλλην πόλιν) aufgeteilt werden sollen - aber ist dies wirklich das gleiche wie die Forderung R e p. V 460 c 4, sie ‚an einem *geheimen* Ort zu *verstecken*'? Susemihl Anm. 946 meint, Plat. ändere in der Form einer Wiederholung jener früheren Vorschriften diese in Wirklichkeit ab. D. Lee, Plato, *The Republic*, translated, London [2]1974, 244-246, der R e p. V 460 c 3-5 nach T i m. 19 a 1f. deutet, meint andererseits, dass Plat. für die *Behinderten* von R e p. V 460 c 3-5 am ehesten Aussetzung empfohlen haben dürfte. Kinder, deren Eltern nicht die vorgeschriebenen Altersbestimmungen erfüllen bzw. ohne offizielle Sanktion gezeugt wurden, sollten dagegen wohl am Leben bleiben, aber mit einem Makel versehen (‚Bastard', ‚unheilig'): 461 a 3-b 7, dagegen Eyben, AncSoc 11/12, 33-35: sie wurden ausgesetzt. Vgl. auch Viljoen, AClass 2, 1959, 63-66. Für die alternativen Deutungen s. Huys, AncSoc 27, 1996, 59-61.- In metaphorischem Zusammenhang: Nach Zeugung und Geburt (ἐγεννήσαμεν; μετὰ δὲ τὸν τόκον) des Arguments muss man prüfen, ob es wert ist, dass man es aufzieht (ἄξιον ὂν τῆς τροφῆς τὸ γιγνόμενον): T h t. 160 e 5ff. - im negativen Fall wird es nicht weiter entwickelt.

Als Alternative zu ‚Aufziehen' nannte Ar. 1335 b 19 nur ‚Aussetzung' und diese ist demnach bei ‚kein behindertes Kind aufziehen' gemeint - dies dürfte oft den Tod bedeuten, vgl. Longos D a p h n. I 3, 2: Lamon schämte sich, den ausgesetzten Knaben seinem Tod zu überlassen: καταλιπεῖν ἀποθανούμενον, vgl. die Erwartung des leiblichen Vaters: IV 24, 1, ist aber keine Tötung, anders Preus, Arethusa 8, 1975, 237: Ar. „approves of killing newborn infants, if they are imperfect". Bei Plut. L y k. 16, 1, der Beschreibung der offiziellen Anerkennung eines Neugeborenen in Sparta (s. Huys, AncSoc 27, 1996, 47ff.), ist die positive Entscheidung, es aufzuziehen (τρέφειν), der negativen, dass es *nicht leben* sollte (οὔτε αὑτῷ ζῆν ἄμεινον ὂν οὔτε τῇ πόλει), entgegengestellt. Polyb. XXXVI 17, 7 führt den Rückgang der Bevölkerungszahl darauf zurück, dass man von den zur Welt gekommenen Kindern (τὰ γιγνόμενα τέκνα) alle außer einem oder zweien nicht ernähren (τρέφειν) wolle - Walbank z.St. versteht dies als „infanticide".

Ar. will verhindern, dass in seinem Staat Kinder großgezogen werden, die in ihren körperlichen und geistigen Fähigkeiten nicht vollkommen entwickelt sind (1335 b 30ff.), denn die Ausbildung des zukünftigen Bürgers (13, 1332 b 8) fordert eine geeignete Naturanlage (a 40ff., bes. hier 16, 1335 a 5), die dann weiter durch Gymnastik u.ä. gestärkt werden muss (VIII 4, 1338 b 38ff.). Dafür sind Kinder mit Missbildungen, die schon bei der Geburt sichtbar sind, ungeeignet. Schmidt (Hephaistos 5/6, 1983/1984, 144f.) schließt aus der Tatsache, dass Ar. ein *Gesetz* zur Aussetzung Behinderter fordert,

dass er hier eine Veränderung herkömmlichen Verhaltens, nämlich staatliche Regelung anstrebe; wenn das Aussetzen Behinderter selbstverständlich ist, brauche man kein Gesetz. Es ist sicherlich wichtig, dass ein Gesetz hier Unklarheit ausschließen soll, es sollte zwei Dinge regeln, einmal sicherstellen, dass ein *behindertes* Kind tatsächlich ausgesetzt wird (und nicht großgezogen wird - Strabo XVII 2, 5 bemerkt offensichtlich als auffallend, dass in Ägypten alle Kinder aufgezogen wurden, Newman), dann - Missbrauch verhindernd - sicherstellen, dass *wegen Kinderreichtums* kein Kind ausgesetzt wird. Wer entscheidet, ob ein Kind behindert war? Bei Plut. L y k. 16, 1 waren es die Älteten der Phyle. Aus der Tatsache, dass ein Gesetz dies regelte, folgt nicht, dass diese Entscheidung den Eltern entzogen wurde und der Staat eingreift (contra Huys, AncSoc 27, 1996, 62).

Kinder mit milderen Missbildungen dürften in der Lage sein, untergeordnete Tätigkeiten auszuführen, aber offensichtlich kann sich Ar. nur vorstellen, dass solche Funktionen von Sklaven, d.h. Fremden, ausgeübt wurden, sodass sich die Vorstellung, behinderte Kinder der Bürger so zu beschäftigen, verbot - anders als Plat., der R e p. III 415 b 6-c 2; IV 423 c 7-d 1 Nachkommen der Wächter, die nicht die Fähigkeiten dafür besitzen, in die niederen Stände verstößt; das bezieht sich zwar nicht auf Behinderte, aber doch solche, die die Kriterien für die Anlagen zukünftiger Wächter nicht erfüllen, s.o. 528f.

Zu Missbildungen, Geburtsfehlern allgemein vgl. D e g e n. a n i m. IV 4, dort 770 a 32: bei Menschen seltener. Als Missgeburt (τέρας) gilt, was nicht den Eltern gleicht, wo etwas fehlt oder Überzähliges da ist: b 5ff., vgl. 3, 767 b 5ff. J.N. Neumann, Die Mißgestalt des Menschen - ihre Deutung im Weltbild von Antike und Frühmittelalter, in: ZWG 76, 1992, 214-231 - zu Ar. 220-223; R. Garland, The Eye of the Beholder. Deformity and Disability in the Graeco-Roman World, Ithaca 1995.- In der Forschung ist umstritten, welche Wirkung Tötung von Kindern hatte (vgl. Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 23). D. Engels, The Problem of Female Infanticide in the Greco-Roman World, CPh 75, 1980, 112-120, argumentierte, dass Kindertötung in der Antike nicht in erheblichem Umfang praktiziert wurde; dagegen W.V. Harris, The Theoretical Possibility of Extensive Infanticide in the Graeco-Roman World, CQ 32, 1982, 114-116; M. Golden, Demography and the Exposure of Girls at Athens, Phoenix 35, 1981, 316-331: Aussetzung von weiblichen Säuglingen in Athen führte nicht zu Mangel an heiratsfähigen Frauen.

43, 7 (b 21) „wegen Kinderreichtums ein Kind auszusetzen, verbietet die herkömmliche Ordnung." Ein solches Verbot in Theben: Ailian. VH II 7 (Zusammenhang Kinderaussetzung - Armut der Eltern). Lamon nimmt an, dass Daphnis ausgesetzt wurde, weil seine Eltern schon genug Kinder hatten: Longos D a p h n. IV 19, 4, vgl. 24, 1; . Zu Kinderaussetzung s. RE XI 1, 463-471; XXII 1, 1089-1096; Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 12-19.- v.l. ἐὰν ἡ P^2 P^3 (‚wenn die herkömmliche Ordnung verbietet'). So lesen u.a. Congreve; Newman; Dreizehnter, vorausgesetzt u.a. Barker, Lord, Saunders, Kraut 1997, vgl. Viljoen, AClass 2, 1959, 66-67; dagegen ohne ἐὰν (und daher mit

Indikativ κωλύει): Welldon; Susemihl 1879; Ross OCT. Bei v.l. ἐὰν ἡ würde Ar. auf bestehende Bräuche Rücksicht nehmen und den besten Staat nicht als Neugründung, sondern als mögliche Reform bestehender Staaten voraussetzen. Das Verbot, ein Kind wegen Kinderreichtums auszusetzen, würde nur Gültigkeit haben, wenn die herkömmliche Ordnung dies schon verlangte (oder Kinderreichtum verbot, vgl. Newman I 187 Anm. 2) - eine Rückführung von Gesetzen dieses besten Staates auf bestehende Normen, wie man das sonst in P o l. VII/VIII nicht findet, denn Ar. formuliert seine eigenen Normen (auch wenn er für seine Position auf anderswo gültige Gesetze verweist: 10, 1330 a 20; 17, 1336 b 17). Bei dieser Lesart ἐὰν würde Ar. selber - im Gegensatz zu möglichwerweise bestehenden Bräuchen - für den besten Staat diese Beschränkung nicht vorschreiben - dagegen spricht II 6, 1265 a 39ff.; b 6f.; 7, 1266 b 10. Und schließlich würde Ar. unter einer anderen herkömmlichen Ordnung das Aussetzen von Kindern tolerieren - und das bedeutete, dass *lebende, gesunde* Kinder dem wahrscheinlichen Tod ausgesetzt würden (vgl. Longos D a p h n. I 3, 2, zitiert o. zu b 20) - Viljoen a.O. 69 deutet dies, als empfehle Ar. Aussetzung in Gemeinschaften, die nicht durch solche Gesetze geprägt sind. Ar. will dagegen Abtreibung - aus dem gleichen Grunde: übermäßige Kinderzahl - nur gestatten, *bevor* Embryos leben und empfinden, das macht es unwahrscheinlich, dass er das Leiden gesunder Säuglinge bei Aussetzung akzeptieren könnte, vgl. Newman I 188. Gegen Lesart ἐὰν s. M. Wallies, PhW 43, 1923, 176 Anm. 2. Abtreibung des noch nicht ‚lebenden' Embryos zieht Ar. als Notmaßnahme der Aussetzung vor, zu weiteren Deutungen s. R. Oldenziel, The Historiography of Infanticide in Antiquity. A Literature Stillborn, in: J. Blok-P. Mason, Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society, Amsterdam 1987 (87-107) 89f. Bei den Germanen *numerum liberorum finire ... flagitium habetur*: Tac. G e r m. 19.

„Gesetz - herkömmliche Ordnung." Vgl. II 5, 1263 b 40. „herkömmliche Ordnung" (ἡ τάξις τῶν ἐθῶν). Bei Ar. fällt es auch dem Gesetzgeber zu, Sitten und Gewohnheiten zu stiften, s. Bd. 2, zu II 5, 1263 a 22, vgl. Plat. L e g. I 625 a 5 ἤθη νομικά: auf Gesetzen beruhende Bräuche.

43, 8 (b 22) „denn die Zahl der Geburten muss man begrenzen." Fast mit den gleichen Worten II 6, 1265 b 6, wo Ar. fortfährt: „nicht Kinder über eine bestimmte Zahl hinaus zur Welt bringen" - auch hier soll es gar nicht erst zur Geburt überzähliger Kinder kommen (7, 1266 b 10 gibt nur an, das man die Kinderzahl festlegen muss, was die Möglichkeit offenlässt, dass überzählige zunächst geboren werden); aus 6, 1265 a 39ff. geht hervor, dass Ar. an die konstante Größe der Gesamtbevölkerung dachte, nicht notwendigerweise die Fähigkeit des Haushaltes, alle Kinder zu ernähren (so Kraut 1997, 154f.), obwohl die Maßnahmen zur Begrenzung der Kinderzahl im jeweiligen Haushalt getroffen wurden. Bei der Forderung der Geburtenbeschränkung in II 6, 1265 b 6 verwendet Ar. das Perfekt ὡρίσθαι, hier den Aorist ὁρισθῆναι, in II 6 bezieht er sich wohl auf die gesetzliche Maßnahme, d.h. eine allgemeingültige Regelung, hier in VII 16 auf den jeweiligen Einzelfall, d.h. in jeder Ehe müs-

sen die Ehepartner Vorsorge für die Beschränkung der Lebendgeburten treffen, damit Kinderaussetzung aus diesem Grunde nicht praktiziert wird - die Bemerkung: „die Zahl der Geburten muss man begrenzen“ ist als Begründung [γὰρ; unnötig Schömann γε; Ross δὲ] des Verbots der Aussetzung nichtbehinderter Kinder eingeführt: zu einer Situation, in der man Kinder aussetzen müsste, soll es erst gar nicht kommen.

Eine Methode, die Zahl der Geburten zu begrenzen, ist offensichtlich Schwangerschaftsverhütung, die in der Antike bekannt war, hauptsächlich durch entsprechend wirkende Pflanzen, vgl. H.J. von Schumann, Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike, München 1975; A. Preus, Biomedical Techniques for the Influencing of Human Reproduction in the Fourth Century B.C., Arethusa 8, 1975, 237-263; E. Lesky, RAC 4, 1251f., s.v. Empfängnis; Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 8-10; A. McLaren, A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day, Cambridge, Mass. 1990, 12-41; J.M. Riddle - J. Worth Estes, Oral contraceptives in ancient and medieval times, American Scientist 80, 1992, 226-233; J.M. Riddle, Oral contraceptives and early-term abortifacients during classical antiquity and the Middle Ages, P&P 132, 1992, 3-32; dgl., Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance, Cambridge Mass 1992; dgl. Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West, Cambridge Mass. 1997, bes. Kap. 2, S. 35-63 zum Unterschied von empfängnisverhütenden (ἀτόκιον) und abtreibenden (φθόριος) Mitteln.

Ar. wusste, dass Frauen, die stillen, in der Regel nicht schwanger werden: De gen. anim. IV 8, 777 a 12ff. Hist. anim. IX (VII) 3, 583 a 15ff. unterscheidet er Bedingungen bei der Vagina, die Konzeption begünstigen bzw. unwahrscheinlich machen, und rät, die jeweiligen Bedingungen herzustellen, wenn man Schwangerschaft hervorrufen oder *vermeiden* (πρὸς δὲ τὸ μὴ συλλαμβάνειν, a 21). In De gen. anim. II 4, 739 b 5; 7, 747 a 8 erwähnt er Pessare (πρόσθετα), vgl. Hippokr. Nat. Mul. 97 (VII 414 L). Plat. Leg. V 740 d 5 spricht von Methoden des Zurückhaltens von Zeugen: ἐπισχέσεις γενέσεως. Die von Hes. op. 376 ausgesprochene Hoffnung, dass man nur einen Sohn hat, setzt Familienplanung voraus. Schwangerschaftsverhütung enthielt weniger Risiken als Abtreibung: Soran Gyn. 60.

43, 10 (b 25) „Abtreibung vornehmen.“ Plat. Tht. 149 d 3: Hebammen verursachen Fehlgeburten (ἀμβλίσκουσιν).

Lit.: F.J. Doelger, Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike, in: Antike und Christentum Bd. 4, 1-61, Paderborn 1934; J.H. Waszink, Art. *Beseelung* in: RAC 2, 175-180 (178 zu Ar.); E. Lesky, Art. *Embryologie* in: RAC 4, 1228-1241; J. Needham, A history of embryology^2, rev. A. Hughes, Cambridge 1959, 37-60; W. Krenkel, Erotica I: Der Abortus in der Antike, WZRostock 20, 1971, 429-434; E. Nardi, Procurato aborto nel mondo greco-romano, Mailand 1971 (Besprechung: S.K. Dickison, Abortion in Antiquity, Arethusa 6, 1973, 159-166); Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 10-12;

37f. W. Jöchle, Menses-Inducing Drugs in: Contraception 10, 1974, 425-439 (nur 71 aus 161 Arzneimitteln besaßen abtreibende Wirkung); J.M. Oppenheimer, When Sense and Life begin, Arethusa 8, 1975, 331-343; M.D. Golding-N.H. Golding, Population Policy in Plato and Aristotle, Arethusa 8, 1975, 345-358; Balme, in: Dunstan (Hrsg.) 1990, 20-31; K. Kapparis, Abortion in the Ancient World, London 2002. Weiteres, s. bes. die Arbeiten von Riddle, s.o. zu b 22

„bevor das Ungeborene Wahrnehmung und Leben hat." Die Schwierigkeit bei der Festlegung des von Ar. gemeinten Zeitpunkts liegt in der Tatsache, dass man von Leben in mehr als einer Bedeutung spricht (De anim. II 2, 413 a 22). In Pol. VII 16 scheint der erste Ausdruck den zweiten einzuengen (s.o. zu 7, 1327 b 28), denn Wahrnehmung ist das genauere Kriterium, vgl. Protr. B 80: *τῷ μὲν αἰσθάνεσθαι τὸ ζῆν διακρίνομεν καὶ τὸ μὴ ζῆν* ... (vgl. Düring 1960, 245f.); nach De anim. I 2, 403 b 25-28 haben frühere Denker das Beseelte durch Bewegung und Wahrnehmung abgegrenzt (für die Unbestimmtheit des benutzten Begriffs Wahrnehmung vgl. die Erweiterung III 3, 427 a 18; 9, 432 a 15). Ebd. II 2, 414 a 4ff., vgl. a 12, hat Ar. selber Wahrnehmung und Leben verknüpft; so hat das Neugeborene, das noch meistens schläft, schon Wahrnehmung und Leben: De gen. anim. V 1, 779 a 19-21. De part. anim. IV 5, 678 b 2: das wahrnehmende Vermögen der Seele ist auch für das Leben verantwortlich, vgl. De gen. anim. II 3, 736 a 30; ebd. V 1, 778 b 32: ein Lebewesen existiert erst dann, wenn es zum ersten Mal Wahrnehmung hat.

Ar. scheint den Zeitpunkt für Abtreibung so festgelegt zu haben, dass der Embryo noch nicht Lebewesen ist, vgl. De iuv. 1, 467 b 23-25: Pflanzen *leben* zwar, besitzen aber *keine Empfindung*; aufgrund von Wahrnehmung unterscheiden wir Lebewesen von dem, was nicht Lebewesen ist (*τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον πρὸς τὸ μὴ ζῷον διορίζομεν*); vgl. De sens. 1, 436 b 10-12; E E III 12, 1244 b 23-25; E N IX 9, 1170 a 16. Ein Lebewesen ist dadurch bestimmt, dass es wahrnehmende Seele (*αἰσθητικὴ ψυχή*) besitzt: De vita et mort. 4, 469 b 3; E N I 7, 1098 a 1-3, vgl. De gen. anim. II 1, 732 a 12f., dazu De anim. II 2, 413 b 2-4: selbst wenn Gebilde sich nicht bewegen können, aber Wahrnehmung haben, sagen wir nicht nur, dass sie leben, sondern nennen sie Lebewesen. Vgl. H.W. Laale, Abortion in Greek antiquity: Solon to Aristotle, 2, CML 13, 1992-1993, 191-202.

Der genauen Festlegung, wann Wahrnehmung und Leben beginnen, steht auch die Tatsache entgegen, dass beim Embryo ein schrittweiser Übergang vom nicht-Sein zum Sein stattfindet (De gen. anim. V 1, 778 b 27ff.). Die Frage, wann Wahrnehmung beginnt, ist ebenso schwer zu beantworten wie das Problem der Abgrenzung von Pflanzen und Tieren, das schwierig ist, da die Übergänge fließend sind und sich bei einigen die Merkmale beider finden: Hist. anim. VII 1, 588 b 4ff.

Der früheste Zeitpunkt für Abtreibung ist, nachdem eine Frau vermuten konnte, sie sei schwanger - dies ist aber unabhängig von dem Kriterium

Wahrnehmung und Leben des Embryos. Das Herz ist das Organ, das zuerst ausgebildet ist (De gen. anim. II 4, 740 a 17; 6, 742 b 12f.; b 36; 743 b 25f.; De iuv. 3, 468 b 28; De part. anim. III 4, 666 a 20f.). Ar. schreibt dem Herzen Zuständigkeit für Ernährung schon in einem sehr frühen Stadium der embryonalen Entwicklung zu: wie bei einer Pflanze das Prinzip des Wachstums, das im Samen als Potenz vorhanden ist, aktualisiert wird, sobald sie von der Mutterpflanze getrennt ist und Wurzeln schlägt, so wird beim Embryo unter allen potentiell vorhandenen Körperteilen zuerst das Herz aktualisiert und ausgebildet. Sobald der Embryo Nahrung zu sich nimmt, besitzt er die nährende Seele: De gen. anim. II 1, 735 a 15ff.; 3, 736 b 8-12; er *lebt* schon, nicht weniger als Pflanzen (a 33, vgl. b 12f.; vgl. EN I 13, 1102 a 32-b 12: der Embryo hat die Seelenkraft, die nach Nahrung verlangt, einen Teil des Irrationalen, aber selbst der irrationale Teil, der auf den logos hört [s.o. Pol. VII 14, 1333 a 17], fehlt - Ar. gibt hier in EN jedoch nicht an, ob der Embryo je über dieses Stadium hinauskommt), d.h. in diesem Stadium fehlt noch die Wahrnehmung (die ja Pflanzen nicht haben: De anim. II 12, 424 a 32f.), sie kommt im Embryo erst später: De gen. anim. II 3, 736 b 1. Zur nährenden Seele vgl. De anim. II 4, 415 a 23ff.: sie ist die erste und am weitesten verbreitete Fähigkeit der Seele.

Nach EE I 5, 1216 a 5-10 haben Kinder im Mutterleib die Existenz von Pflanzen, sie schlafen die ganze Zeit, es geht ihnen Erkenntnis dessen ab, was gut im Leben ist, aber differenzierter De gen. anim. V 1, 778 b 34ff.: der früheste Zustand von Lebewesen ist nicht Schlaf, sondern etwas dem Schlaf Ähnliches, wie bei Pflanzen, die ja nicht schlafen, da sie aus ihrem Zustand nicht aufgeweckt werden können, Schlafen ist ein Zwischenstadium zwischen Leben und nicht-Leben, Wachsein ist Leben wegen der Wahrnehmung: b 29-32, s.o. Verweis auf Protr. B 80 u.a.m. Ar. scheint Wahrnehmung in zwei Bedeutungen zu verwenden: als *aktiven Vorgang*, der Leben ist, bzw. als *Potentialität*, vgl. EN IX 9, 1170 a 16: das Leben von Tieren bestimmt man durch das Vermögen zu Wahrnehmung (*δυνάμει αἰσθήσεως*); vgl. die geradezu paradoxe Feststellung De gen. anim. V 1, 778 b 22f.: sobald die Embryos Wahrnehmung erhalten haben, befinden sie sich in fortwährendem Schlaf, vgl. über Neugeborene 779 a 13, vgl. a 20: im Schlaf *empfinden* und *leben* sie (*αἰσθάνεσθαι καὶ ζῆν*) - dieser Zustand, der dem hier 1335 b 24f. angegebenen entspricht, würde passives Wahrnehmen als Reaktion auf äußere Störung einschließen und in diesem Sinne muss Ar. Wahrnehmung hier Pol. VII 16 gebraucht haben, vgl. EN VII 5, 1147 a 11ff.

Warum nennt Ar. Wahrnehmung? Kraut 1997, 155-156 meint, dass die Ausbildung der Sinnesorgane das letzte physiologische Entwicklungsstadium ist, da es ja kein besonderes Organ für rationale Vorgänge gebe. Ar. habe den Embryo davor schützen wollen, getötet zu werden, wenn dieses Vermögen schon existierte. Aber 1335 b 25 sagt nichts der Art. Und die denkende Seele aktualisiert von außen kommend eine vorher bestehende Potentialität (De gen. anim. II 3, 736 b 13-29) - da Ar. in Pol. VII 16 Abtreibung zeit-

lich nicht nach der Entwicklung von *Organen*, sondern von *Fähigkeiten* begrenzt, hätte er sagen können: ‚bevor der Embryo Denken besitzt' (vgl. E N IX 9, 1170 a 16–19: Bestimmung des Menschen durch Wahrnehmen *und Denken*, vgl. a 33), aber dies tut er nicht.

Ar. könnte den *ethischen* Grundsatz vertreten, dass ein Embryo, der Wahrnehmung besitzt, nicht getötet werden darf - dafür spricht *ὅσιον* b 25, s. Anm. Daneben ist eine engere Deutung denkbar, wonach dem Embryo die schmerzhafte Empfindung der Tötung erspart werden sollte. Man muss ja weitergehen und fragen, an was für eine Form von Sinneswahrnehmung Ar. dachte. Beim Embryo bilden sich die *Augen* zuletzt aus (D e g e n. a n i m. II 6, 743 b 34ff.; 744 a 22; b 10f.), ohne dass der Embryo *sehen* kann (manche Säugetiere werden mit verschlossenen Augenlidern geboren: II 6, 742 a 8–10); bei menschlichen Frühgeburten sind *Ohren* und *Nasenlöcher* noch nicht völlig entwickelt: H i s t. a n i m. IX (VII) 5, 584 b 4f.; D e g e n. a n i m. IV 6, 774 b 36ff., d.h. *Hören* und *Riechen* sind erst spät ausgebildet. Das *Schmecken* ist eine Form des Tastsinnes, es ist unerlässlich, sodass Ar. auch sagen kann, ohne Tastsinn könne kein Leben bzw. Lebewesen (D e a n i m. III 12, 434 b 21–24; 13, 435 b 16, vgl. Hicks zu b 5; D e s e n s. 1, 436 b 11ff.) bzw. keine andere Wahrnehmung existieren (D e a n i m. III 13, 435 a 12f.; b 1f.). Ar. spricht ebd. II 3, 414 b 6–9 von der Wahrnehmung von Nahrung und der Embryo besitzt diese wohl schon. Aber Ar. meinte hier sicher nicht diese Form von Wahrnehmung und wollte den Embryo kaum von dem Gefühl des Verhungerns im Falle der Abtreibung schützen.

Es bleibt nur der Tastsinn (*ἁφή*). Tasten ist die primäre Wahrnehmung aller Lebewesen (D e a n i m. II 2, 413 b 4f., weiteres Hicks zu b 5), mit dem man Freude und Schmerz wahrnimmt (für Wahrnehmung von Lust durch Tastsinn, *ἁφή*, vgl. E N III 10, 1118 a 23ff.; für Meiden von Schmerz ebd. VII 6, 1148 a 7–9). Ar. bezieht sich in P o l. VII 16 daher wohl eher auf die Wahrnehmung von Wohlbefinden und Schmerz, vgl. D e a n i m. II 2, 413 b 23f.: wo es Wahrnehmung gibt, da gibt es Schmerz und Freude und damit auch Begierde, eine Wahrnehmung, die auch die Tiere besitzen; vgl. 3, 414 a 32–b 6; P o l. I 2, 1253 a 12f., s. Bd. 1, zu a 7 (S. 214), zu 5, 1254 b 22 und 23. Es ist daher am wahrscheinlichsten, dass Ar. den Zeitpunkt für Abtreibung so wählte, dass dem Embryo Schmerz erspart blieb. Die durch die anderen Sinne vermittelten Wahrnehmungen von Geräusch, Farbe und Geruch liefern keinen Beitrag zur Nahrung (414 b 9ff.), sie verursachen nicht Wachsen oder *Vergehen* von Lebewesen: III 12, 434 b 19–21. Es sind allein die Extreme des Tastsinnes, die ein Sinnesorgan zerstören (13, 435 b 7–14) - das Sinnesorgan des Tastsinnes ist der Körper - so fügt Ar. hier hinzu, dass nicht nur das Sinnesorgan, sondern das Lebewesen zerstört wird. Unter den Einwirkungen auf das Sinnesorgan nennt er dort (b 14, vgl. II 11, 422 b 26) nicht nur Hitze und Kälte, sondern auch Härte (*σκληρά*) - das könnte die Einwirkung eines chirurgischen Instruments sein, mit dem man den Fetus so schädigt, dass er nicht überlebt - III 13, 435 b 9–12 nennt Ar. einen Schlag

bzw. ein Objekt, das bewegt wird und durch die Berührung zerstört - Hicks zu b 12 erläutert diesen Abschnitt durch den Hinweis auf Tod durch Vergiftung - dies träfe auf die chemisch wirkenden Abtreibungsmittel gut zu.

Die Bedingungen für die Empfindung von Schmerz sind erfüllt, wenn ein Embryo sowohl das Medium für Tastsinn als auch das Sinnesorgan selber ausgebildet hat. Das Medium der Tastempfindungen ist das Fleisch (De anim. II 11, 423 b 17ff.; b 26), während das Sinnesorgan ‚innerhalb liegt' (b 23), d.h. im Herzen (De iuv. 3, 469 a 5-14, spezifisch zum Tastsinn). Man muss daher versuchen festzulegen, wann in der embryonalen Entwicklung Medium das Fleisch und das Sinnesorgan Herz ausgebildet werden. Nach De gen. anim. II 6 entwickeln sich im Embryo die inneren Organe vor den äußeren und der Oberkörper vor der unteren Hälfte (741 b 25ff.; 742 b 13-17; 743 b 18ff.). Aus dem reinsten Stoff formt die Natur im Embryo Fleisch und die Sinnesorgane, dagegen Knochen und Sehnen aus dem, was übrigbleibt (744 b 22ff.) - mit Knochen hat man aber keine Tastempfindung, da sie aus Erde bestehen (De anim. III 13, 435 a 24f.). Das Fleisch verfestigt sich in der Entwicklungsphase, in der noch der reinste Stoff verbraucht wird, d.h. vor der Ausbildung der Knochen (De gen. anim. II 6, 743 b 5ff.). Man muss in Betracht ziehen, dass nach Ar. die Entwicklung des männlichen bzw. weiblichem Embryos sich nicht im gleich schnell vollzieht: der männliche Embryo hat nach ca. 40 Tagen, der weibliche nach ca. 90 Tagen alle Teile ausgebildet, er holt den Rückstand aber schnell auf - der Embryo hat zu diesem Zeitpunkt die Größe einer großen Ameise: Hist. anim. IX (VII) 3, 583 b 9-26 (diese Bemerkung besagt nicht, dass zu diesem Zeitpunkt Leben beginne, contra Riddle 1997, 78). Wie das Beispiel Ameise zeigt, nimmt Ar. nicht an, dass zu diesem Zeitpunkt schon das Fleisch nennenswert ausgeformt ist. Nach J.M. Oppenheimer, Arethusa 8, 1975, 337 vollzieht sich die Entwicklung des Embryo schneller, als Ar. annahm.

Zur Lebensfähigkeit des Embryos s. Hist. anim. IX (VII) 4, 584 b 1ff.: Geburten vor dem 7. Monat sind nie lebensfähig; ein lebensfähiger Embryo sinkt im 8. Monat aus dem sich öffnenden Uterus: 583 b 31ff. Achtmonatskinder sind bisweilen lebensfähig: 4, 584 b 7ff. Man muss aber die unterschiedliche Länge der Schwangerschaft berücksichtigen: weibliche Embryos entwickeln sich langsamer, weibliche Säuglinge nach der Geburt aber schneller als männliche: 3, 583 b 23ff.

Plat. Rep. V 461 c 5: ‚keine Leibesfrucht ans Licht bringen' (*μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα*) im Falle von Eltern, die die vorgeschriebene Altersgrenze überschritten haben) ist unbestimmt und schließt jedes empfängnisverhütende Mittel, aber auch Abtreibung ein, s.u. zu b 36. In Leg. sieht er dagegen davon völlig ab, sodass „er hierin im Verlaufe seines Lebens allmählich zu immer humaneren Ansichten gelangt ist und der aristotelische Idealstaat in dieser Hinsicht den platonischen Gesetzesstaat an Härte und Rücksichtslosigkeit, ja, um es mit dem rechten Namen zu nennen, Abscheulichkeit weit übertrifft" (Susemihl Anm. 946).

In Athen gab es kein Gesetz, das Abtreibung verbot, vgl. Lipsius, Bd. 2, 1912, 608f.; Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 22.

43, 12 (b 25) „göttliches Gebot gestattet" (*ὅσιον*). Wählte Ar. dieses Wort wegen des Zusammenhangs mit Tötung? Vgl. II 4, 1262 a 26: *ὅσιον* wird gerade bei Tötungsdelikten, in Mordprozessen, benutzt: M.H. van der Valk, Zum Worte *ὅσιος*, Mnemosyne III 10, 1942, 116; es bezeichnet auch Befleckung nach solchen Delikten. Wer eine Abtreibung vornahm, musste sich einer Reinigung unterziehen: Eyben, AncSoc 11/12, 1980/81, 56f. mit Anm. 173.

43, 14 (b 27) „das Alter bestimmt, in dem man mit der sexuellen Vereinigung beginnen soll." 1335 a 28-32.- „das Alter bestimmt, in dem man ... beginnen soll" (*ἀρχὴ ... διώρισται, πότε ἄρχεσθαι χρή*), s.o. zu 1334 b 31.- „bestimmt ... soll festgelegt werden" (*διώρισται - ὡρίσθω*). Zur Aufnahme eines Kompositums durch ein Simplex s.o. 14, 1333 b 22 mit Anm.

43, 16 (b 28) „sich der Aufgabe widmen, Kinder hervorzubringen" (*λειτουργεῖν ... πρὸς τεκνοποιίαν*). Manche sehen in *λειτουργεῖν* den Gedanken eines öffentlichen Dienstes („bear offspring for the state", Jowett; „render public service", Susemihl-Hicks zu VIII 1, 1337 a 27; Lord), wie das bei Plat. ausgedrückt war (R e p. 460 e 5 *τίκτειν τῇ πόλει*, vgl. L e g. VI 783 d 8-e 1, vgl. über die Ehe 773 b 5f.), vgl. Barnes in Patzig (Hrsg.) 1990, 260: „Breeding a child is like fitting out a trireme or paying for a tragic chorus ..." Aber eine Liturgie wurde nur den Begütertsten auferlegt - hätte Ar. daran als Modell für seine Geburtenregelungen gedacht, dann würde er eine Auswahl der genetisch Geeignetsten voraussetzen, wie sie Plat. in R e p. vornimmt. Und Ar. versteht sexuelle Vereinigung zum Kinderzeugen als einen naturgemäßen Trieb, den man mit den Tieren gemeinsam hat, bevor die polis bestand: I 2, 1252 a 26-30; entsprechend weist Ar. die eheliche Verbindung mit dem Ziel des Kinderzeugens dem Haushalt (3, 1253 b 9f.), nicht der polis zu (so Plat. L e g. VI 781 b 4-6). Und *λειτουργία* wurde von Ar. auch für den Götterdienst der Priester gebraucht (VII 10, 1330 a 12), wie man denn durch Fortpflanzung am Göttlichen teilhaben kann: D e a n im. II 4, 414 a 26ff.

43, 17 (b 30) „Kinder von Eltern fortgeschrittenen Alters ... von Eltern in hohem Alter." Väter ‚fortgeschrittenen Alters' (*πρεσβύτεροι*) sind wohl die über 50 oder 55 jährigen, diejenigen hohen Alters (*γεγηρακότες*) wären noch älter - ein Alter, in dem man sich eher dem Dienst an den Göttern widmen sollte: Ar. VII 9, 1329 a 31-34, vgl. Sophokles bei Plat. R e p. I 329 b 6-d 1.

Dass Kinder älterer Väter (für das Faktum vergl. Newman Plat. R e p. V 459 b 1-3) *unvollkommen* entwickelt sind, ist nur der weitere Schritt des von Ar. angenommenen Faktums, dass die von alten Männern - wie den hier erwähnten Jugendlichen (s.o. 1335 a 12) - gezeugten Embryos *weiblich* (s.o. zu a 13) sind: D e g e n. a n i m. IV 2, 766 b 28ff.; denn wegen Mangels an Hitze wird der Samen nicht durchgeformt, sodass sich das Männliche nicht durchsetzt (vgl. für Zeugungskraft und Hitze 1, 765 b 1-4; 766 a 17-22),

vgl. I 18, 725 a 8ff.: wer unter Alter oder Krankheit leidet, hat keinen Samen (vgl. bei Löwen: III 1, 750 a 30-b 1) oder nicht zeugungsfähigen, vgl. I 18, 725 b 19-23, denn Jugendliche verbrauchen die Nahrung zum Wachstum (*διὰ τὴν αὔξησιν*) - anstatt zur Bildung von Samen, den Alten fehlt die Wärme. Unfruchtbarkeit im Alter II 7, 746 b 25ff. Auslösende Faktoren sind Hitze - Kälte (bei Alten), vgl. ebd. IV 2, 766 b 33 (s.o. zu 1335 a 13), bzw. die Unverträglichkeit der Temperaturen, die häufig bei Älteren wie Jungen auftritt, Unfruchtbarkeit oder Vorwiegen männlichen oder weiblichen Nachwuchses: 767 a 22-28

43, 23 (b 32) „Zeit der größten geistigen Leistungskraft ... etwa um fünfzig Jahre." Rhet. II 14, 1390 b 9 körperlicher Höhepunkt (akmē) zwischen 30 und 35, seelischer bei 49. Nach Plat. Rep. V 460 e 5-461 a 2 tritt die körperliche und geistige akmē zwischen dreißig und fünfundfünfzig ein. Warum ist die Zeit der größten *geistigen* Leistungskraft für die Bestimmung des Höchstalters für Fortpflanzung gewählt? Wohl weil damit der endgültige Niedergang der Fähigkeiten eines Mannes einsetzte - der der körperlichen setzte schon mit etwa 35 ein, s.o. zu 9, 1329 a 9.

„(als Grenze für das Fortpflanzen setzen)." Anders Gigon: „muss man sie zeugen, wenn ..." (vgl. seine Anm. zu 1335 b 26-1336 a 2: „... für unsere Begriffe erstaunlich spät"). Dann müssten die Männer, die ja mit 37 heiraten, in den ersten 15 Jahren der Ehe kinderlos bleiben und dies würde die Absichten, die Ar. mit dem Altersabstand von Vater und Sohn verfolgte (1334 b 38ff.), zunichte machen. Ar. behandelt hier den 1335 b 28f. aufgeworfenen Gedanken der Frist für Kinderzeugen ‚analytisch', (s.o. zu a 7), von seinem Endpunkt her.

„Altersspannen von je sieben Jahren." Ein Dichter, der so rechnete, war Solon fr. 27 IEG (l. 7 *ἑβδομάδι*); es ist Solon, der bei Her. I 32, 2 das Lebensende mit 70 Jahren angibt, s.o. zu 1335 a 26; vgl. 17, 1336 b 40; Rhet. II 14, 1390 b 9ff.: den seelischen Höhepunkt (akmē) erreicht man im Alter von 49 Jahren, d.h. nicht abgerundet wie hier 1335 b 34; Ar. selber bestimmt Hist. anim. V 14, 544 b 25; VI 17, 570 a 30; VII 1, 581 a 12-14; 582 a 27ff. Phasen des Lebensalter nach Intervallen von sieben Jahren, vgl. Plat. Alk. I 121 e über Söhne des Perserkönigs. Den Beginn der Menstruation setzt Soran Gyn. I 4, 20 bei 14 Jahren an, s.o. zu a 28. Anders auch Pythagoreer: E. Minar, Early Pythagorean Politics, Baltimore 1942, 104: je zwanzig Jahre. Insgesamt s. F. Boll, Die Lebensalter, jetzt in: F.B., Kleine Schriften zur Sternkunde des Altertums, Leipzig 1950, 156-213; zur Siebenzahl S. 183ff.

43, 25 (b 35) „mit vier- oder fünfundfünfzig". Wörtlich ‚um vier oder fünf Jahre das angegebene Alter überschreiten. *ἡλικία* für die bestimmte Altersstufe s.u. 17, 1336 b 38; Adam zu Plat. Rep. VI 498 b 12.

„mit dem Zeugen von Kindern, die geboren werden, aufhören" (*τῆς εἰς τὸ φανερὸν γεννήσεως*, s.o. zu b 25, S. 536f.). Dies setzt die Benutzung von Mitteln zur Schwangerschaftsverhütung voraus, s.o. zu b 22. Wenn diese ver-

sagten, sollen Schwangerschaften, wenn der Vater über 55 alt - und die Schwangere über 36 - ist, abgebrochen werden, vgl. Plat. Rep. V 461 c 5–7 (μηδ' εἰς φῶς ἐκφέρειν), was wohl Ar.' Formulierung beeinflusste.

Männer sollen mit vier- oder fünfundfünfzig mit dem Zeugen von Kindern, die geboren werden, aufhören, d.h. 10 bis 15 Jahre, bevor ihre physische Zeugungskraft endet: Nach Hist. anim. V 14, 545 b 26–31 können Männer im äußersten Falle bis zum 70. Lebensjahr zeugen und Frauen bis zum 50. Solche Fälle seien aber selten, meistens sei bei Männern die Grenze 65, bei Frauen 45; dagegen IX (VII) 5, 585 b 2ff.: die Monatsblutung der meisten Frauen endet ungefähr mit 40, bei einigen mit 50 und es gibt Beispiele für Schwangerschaften in diesem Alter; die Zeugungskraft der Männer bleibt bis 60 erhalten, höchstens bis 70, und einige haben in diesem Alter noch Kinder gezeugt. Masinissa hatte bei seinem Tod im Alter von 90 Jahren einen Sohn von 4 Jahren: Polyb. XXXVI 16, 5.

Ar. spricht hier nicht auch von den Bedingungen der Frauen, aber da sie knapp 20 Jahre jünger als ihre Männer sein sollen, folgt, dass sie etwa nach dem Alter von 35 nicht mehr schwanger werden sollen. Dies entspricht modernen medizinischen Einsichten: Ted Nagel, Division of Reproductive Endocrinology, Univ. of Minnesota: "Women should really try to complete their families by age 35 ... After that age, it becomes harder to get pregnant, the risk of miscarriage climbs and the chance of having a baby with chromosomal abnormality soars" (nach Denver Post, 21. Febr. 2000). Nach TIME vom 15. April 2002 (S. 50f.) ist bei Frauen das Risiko einer Fehlgeburt im Alter von 20 etwa 9%; es verdoppelt sich im Alter von 35 und verdoppelt sich noch einmal in den frühen Vierzigern. Im Alter von 42 sind 90% der Eizellen abnormal.

43, 26 (b 37) „In den folgenden Jahren soll man offensichtlich zum gesundheitlichen Wohlbefinden und einem anderen entsprechenden Grund miteinander sexuell verkehren." Plat. Rep. V 461 b 9–c 7 erlaubt den Wächtern beiderlei Geschlechts ab einem Alter, in dem sie ihre offizielle Rolle in der Fortpflanzung erfüllt haben, sexuelle Beziehungen mit einem Partner ihrer Wahl mit der Einschränkung, dass kein Kind gezeugt werden darf (s.o. zu b 36) - er gibt aber, anders als Ar., nicht die Rechtfertigung: ‚zum gesundheitlichen Wohlbefinden." Hippokr. Genit. 4 (VII 476 L) findet, dass Frauen, die sexuell aktiv sind, gesünder sind; Newman vergl. dafür De gen. anim. I 18, 725 b 8–12; 726 a 22; Probl. IV 29, 880 a 22ff., s. außerdem I 50, 865 a 33ff. Nach Pythagoras (bei Diog. Laert. VIII 9) ist Geschlechtsverkehr immer nachteilig für die Gesundheit: ἐς ὑγιείην οὐκ ἀγαθά.- ‚einem anderen entsprechenden Grund', z.B. Lust: Ar. II 4, 1262 a 37–39; EN VII 12, 1152 b 16f.; De gen. anim. I 20, 728 a 10; a 31–33; Befriedigung (πλησμονή): Plat. Symp. 191 c 6.

43, 29 (b 39) „(außereheliche) Beziehungen zu einer anderen Frau." Scil. als der eigenen, vgl. II 5, 1263 b 10: „es ist ein rühmenswertes Verhalten, aus Selbstbeherrschung die Frau eines anderen nicht anzurühren." Mit der

Ächtung einer außerehelichen Beziehung zu einer anderen Frau (vgl. E N II 6, 1107 a 15-17) missbilligt Ar. auch die sexuelle Beziehung des Hausherren zu Sklavinnen, die ihm doch gehörten und sexuell zur Verfügung standen („in a household with slaves, a wife is not absolutely essential for the convenient satisfaction of a married man's sexual appetites", Pomeroy 35, vgl. ihre Anm. zu Xen. O i k. 9, 5, S. 297f.). Da Ar. - mit den Einschränkungen von a 40 - jede eheliche Untreue als ehrenrührig verurteilt, benutzt er nicht den Begriff Ehebruch, denn in Athen galt als Ehebrecher (*μοιχός*) nur, wer Geschlechtsverkehr mit der Ehefrau eines anderen oder der Frau, die der Verantwortung eines anderen Mannes unterstand, trieb: Dem. 23, 55 (Erdmann 282f.; Ch. Carey, Rape and adultery in Athenian law, CQ 45, 1995, [407-417] 407). Epainetos gibt zu, Geschlechtsverkehr gehabt zu haben, aber nicht, Ehebrecher zu sein: [Dem.] 59, 66f. Zur Klage, zu Unrecht als Ehebrecher festgehalten zu sein (*γραφὴ ἀδίκως εἰρχθῆναι ὡς μοιχός*), s. Erdmann 292.

Mit der Ächtung außerehelicher Beziehungen für Männer hätte es in Ar.' bestem Staat die unterschiedlichen Rollen für Frauen nach [Dem.] 59, 122: ,Hetairen zum Vergnügen, Konkubinen für die tägliche Hingabe an unseren Körper, Ehefrauen zum Gebären legitimer Kinder' nicht gegeben.

„einem anderen Mann." In der äußerlich ähnlichen Passage Plat. L e g. VI 784 e 2 *ἐὰν ἀλλοτρίᾳ τις περὶ τὰ τοιαῦτα κοινωνῇ γυναικὶ ἢ γυνὴ ἀνδρί* handelt es sich um Ehebruch beider Ehepartner, die Beziehung zu einem anderen Mann wäre die der untreuen Ehefrau (VIII 841 c 8ff. handelt nur vom Mann). Welldon; Jowett; Susemihl; Newman u.a. übersetzen hier 1335 b 39 in diesem Sinne, als treffe Ar. auch Regelungen für die Beziehungen der Ehefrau zu einem anderen Mann (so Plut. M o r. 144 B); aber dies wird ausgeschlossen durch „solange man Ehemann ist", denn *πόσις* wird nur für den Mann (vgl. Ar. I 3, 1253 b 6f.), nicht auch im Sinne von ,Gattin' benutzt - Lords ,spouse' anstelle von ,husband' (so übersetzt richtig Kraut 1997, aber unrichtig S. 157) ist vieldeutiger als der griech. Text. Ist etwas im Text verloren gegangen, das auf außereheliche Beziehungen von Frauen einging? Das ist unwahrscheinlich: „es soll schlechthin als verwerflich gelten" (1335 b 39) enthält Ar.' Urteil zu Ehebruch und dieses richtet sich allein auf den Mann, denn *ἁπτόμενον* ist im Sing. gebraucht (vgl. dagegen o. zu 1334 b 34 für Plural, wenn Ar. von beiden Ehepartnern spricht), schon die Altersbegrenzung für Kinderzeugen bezog sich nur auf den Mann (s.o. zu 1335 b 30; vgl. auch b 35 *ὑπερβάλλοντα* mit *ἁπτόμενον* b 40, im Gegensatz zu *ποιουμένους* b 38, wenn von beiden Ehepartnern die Rede ist. Die sexuelle Beziehung zu einem anderen Mann, von der Ar. hier spricht, ist demnach die homosexuelle Beziehung des Ehemannes, die Ar. wenigstens bei verheirateten Männern als schändlich darstellte. Ar. verwirft hier innerhalb des festgelegten Zeitraums jegliche Form einer außerehelichen Beziehung des Ehemanns - die zu einer Frau oder einem Mann, vgl. den Ehevertrag aus dem J. 92 v. Chr., in dem Philiskos untersagt wird, eine andere Frau (*γυναῖκα ἄλλην*) zu nehmen oder einen Geliebten (*π[αιδ]ικόν*) zu haben: B.P. Grenfell et al., The Tebtunis Papyri, London

1902, Nr. 104, Z. 18ff. Ar.' grundsätzliches Urteil über homosexuelle Beziehungen stellt er II 10, 1272 a 25 (s. Bd. 2, zu a 23) für eine andere Gelegenheit in Aussicht, sie findet sich in P o l. nicht. Vgl. dazu D. Cohen, Law, society, and homosexuality in Classical Athens, P&P 117, 1987, 3-21.

Ar. bemerkt hier nichts über den Ehebruch der Ehefrau - den es gab (vgl. ‚Ehebrecherinnen', *μοιχεύτριαι*, Plat. S y m p. 191 e 1, vgl. das Urteil in D i s s. L o g. 2, 5 [Vors. II 407, 25f.] - aber *μοιχεύειν* im Aktiv wurde nicht von weiblichen Subjekten benutzt: S.G. Cole, Greek Sanctions against Sexual Assault, CPh 79, 1984 [97-113], 98 Anm. 8) und bei dem in Athen dem Ehemann nur die Möglichkeit der Scheidung blieb; er durfte bei Strafe von Ehrverlust, nicht länger mit seiner Frau zusammenleben: [Dem.] 59, 87; Vérilhac-Vial (o. zu a 15), 270f. Offensichtlich betrachtete Ar. Ehebruch als ein ausschließlich von Männern begangenes Delikt. Auch bei der Behandlung von Ehebruch in E N bezieht er sich immer auf Männer: V 3, 1129 b 21f.; 4, 1130 a 24f.; 6, 1132 a 3 - im Verhältnis zu einer verheirateten Frau: E E II 3, 1221 b 20-25. D.h. Ehebruch bleibt auch dann eine moralische Verfehlung von Männern, wenn verheiratete Frauen sich mit einem anderen Mann einließen (vgl. M M I 8, 1186 a 38f.) - anders in naturwiss. Schriften, z.B. H i s t. a n i m. IX (VII) 4, 585 a 15 *μοιχευομένη*. Man kann Ar.' Schweigen über die Rolle der Frau nicht damit begründen, dass Frauen in ethischen Entscheidungen unvollkommen sind (P o l. I 13, 1260 a 13) und daher keine Verantwortung für Fehlverhalten tragen, denn Ar. billigt ihnen ja ihre Form von *Selbstbeherrschung* zu (1260 a 20-24). Hat Plat. in L e g. VI 784 e 2 dagegen von der außerehelischen Beziehung einer Frau gesprochen, da er sie schon in R e p. den Männern prinzipiell gleichgestellt hatte, sodass was für diese in ihrem sexuellen Verhalten gilt, auch für die Frauen vorgeschrieben werden muss? Ehebruch konnte es in R e p. nicht geben, da Plat. die Ehe aufgelöst hatte, der ‚Fehltritt' (*ἁμαρτία*) in diesem Staat besteht darin, dass man ohne die (manipulierten) ‚Hochzeiten' ein Kind zeugte (461 a 3-b 2). In L e g. VIII versteht er seine Gesetze zum sexuellen Verhalten als ein Mittel, um ein Verhältnis vertrauter Nähe der Männer zu ihren Frauen herzustellen bzw. zu erhalten: 839 b 1; Voraussetzung ist das Verbot homosexueller Verbindungen (838 e 4-839 a 3; 841 d 4f.) und von Ehebruch, der bekannt wird (841 d 1-e 4).

Ar. betrachtete Ehebruch von der Schändlichkeit der Tat des Ehebreches her (vgl. O i k. I 4, 1344 a 11-13, wonach uneheliche Beziehungen des Ehemanns Unrecht gegen die Frau sind, vgl. Isokr. 3, 40). Er betrachtete Ehebruch aber nicht aus der Sicht des betrogenen Ehemanns, in dessen Rechte der Ehebrecher störend eingriff, wie dies in Athen empfunden wurde: Erdmann 290f. Anders als bei der *γραφὴ μοιχείας* (A t h. P o l. 59, 3) war Ehebruch bei ihm nicht der Akt gegenüber verheirateten Frauen oder solchen, die dem *κύριος* unterstanden, vgl. Lipsius, Bd. 1, 1905, 429-435.

43, 31 (b 40) „sich ... intim einlassen" (*ἁπτόμενον*). Dieses Verb, eigentlich ‚anfassen', ‚berühren', bedeutet auch Geschlechtsverkehr: Plat. R e p. V

461 b 5 (III 403 b 5); L e g. VIII 836 c 5; 838 b 3; 841 d 2f. Anfassen, Berühren - neben Geschmack - ist die Sinneswahrnehmung, in deren Bereich man Selbstbeherrschung oder ihre Übertretung realisiert: Ar. E N III 13, 1118 a 26ff., dort a 31 über Liebesgenuss, vgl. b 11f.- Interessante medizinische Ausnahme: um herauszufinden, ob ein Mann steril ist, soll er versuchen, ob er mit einer anderen Frau Kinder haben kann: H i s t. a n i m. X 4, 636 b 12f.

„sich offen intim einlassen" (*ἁπτόμενον φαίνεσθαι*). Würde Ar. eine heimliche Affäre von seinem Gebot ausnehmen? Bei Plat. findet sich eine ähnliche Formulierung, dass jemand für Ehebruch nur dann öffentliche Entehrung erfährt, wenn er nicht vor allen Männern und Frauen verborgen bleiben kann: L e g. VIII 841 e 1f. (vgl. VII 816 e 7). Es ist der offen zur Schau getragene Ehebruch, den beide Philosophen zurückweisen. In Plat. S y m p. 182 d 6 unterscheidet Pausanias offen zur Schau getragene und heimliche Liebesbeziehungen. Dem Zusammenhang nach in L e g. VIII scheint man sexuelle Beziehungen in der Öffentlichkeit gepflegt zu haben, da Plat. es für nötig befindet, dies zu untersagen: 841 b 2-5, vgl. D i s s. L o g. 2, 4 (Vors. II 407, 24); weiteres Dover 1974, 206.

Richards' Konj., Zufügung eines *verschiedenen* Subjekts (*ἀνὴρ*) bei *ᾖ*, ist überflüssig, vgl. III 1, 1275 a 1 *τίνα χρὴ καλεῖν πολίτην καὶ τίς ὁ πολίτης ἐστί*; Xen. K y r. I 2, 13 *τοὺς γεραιτέρους ὄντας τε καὶ καλουμένους*.

Für die athenischen Verhältnisse vgl. E. Cantarella, Moicheia. Reconsidering a Problem, Symposion 1990: Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, hrsg. von M. Gagarin, Köln 1991, 289-296, mit Erwiderung von L. Foxhall, Response to Eva Cantarella, ibid. 297-304.

43, 34 (b 41) „Zeitraum, in dem man Kinder zeugt." Eine Bestimmung wie Plat. L e g. VI 784 e 3, s.u. zu 1336 a 1. Was sollte mit Männern geschehen, die vor der - spät geschlossenen - Ehe eine ‚andere Frau' anrührten?

(1336 a 1) „mit Ehrverlust ... bestraft werden." In einem anderen Fall u. 17, 1336 b 10. Hier betrifft es nur den Ehebruch von Männern in dem Alter, das für das Erzeugen von Kindern bestimmt war (1335 a 29ff.). Um sie zu bestrafen, musste es Institutionen geben, die diese Verfehlung untersuchten und ahnden. Ehrverlust als Strafe für Ehebruch: Plat. L e g. VIII 841 e 1-4; nach 784 e 4 ist die Strafe für Ehebruch derer, die sich noch im Alter der Kinderzeugung befinden, Verbot der Teilnahme an Hochzeitsriten und ähnlichen Festlichkeiten (d 2-7). Älteren drohte Plat. Ehrlosigkeit an: e 5-7 (in anderem Zusammenhang: 847 a 4ff.). Zur Art der Strafe vgl. R e p. III 403 c 1: *Schimpf* von ‚Unmusikalität', wenn ein älterer Mann mit einem jüngeren unziemlichen Umgang pflegt, vgl. Thuk. II 37, 3 *αἰσχύνην ὁμολογουμένην φέρουσι* über ungeschriebene Gesetze. Zur sozialen Ächtung überhaupt vgl. Ar. II 9, 1270 a 20, s. Bd. 2, zu a 18. Tac. G e r m. 19 *flagitium*. In Athen konnte dagegen der Mann, der einen anderen in flagranti mit seiner Frau, Mutter, Schwester, Tochter oder Geliebten, mit der er freie Kinder haben wollte, ertappte, diesen töten: Dem. 23, 53, vgl. 55, insgesamt s. D. Cohen, Law, Sexuality and Society, Cambridge 1994, Kap. 5 und 6.

Kapitel 17

In Leg. VII 788 a erklärte Plat., nach der Geburt der Kinder folge notwendigerweise die Behandlung ihres Aufziehens (vgl. VI 783 b 3). Ebenso, und offensichtlich in Anlehnung an Leg. VII, behandelt Ar., nachdem er in Pol. VII 16 alles erörtert hatte, was zum Hervorbringen gesunden Nachwuchses gehört, jetzt in Kap. 17 das *Aufziehen* (τροφή, 1336 b 1) von Kindern von ihrem frühesten Alter an bis zum siebten Lebensjahr (bis b 37). Er weist darauf hin, dass die *Erziehung* (παιδεία) erst danach einsetzt, unterschieden in zwei Phasen von je sieben Jahren, eine vor, die andere nach der Pubertät (b 37–40) - deren Behandlung folgt erst in Buch VIII.

Ar. gibt höchst allgemeine Richtlinien für das Großziehen der Kinder bis zum Alter von fünf (1336 a 23) bzw. bis sieben Jahren (b 1; b 35). Die unmittelbaren *Ziele*, die man dabei verfolgen soll, sind zunächst die Ausformung der Gliedmaßen (a 10); Abhärtung (a 12); Förderung der Stärke des Körpers (a 4; a 38f.) und seines Wachstums (a 36, vgl. a 25). Die *Mittel*, um dies zu erreichen, sind Nahrung (a 4–8) und Bewegung, zu der man die Kinder schon im frühesten Alter anhalten soll (a 9; a 26). Ar. erörtert, ob man ein Kind schreien lassen soll (a 34–39). Er betont häufig, dass die von ihm empfohlenen Maßnahmen nützlich sind: a 9; a 12; a 15; a 21; a 36; 1337 a 4. Für dieses früheste Phase der Kindererziehung kann sich Ar. auf die Erfahrungen fremder Völker beziehen (s.u. zu a 6), denen man folgen solle.

Diese Erörterung hat eine teleologische Perspektive; den hier unterbreiteten Anweisungen zur Erziehung liegt das Prinzip zugrunde, dass man schon im frühesten Alter nichts tun soll, was späteren Entwicklungen, Erwartungen, Tätigkeiten oder dem Lebensstil als Freier im Wege steht (1336 a 24ff.; a 29; a 41–b 3; b 23), oder weitergehend und positiv: man soll das tun, was die später benötigten Eigenschaften hervorbringt (a 14 für kriegerische Handlungen, vgl. das Vorbild kriegerischer Völker: a 6) und auf die späteren Aufgaben vorbereitet: grundsätzlich a 32 (wie zuvor Plat. Rep. II, 377 b 5–9), im Einzelnen: 1336 a 13f.; b 36f.; VIII 1, 1337 a 18ff. In VII 15 hatte Ar. ja den Grundsatz formuliert, dass man den Körper um der Seele willen ausbilden müsse (1334 b 25), und an diesem Ziel hält Ar. hier fest.

Ar. geht davon aus, dass selbst sehr junge Kinder (jünger als sieben Jahre alt) für verderbliche Einflüsse empfänglich sind, und versucht diese durch Verbote zu beseitigen: schmutzige Sprache soll man „aus dem Staat verbannen“ (1336 b 3ff.). Beamte müssen darüber wachen, dass keine unschicklichen Darstellungen in Standbildern oder Gemälden wiedergegeben werden. Damit die Kinder nicht korrumpiert werden, muss man also alles, was im Haus und der Öffentlichkeit sittlich anstößig sein könnte, beseitigen. Einen Freiraum, der nicht von einer solchen Zensur von Kunstwerken aus moralischen Gründen betroffen ist, bieten für die Erwachsenen gewisse Kulte (b 16ff.). Bei Ar. findet sich aber nichts, was mit Plat.s Vorschriften an die

Dichter (R e p. III) oder ihrer Ausweisung (von Tragödiendichtern: VIII 568 b 5–8; von Dichtern, die einen Bürger verspotten [κωμῳδεῖν]: L e g. XI 935 e 3–936 a 1) verglichen werden könnte (vgl. Gadamer 1934), denn Ar. spricht nicht von einer Reinigung des Homertextes und verwandten weitgehenden Zensurmaßnahmen, sondern hebt darauf ab, unzüchtige Darstellungen auf alle Fälle von *Kindern* (1336 b 7) oder *Jugendlichen* (b 20) fernzuhalten. Vgl. seine liberale Einstellung bei Musik in VIII 7, 1342 a 20–28: es muss Musik für jedes Bedürfnis und jeden Geschmack geben. Verglichen mit den Eingriffen in die Erziehung, die Plat. vornahm, fehlt bei Ar. auch das platon. Interesse an der richtigen Vorstellung über die Götter (R e p. III 377 e ff.) bzw. am Festhalten an der Tradition und der Vermeidung von Neuerung und Wandel (L e g. VII 797 a ff., vgl. Saunders 444).

43, 37 (1336 a 4) „Nahrung" (*τροφή*). Nicht alle werden aufgezogen (*τρέφειν*): 16, 1335 b 20f., s. Anm. Für die Überlebenden ist sie Anfang, gleichsam das Element (*στοιχεῖον*) der Erziehung: Xen. M e m. II 1, 1. Plat. R e p. III 404 b 11ff. und Xen. L a c. 2, 5, worauf die Kommentatoren (Eaton; Susemihl u.a.) verweisen, beziehen sich dagegen nicht auf die Ernährung gleich nach der Geburt, sondern die der Krieger.– ‚Nahrung' wird ergänzt durch Bewegungen (a 9), wie bei Schwangeren o. 16, 1335 b 13ff. Aristoxenos fr. 35 W betont bei der Nahrung der Neugeborenen die Ordnung (*τάξις*).

43, 38 (a 5) „andere Lebewesen." S.o. zu 16, 1335 a 12 bei der Erörterung der Bedingungen der Fortpflanzung. Plat. L e g. VI 765 d 4ff. betont, dass der Gesetzgeber dem Aufziehen (*τροφή*) der Kinder besondere Aufmerksamkeit widmen muss, da jeder Spross - von Pflanzen, *Tieren* und Menschen - vollkommen werden kann, wenn er sich von Anfang an richtig entwickelt.

(a 6) „Volksstämme." Vgl. a 11; Barbaren a 15; Kelten a 18, vgl. o. 2, 1324 b 9–22, s. zu b 10 für die Art des Materials, das Ar. benutzte.

44, 1 (a 7) „Milch." Vgl. Soran G y n. II 17 (46). Milch ist von Natur bei den Lebewesen, die lebendige Nachkommen hervorbringen, bereitgestellt: Ar. I 8, 1256 b 13–15; nach D e p a r t. a n i m. IV 10, 688 a 21–25 hat die Natur den Brüsten von Frauen die zusätzliche Funktion gegeben, für die Neugeborenen Nahrung hervorzubringen. Fette Milch kann aber bei ihnen Krämpfe hervorrufen: H i s t. a n i m. VII 12, 588 a 3–5. Ar. erörtert nicht, ob die Mutter oder eine Amme das Kind stillte, auch nicht, ob Stillen eine emotionale Beziehung zwischen Mutter und Kind herstellte, anders Kraut 1997, 158. Die Skythen gaben den Neugeborenen Pferde- oder Kuhmilch: Antiphanes Μισοπόνηρος 157 PCG (Bd. 2). Milchtrinken wurde von den Griechen eher als Gewohnheit von Hirtenvölkern angesehen: A. Dalby, Essen und Trinken im alten Griechenland. Von Homer bis zur byzantinischen Zeit, übers. von K. Brodersen, Stuttgart 1998, 103. Newman vergl. Caes. B.G. IV 1, 8f. für die Körperkraft der Sueben, die auf Milch als Teil der Nahrung beruhte. Milch kann aber Blasensteine hervorrufen: Hippokr. A ë r. 9, 7.

44, 2 (a 8) „besser keinen Wein." Vgl. Ar. D e s o m n. 3, 457 a 14–17

(das gilt auch für Ammen); Hippokr. A ë r. 9, 7: Kinder sollen Wein nur äußerst verdünnt erhalten. In Hydrusa durfte man keinen Wein bis zur Heirat trinken: Ar. fr. 611, 28 R^3. Nach Plat. L e g. II 666 a 3-6 sollen Kinder vor dem 18. Lebensjahr überhaupt keinen Wein zu sich nehmen. Phönix gab dem jungen Achill Wein: Hom. I l. 9, 489.

44, 4 (a 9) „Bewegungen." Vgl. u. a 26-28. Positive Wirkung von Bewegungen auf Gesundheitszustand vgl. Plat. T h t. 153 b 5-7; s.o. 16, 1335 b 14 bei Schwangeren.

44, 5 (a 10) „verhindern, dass die Gliedmaßen, die noch biegsam sind, verformt werden." Vgl. Plut. M o r. 3 E. Durch Windeln soll man die Verformung der Beine von Kindern verhindern; aus dem gleichen Grunde sollen Kinder bis zum dritten Lebensjahr hauptsächlich getragen werden: Plat. L e g. VII 789 e 2ff. (die gleiche Sorge bei jungen Hunden Xen. K y n. 7, 4). Bei den Ägyptern werden die Kinder gewickelt, nicht dagegen bei den Skythen, die auch deswegen krummbeinig sind: Hippokr. A ë r. 20, 3, vgl. Soran G y n. II 16 (43-45).- ‚noch biegsam', vergleichbar schon beim männlichen Embryo, der sich im Mutterleib wegen seiner Schwäche öfter verletzt: Ar. D e g e n. a n i m. IV 6, 775 a 9. Das Formen der jungen Körper durch Massage wird vorausgesetzt Plat. R e p. III 377 c 3f.; in Persien massierten die Eunuchen die Glieder der Jungen, damit sie schön werden: A l k. I 121 d 6. - „künstliche Hilfsmittel." Dies ist ein Fall, wo die Technik den Mängeln der Natur, hier Biegsamkeit der Gliedmaßen, abhilft: Ar. u. VII 17, 1337 a 1-3.

44, 8 (a 13) „gleich im frühesten Alter an Kälte gewöhnen." Ebenso Soran G y n. II 12 (31): zur Abhärtung.

„Kälte ... für kriegerische Aktionen." Vgl. für dieses Ziel Xen. A g e s. 5, 3 (anders die Barbaren: 9, 5; die übrigen Griechen, die die Säuglinge durch Wechsel von Kleidung verweichlichen: L a c. 2, 1, während man in Sparta zur Gewöhnung an Hitze und Kälte immer dasselbe Kleidungsstück trägt: ebd. 2, 4; Ephoros FGrHist 70 F 149 [16]). Der spartanische Nauarch Teleutias verspricht den Truppen, alle Mühsalen mit ihnen zu teilen: nicht nur Kälte und Hitze, sondern auch Hunger und Schlaflosigkeit: H e l l. V 1, 14f., vgl. K y r. I 6, 25; II 3, 13; VII 5, 78; die griechischen Söldner waren so abgehärtet: A n. III 1, 23. Landwirtschaftliche Tätigkeit gewöhnt daran, Kälte und Hitze zu ertragen: O i k. 5, 4; die gleiche Gewöhnung bringt Jagen: K y r. I 2, 10f.; VIII 1, 36 (Jagen ist Vorbereitung für Krieg: I 6, 39ff.; VIII 1, 34). Herrscher müssen gegen Kälte und Hitze abgehärtet sein: M e m. II 1, 6; Sokrates war so abgehärtet: ebd. I 2, 1, vgl. Plat. S y m p. 220 a 6ff.; er hielt die jungen Männer in seiner Begleitung dazu an: Xen. M e m. II 1, 1. Vgl. Catilina bei Sall. C a t. c o n i. 5, 3: corpus patiens inediae algoris vigiliae, supra quam quoiquam credibile est, vgl. Cic. C a t. I 10, 26 patientiam famis, frigoris; vgl. II 5, 9; III 7, 16; Liv. XXI 4, 6 (über Hannibal).

„kriegerische Aktionen." Zur Bedeutung kriegerischer Erwägungen bei der Konstruktion des besten Staates vgl. o. 4, 1326 a 22.

Ar. denkt demnach nur an männliche Nachkommen, vorausgesetzt in a 6

„eine kriegerische Haltung einflößen“, s.o. zu 16, 1335 b 11 und b 17. Von einer Beteiligung der Frauen an kriegerischen Aktionen wie bei Plat. R e p. V 466 e 4ff.; L e g. VI 785 b 7-9 erfahren wir bei Ar. nichts.

44, 11 (a 16) „tauchen die Neugeborenen in einen kalten Fluß.“ Nach Paus. VIII 28, 2 wurde Zeus *nach seiner Geburt* im kalten Fluss Lousios (Arkadien) gebadet, vgl. Galen Π. ὑγιεινῶν I Bd. 6, S. 51 (Kühn) über die Germanen (s. Susemihl Anm. 953); Verg. A e n. IX 603f. Newman vergl. Valerius Flaccus A r g o n. VI 335-337 über die Skythen. Soran weist den Brauch von Germanen, Skythen und selbst einigen Griechen, das Neugeborene nach dem Abtrennen der Nabelschnur in kaltes Wasser einzutauchen, zurück: G y n. II 6 (12).- „Kelten.“ Vgl. 2, 1324 b 12, s. o. zu 1336 a 6.

44, 13 (a 18) „Es ist besser, sie an alles, woran man sie nur gewöhnen kann, gleich von Anfang an zu gewöhnen.“ ‚an alles‘ (πάντα), kurz für πάντα ἔθη ἐθίζειν. Newman zieht vor, πάντα als affiziertes Objekt zu ἐθίζειν zu verstehen: „all things that are susceptible of habituation.“ Aber nachdem Ar. vorausgesetzt hatte, dass der Mensch durch Gewöhnung geformt wird (13, 1332 a 40ff.), ist nur offen, welche Qualitäten man durch Gewöhnung annehmen kann. Zu dieser Abgrenzung der der Gewöhnung fähigen Verhaltensweisen vgl. E E II 2, 1220 b 1-5; E N II 1, 1103 a 19-23.

„Schritt für Schritt in der Gewöhnung weiter gehen.“ Dies macht die Veränderung weniger spürbar, vgl. Xen. K y r. VI 2, 29; Ar. H i s t. a n i m. VI 12, 567 a 6f.- ‚Schritt für Schritt‘ (ἐκ προσαγωγῆς): P o l. V 6, 1306 b 14f., auch im Hippokrat. Corpus benutzt: Flashar [2]1975 zu P r o b l. I 20, 861 b 24.- ἐθίζειν ist hier dreimal gebraucht, das ahmt wohl die Wiederholung, die jeder Gewöhnung innewohnt, nach, vgl. Kaibel 1893, 50: „Die Wiederholung eines für den Zusammenhang bedeutenden Wortes muss nothwendig als vom Schriftsteller aus bestimmten Gründen beabsichtigt erscheinen.“ Vgl. schon Hom. I l. 9, 37-39, bei der Erziehung Plat. R e p. III 403 a 10-b 3 (viermal προσοιστέον).

44, 15 (a 20) „Wärme ... der Körper von Kindern.“ Vgl. R h e t. II 12, 1389 a 19; b 30f.; schon beim männlichen Fetus: D e g e n. a n i m. IV 6, 775 a 5-7; P r o b l. III 7, 872 a 3. Vorausgesetzt Plat. L e g. II 664 e 4; 666 a 5. Newman vergl. Hippokr. A p h o r i s m. I 14.

44, 19 (a 23) „fünf Jahre.“ Plat. spricht dagegen L e g. III 793 e vom Spiel der Drei- bis Sechsjährigen, s.u. zu a 32; b 34.

44, 20 (a 25) „ist es noch zu früh, sie irgendeinem Lernen oder Anstrengungen, die ihnen Gewalt antun, auszusetzen, damit diese nicht ihr Wachstum beeinträchtigen.“ Ähnlich über die Altersgruppe der Achtjährigen bis zur Pubertät VIII 4, 1338 b 40-42 (s. zu b 40 und b 41), vgl. den Hinweis auf die Erfahrungen b 9-11. Beeinträchtigung des Wachstums bei sexuellem Verkehr junger Männer: VII 16, 1335 a 24-26). Vgl. Plat. L e g. VII 789 a 6-8, in einem Zusammenhang, in dem er vom raschen *Wachstum* in den ersten fünf Lebensjahren spricht: 788 d 4-8, vgl. Ar. D e g e n. a n i m. I 18, 725 b 23-25: in den ersten 5 Jahren wächst man zur Hälfte der Größe, die man in den

übrigen Jahren gewinnt.- Kein hartes Training für Eltern: P o l. VII 16, 1335 b 5-12.- „Bewegung". Schon im jüngsten Alter, als Beitrag zu Tapferkeit: Plat. L e g. VII 791 c 4-6.

44, 24 (a 28) „Ihre Spiele müssen zu Freien passen und sollen weder anstrengend noch weichlich sein." ‚müssen zu Freien passen', Newman vergl. Plat. R e p. VIII 558 b 2-5; E N IV 14, 1128 a 19-22. Vgl. u. Ar. VII 17, 1336 b 2ff. die Vorkehrungen, damit Kinder nicht unfreies Betragen aufnehmen, vgl. o. 14, 1333 a 6ff. über Aufgaben, die man Freien zumuten darf. S.u. VIII 2, 1337 b 5ff.; 6, 1341 b 13f. bei Musik.- ‚weder anstrengend noch weichlich' für die beiden Extreme vgl. VII 16, 1335 b 5-11; mutatis mutandis IV 3, 1290 a 27 (*συντονωτέρας* - *ἀνειμένας καὶ μαλακάς*) - ich verstehe daher *ἀνειμένος* nicht als ‚ausgelassen' (Gigon).

44, 26 (a 30) „Erzählungen und Geschichten" (λόγοι - *μῦθοι*). Bekannt ist die Gegenüberstellung Plat. P r o t. 320 c 3f., wo Geschichten als das charakterisiert sind, was Ältere Jüngeren vortragen; in G o r g. 523 a ff. bezeichnet Sokrates seinen Bericht über die Unterwelt als Erzählung (λόγος), da sie wahr sei, während er sich vorstellt, dass Kallikles sie als eine Geschichte (*μῦθος*) auffasst. Vom Dichter erwartet man, dass er Erzählungen (λόγοι) und nicht ‚Geschichten' (*μῦθοι*) verfasst: P h a i d. 61 b 3f.; Erzählungen und Geschichten in der frühesten Erziehung der zukünftigen Wächter schon, bevor sie Gymnastik erhalten: R e p. II 376 e 6ff., s.o. zu 15, 1334 b 25. Newman lässt die Frage offen, ob Ar. in den Erzählungen religiöse Unterweisung beabsichtigte, und weist darauf hin, dass es anderweitig kein religiöses Element in der Jugenderziehung gab.- „Erzählungen und Geschichten ... soll den Weg für die späteren Beschäftigungen bahnen." Plat. R e p. III 377 b 5-9: werden wir zulassen, dass Kinder in ihrem empfänglichsten Alter in ihren Seelen Vorstellungen aufnehmen, die denjenigen, die sie als Erwachsene (*τελειωθεῖσιν*) haben sollen, entgegengesetzt sind? Er führt daher Kontrolle der *μῦθοι*, die man den Kindern erzählen darf, ein: b 9ff.

(a 32) „Knabenaufseher." Bei Ar. s.o. Bd. 3, zu IV 15, 1300 a 4. Eigentl. Kinderaufseher, aber Ar. denkt nur an männliche Nachkommen, s.o. zu a 13.- „man Knabenaufseher nennt", z.B. in Sparta: Xen. L a c. 2, 2. Xen. schreibt eine solche Einrichtung auch den Persern zu: K y r. I 2, 5. Aufseher (*ἐπιστάτης*) in Erziehung: Plat. R e p. III 412 a 9f.; Plut. V i t. A l e x. 5, 4 über Leonidas, den Erzieher Alexanders.

„Spiel soll zum größten Teil das, was man später ernsthaft betreibt, nachahmen." Spiel ist nicht Selbstzweck, s. Ar. u. VIII 3, 1337 b 35ff. Ausführlich Plat. L e g. I 643 b 4ff. Newman verweist auf Tac. G e r m. 32, wonach die Tencterer als Kinder im Spiel Reiten lernten, das sie später so gefürchtet machte. Mit der Umkehrung dieses Satzes, nämlich dass man mit *ernsthafter* musikalischer Ausbildung der *Kinder* das *Amüsement* der *Erwachsenen* verfolgt, setzt sich Ar. VIII 5, 1339 a 31-33 auseinander.

Nach Plat. L e g. VII 793 e 3ff. spielen die Drei- bis Sechsjährigen unter Aufsicht Spiele, die sie selbst erfinden. In R e p. schreibt er vor, dass das

Spiel nicht Tätigkeiten anderer, niedriger Personengruppen nachahmen darf, s.o. zu 14, 1333 a 7.– Da Ar. von der Nachahmung spricht, die man im Spiel vollziehen *soll*, ist dies verschieden von der anthropologischen Bemerkung in Poet. 4, 1448 b 5–8 über den Menschen, der als einziges Lebewesen seine ersten Lernschritte durch Nachahmung macht. Die Nachahmung, von der Plat. Rep. III 395 b 8ff. spricht, ist die künstlerische, die Plat. bei den Wächtern auf das Darstellen von Charaktereigenschaften einengt, die sie selber besitzen müssen. Nachahmung geht nicht nur in die Gewöhnung, sondern auch die Natur ein, s.u. zu b 5.

44, 30 (a 36) „verbieten diejenigen heftiges Weinen." Ar. dürfte sich auf Plat. Leg. VII 791 e 4–792 e 2 beziehen, wo Plat. kritisch die Praxis von Ammen sieht, die alles tun, um ein Kind zu beschwichtigen, und herausfinden, was ein Kind will oder nicht will, damit es nur ruhig ist. Sie gehen für ihn darin zu weit, da sie jeder Laune des Kindes nachgeben, während man doch einen Zustand der Mitte zwischen Lust und Schmerz verfolgen müsse (vgl. Dirlmeier zu E N Anm. 202, 8). Ar.' Äußerung in 1336 a 34–36 liest sich so, als habe der Autor jener ‚Gesetze' heftiges Weinen unterbinden wollen, aber Plat. möchte die Kleinstkinder nur vor Schmerzen und Furcht bewahren – weswegen sie dann weniger weinen dürften. Wegen dieser Unstimmigkeit ist schwer zu entscheiden, ob Ar. annahm, Plat. habe ein Gesetz gemacht (zu lesen: *ἐν τοῖς νόμοις*: ‚durch Gesetze verhindern'), oder ob er sich auf den Titel des Werks bezog, d.h. zu schreiben: *ἐν τοῖς Νόμοις*. Ar. verweist auf sie II 6, 1264 b 26 u.ö., er zitiert entsprechend Plat.s Rep. *ἐν τῇ Πολιτείᾳ*: 1, 1261 a 6; a 9; 6, 1264 b 28; VIII 7, 1342 a 33.– Zurückhalten des Atems steigert Kraft: De somn. II 456 a 16; De gen. anim. II 4, 737 b 36f.; I 7, 718 a 3 (bei Ejakulation); IV 6, 775 b 1f. (bei der Geburt).– ‚heftiges Weinen'. Ich deute *τὰς διατάσεις καὶ τοὺς κλαυθμούς* als Hendiadyoin. Dirlmeier zu E N Anm. 202, 8 erklärt *διάτασις* als Metapher aus der Sport-Sphäre.

„verbieten diejenigen." Dritte Pers. Plur. für Plat., s.o. zu 7, 1327 b 39.– Susemihl stellt a 34 *τὰς δὲ διατάσεις* – 39 *διατεινομένοις* („Zu Unrecht verbieten ... anstrengen") hinter a 21 *ἄσκησιν* („gewöhnt zu werden") um. Newman verteidigt den überlieferten Ort dieser kritischen Bemerkung als Gegensatz zum Verbot von ‚Anstrengungen, die Gewalt antun' (a 25): heftiges Weinen sei „in place at this age, while the *ἀναγκαῖοι πόνοι* are not." Aber Ar.' kritischer Stellungnahme ging nicht diese Bemerkung über Anstrengungen voraus, sondern die Äußerungen über das Spiel, das das nachahmen soll, was man später ernsthaft betreibt. Dabei könnten einige, vielleicht von Plat. beeinflusste Erzieher meinen, dass es sich für *zukünftigen Krieger* nicht gehört, heftig zu weinen (vgl. Plat. Rep. III 387 d 1: „Werden wir das und Klagen berühmter Männer beseitigen?" „Notwendigerweise") – Ar. sieht dagegen darin keinen Schaden.

44, 36 (a 40) „ihre Zeit verbringen" (*διαγωγή*). S.o. zu 15, 1334 a 17.

(a 41) „sich möglichst wenig in der Gesellschaft von Sklaven aufhalten."

Da bei Ar. die Kinder bis zum Alter von 7 Jahren im Haus aufgezogen werden (b 1), ließ sich das schwer vermeiden. Zur Gefährdung vgl. Xen. M e m. I 2, 20: Väter halten ihre Söhne von der Gesellschaft schlechter Männern fern, weil diese ihren Charakter verdirbt, vgl. Demokrit 68 B 184; vgl. Menand. S e n t. 383 *κακοῖς ὁμιλῶν κἀυτὸς ἐκβήσῃ κακός* (hrsg. S. Jaekel, Leipzig 1964, S. 54).

44, 38 (b 1) „sieben Jahre." S.u. zu b 40.- „im Hause großgezogen werden." Die folgende Erziehung fand - im Gegensatz zu allgemeinem Brauch - nicht mehr im Haus statt, s.u. zu VIII 1, 1337 a 24. Bei Plat. sollen die Kinder schon zwischen dem dritten und sechsten Lebensjahr ‚zusammenkommen' (*συνέλθωσιν*), um zu spielen, und die Kinder eines Dorfes sollen sich gemeinsam bei dem gleichen Heiligtum treffen: L e g. VII 793 e-794 a, er lässt die Kinder also früher das Haus verlassen als Ar., der sich der Gefahren schlechten Einflusses im Hause wohl bewusst war.

„schon in diesem Alter von allem, was sie hören und sehen, unfreies Betragen aufnehmen." In Persien werden Kinder am Hofe erzogen, wo sie nichts Schändliches sehen oder hören können: Xen. A n. I 9, 3; Kinder werden nicht leicht schlecht, solange sie nichts Schändliches sehen oder hören: K y r. VII 5, 86. Auch Plat. R e p. III 401 b 3-c 3 wollte solche negativen Einflüsse beseitigen (vgl. dort b 5 ‚unfrei').- ‚aufnehmen' - *ἀπολαύειν* für negative Einwirkung vgl. Xen. M e m. I 6, 2. Plat. scheint an eine charakterliche Schädigung in so frühem Alter nicht geglaubt zu haben, da er in R e p. VII 540 e 5ff. nur die über Zehnjährigen aus der zu gründenden Stadt entfernt, die Jüngeren sind offensichtlich nicht so verdorben, als dass sie nicht den Grundstock des neuen Staates bilden könnten.

45, 1 (b 5) „Gesetzgeber." S.o. zu 7, 1327 b 38.

„schmutzige Sprache" (*αἰσχρολογία*), sicherlich Obszönitäten. Nach E N IV 14, 1128 a 22ff. erreichte die alte Komödie ihre Wirkung des lächerlich Machens durch *αἰσχρολογία* - für sachliche Nähe von schmutziger Sprache und Komödie, vgl. Plat. R e p. III 395 e 9: man darf keine Männer darstellen *κωμῳδοῦντας ἀλλήλους καὶ αἰσχρολογοῦντας*. Aber in P o l. VII 17 geht Ar. auf die Komödie erst u. 1336 b 20f. ein, während hier b 7 solche Sprache von den *Kindern* ferngehalten werden soll, damit *sie nichts* dieser Art *sagen* oder *hören*, sie sind zu jung (Ar. spricht von den Fünfjährigen oder Jüngeren, a 23) für Komödienaufführungen - und diese *erlaubt* er erst ab einem bestimmten Alter: b 20-23. Bei Plat. L e g. XI 934 e 7 sind *αἰσχρὰ ὀνόματα* beleidigende Schimpfworte und es liegt nahe, dass auch damals Beleidigungen von Obszönitäten Gebrauch machten.

Ar. könnte sich aber auch auf Geschichten beziehen, wie man sie Kindern erzählte. So hatte Plat. R e p. II 377 e 6ff. Sagenthemen, wie die Handlungen von Uranos und Kronos nach Hesiod, identifiziert, die gerade junge Leute nicht hören dürfen, 378 a 2f.; vgl. Xen. L a c. 5, 6: Lykurg hat durch seine Organisation der gemeinsamen Mahlzeiten verhindert, dass schmutzige Reden geführt werden, man preist dagegen bei diesen Zusammenkünften die guten

Taten der Bürger. Dichtung muss unmoralische Themen auslassen: Aristoph. R a n. 1053f. Zum Argument Brysons bei Ar. R h e t. III 2, 1405 b 8–16, es gebe keine schmutzige Sprache, s. Kraut 1997, 161f.

αἰσχρολογία war auch in religiösem Zusammenhang geübt, z.B. bei den Thesmophoria: Burkert 1977, 172; Xenokrates bei Plut. D e I s i d. e t O s. 26 (361 b) - aber auch Ar. machte für kultische Anwendungen Ausnahmen: 1336 b 16f., diese waren nicht in seinem Verbot eingeschlossen.

„aus dem Staat verbannen." E N IV 14, 1128 a 30: Gesetzgeber verbieten manche Form von Beschimpfung. Sokrates bei Plat. R e p. VIII 568 b 5–8 will dagegen Tragödiendichter wie Eur. in seinen Staat nicht zulassen, weil sie die Tyrannis verherrlichen.– „aus dem Staat." Wohl abgeschwächt mit Forderung, dies auf alle Fälle von Kindern fernzuhalten: 1336 b 6ff.; b 33ff. Nach TIME (6. Juli 1998, S. 32) gab es zu dem Zeitpunkt in Jonesboro, Georgia USA, eine Verordnung, die „profanity in front of children under 14" verbot; ein Gesetz im US Staat Michigan aus dem Jahre 1897, das in 1931 geringfügig geändert wurde, bestimmte, dass „anyone using indecent, immoral, obscene, vulgar or insulting language in the presence or hearing of any woman or child shall be guilty of a misdemeanor", es wurde in 2002 von einem Revisionsgericht wegen seiner vagen Bestimmung nichtig erklärt.

„ganz besonders." *ὥσπερ ἄλλο τι.* Vgl. Thuk. I 142, 9 und Classen-Steup z.St. und zu I 70, 1.

45, 2 (b 5) „von dem leichtfertigen Gebrauch schmutziger Rede ist es nur ein kleiner Schritt, bis man solche Dinge auch tut." Vgl. ähnlich Ar. VIII 5, 1340 a 23; E N IV 14, 1128 a 28f.: was man anzuhören erträgt, scheint man auch zu tun, vgl. Plat. L e g. II 656 b 1–5: man gleicht sich dem an, was man gerne hört; XI 934 e 6–935 a 3: aus Beschimpfungen kommt es zu Feindschaften in der Tat, vgl. Demokrit 68 B 145 *λόγος γὰρ ἔργου σκίη*. Ähnlich Plat. R e p. III 395 d 1–3: Nachahmungen werden zur Natur, vgl. X 606 b 7–c 9. Nach Her. I 138, 1 zogen die Perser daraus die Lehre: was sie nicht tun dürfen, darf man auch nicht erwähnen, vgl. Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 103 (x); Isokr. 1, 15.

45, 4 (b 6) „Auf alle Fälle muss man dies von den Kindern fernhalten." Damit formuliert Ar. die Alternative für den Fall, dass die völlige Verbannung schmutzigen Redens nicht gelingt.– ‚von den Kindern fernhalten'. Die Gewöhnung im Jugendalter hinterlässt die tiefste Wirkung: E N II 1, 1103 b 23–25.

45, 5 (b 7) „sie nichts dieser Art sagen oder hören." Ar. ist hier (wie b 13; b 15 ‚*solche* Handlungen') ausgesprochen vage - er möchte selber die Dinge nicht beim Namen nennen, vgl. Xen. K y r. VI 1, 33 *ποιήσοι ταῦτα* für Geschlechtsverkehr, vgl. Plut. M o r. 140 C (18) *τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου*. Diese Bestimmungen sind letztlich eine Erweiterung des Verbots von „schmutziger Sprache" (*αἰσχρολογία*), 1336 b 4. Dachte Ar. an die *Phallika*, die noch zu Ar.' Lebzeiten weit verbreitet waren: P o e t. 4, 1449 a 11–13? Zur Sache vgl. Xen. A n. I 9, 3, zitiert o. zu b 1.

(b 8) „Wenn aber ... jemand etwas Verbotenes sagt oder tut." ‚jemand', d.h. einer der Älteren, von denen die Kinder dies hören könnten, vgl. Plat. L e g. V 729 b 5–c 2: man muss besonders darauf achten, dass dass kein Jugendlicher einen Älteren etwas Schändliches tun oder *sagen* sieht.

45, 7 (b 9) „noch nicht den Zugang zu den gemeinsamen Mahlzeiten gewonnen hat" (*ἠξιωμένον*). Ar. scheint mit diesem Wort anzudeuten, dass in der Altersstruktur ein Element des Verdienstes liegt, vgl. 9, 1329 a 17 *κατ' ἀξίαν*. Ar. gibt nicht das Mindestalter, um zu den Syssitien zugelassen zu werden, an (Susemihl Anm. 966 nimmt an, dass sie im Alter von 17 [vgl. VIII 4, 1339 a 4–7] in die Syssitien der militärischen Ausbildung und mit 21 „die eigentlichen Syssitien" eintraten), s.u. zu b 22 zu Alterssstufen bei den Zusammenkünften; zur Institution der Syssitien s.o. VII 10, 1330 a 3ff.

45, 8 (b 10) „mit entehrenden Maßnahmen und mit Schlägen." ‚entehrende Maßnahmen', eine solche Ächtung für andere Vergehen o. 16, 1336 a 1. Zum Ausdruck vgl. Plat. L e g. VIII 847 a 6 *κολαζόντων ὀνείδεσί τε καὶ ἀτιμίαις*. ‚Mit Schlägen', wie sie Jugendlichen (vgl. ebd. III 700 c 6f., vgl. XI 935 c 5: der Ältere bestraft mit Schlägen) bzw. Sklaven (G o r g. 483 b 1–3; Xen. A t h. 1, 10 lässt sich über die unnormale Situation in Athen aus, wo man Sklaven nicht schlagen durfte) zustehen. Für diesen Gegensatz der Bestrafung eines Freien bzw. Sklaven vergl. Newman Dem. 8, 51.

45, 10 (b 12) „sklavisches Betragen." Vgl. 15, 1334 a 39 – der Sache nach hier 1336 b 3 ‚unfreies Betragen'.

45, 12 (b 13) „Zuschauer unschicklicher Darstellungen in Bild oder Wort". Die ethische Wirkung *unschicklicher Darstellungen* ist offensichtlich stark, während man durch den Gesichtssinn *positive ethische Einflüsse* nur schwächer aufnimmt: VIII 5, 1340 a 30.– ‚Zuschauer' verbunden mit ‚Wort' (*θεωρεῖν ... λόγους*) ist zeugmatisch (vgl. die Vermischung der Sinneswahrnehmungen II 8, 1268 b 24 *εὐόφθαλμον ἀκοῦσαι*). Zu *θεωρία* s.u. zu VIII 6, 1341 a 23.

45, 13 (b 15) „Die Beamten müssen darüber wachen, dass kein Standbild oder Gemälde solche Handlungen darstellt." Danach war wohl nicht die Darstellung von Nacktheit verboten, sondern nur die unmoralischer *Handlungen*. Plat. R e p. III 401 b 3–8 verbietet die Darstellung all dessen, was schlechten Charakter, Zügellosigkeit, Unfreiheit und Unschicklichkeit enthält (*τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον*) – wer entscheidet darüber?– „Standbild, Gemälde". S. Dirlmeier zu MM 286 Anm. 29, 9.

45, 15 (b 16) „bei den Göttern erlaubt sein, denen das Gesetz auch derbe Freizügigkeit gestattet." S.o. zu b 5 *αἰσχρολογία* bei kultischen Anlässen. „bei den Göttern" ist kurz für: bei Festen für die Götter – das sind bes. Dionysos und Demeter. Für Phallosprozessionen vgl. Athen. XIV 622 b–d; Ar. P o e t. 4, 1449 a 11, vgl. Lucas 1968, z.St. Paus. VII 27, 10 berichtet von Lachen und Verspottung (zwischen Männern und Frauen) bei einem Demeterfest. Vgl. Burkert 1977, 171; 258f. Die Regelung, solche Darstellungen bei religiösen Festen zu gestatten, garantierte ihnen eine gewisse Öffentlichkeit,

vgl. dagegen das Feiern von Mysterien in Privathäusern in Athen, das von der Öffentlichkeit als Frevel verstanden wurde: Thuk. VI 28, 1.

45, 16 (b 17) „stellt das Gesetz allen frei, wenn sie nur das entsprechende Alter erreicht haben, für sich selber, für ihre Kinder und Frauen die Götter zu ehren." ‚Gesetz', oder bezieht sich Ar. auf einen Brauch?- ‚stellt frei' (*ἀφίησιν*), der Ausdruck erinnert an die Freiheit, die man nach Abschluß der Erziehung erhielt, vgl. Plat. Rep. IX 590 e 2-591 a 3 (*ἀφίεμεν*).- ‚für sich selber, für ihre Kinder ... (*ὑπὲρ αὐτῶν καὶ τέκνων τιμαλφεῖν*). Plat. Leg. X 887 d 5ff. spricht von Kinder, die beobachten, wie ihre Eltern bei Gebeten für sich selbst und für sie ernsthaft eintreten (*τοὺς αὐτῶν γονέας ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἐκείνων ἐσπουδακότας*). Newman vergl. Cato R.R. 143, 1 scito dominum pro tota familia rem divinam facere, und einen Ausspruch des Pythagoras bei Diod. Sic. X 9, 7.- Für erwachsene Männer schwächt Ar. seine strenge Position ab, indem er einen religiösen Freiraum akzeptiert und auch in Gesetzen oder Bräuchen sanktioniert sieht, s.o. zu VII 16, 1335 b 21.

45, 20 (b 20) „jambische Verse und Komödie." Bei Ar. dürfen sich Ältere daran freuen, während nach Plat. Leg. I 658 d 2 Komödie gerade für die heranwachsenden Jugendlichen das beliebteste genre von Literatur ist; ebd. XI 935 e 3ff. untersagte Plat. Dichtern, in Komödie oder Jambos einen Bürger zu verspotten, aber er verbot nicht Komödie völlig (so Susemihl Anm. 967), vgl. Morrow 1960, 371-374. Jambos ist Angriff auf eine Person: Poet. 4, 1448 b 32; 9, 1451 b 14f., vgl. Rhet. III 17, 1418 b 28 (über Archilochos) - dagegen Ar.: Gesetzgeber verbieten einige Formen von Schmähungen: EN IV 14, 1128 a 30, vgl. V 3, 1129 b 19-23; Plat. Leg. VII 816 d 5ff. räumt ein, dass man Ernsthaftes ohne das Lächerliche, wie es in der Komödie dargestellt wird, nicht erkennen könne, überlässt aber dessen Darstellung Sklaven und Fremden. Vgl. Ar. Poet. 5, 1449 b 7-9 zu Krates aus Athen, der insofern zur Entwicklung der Komödie beitrug, als er als erster das jambische Prinzip (persönlicher Schmähung) aufgab und stattdessen eine Handlung konstruierte. Ar. assoziierte Komödie weiterhin mit persönlichen Angriffen: Rhet. II 6, 1384 b 9-11: Komödiendichter sind schmähsüchtig - eine Eigenschaft, die Ar. dem Megalopsychos bestreitet: dieser redet nicht einmal über seine Feinde übel: EN IV 9, 1125 a 5-8. Komödie soll eine harmlose Hässlichkeit für Gelächter ausbeuten: Poet. 5, 1449 a 32-35.

(b 21) *πρὶν ἤ* mit Konj. ohne *ἄν*: Kühner-Gerth II 445 Anm. 2: „bei den Attikern aber sehr selten".

45, 21 (b 22) „an berauschendem Trinken teilnehmen" (*κοινωνεῖν μέθης*). Übliche Übersetzungen wie „share in convivial meetings" (Welldon), „taking wine" (Barker, Saunders), „drinking" (Lord) verkennen die Situation: Plat. Rep. III 403 e 4-6 beschreibt die Wirkung von *μέθη*: man weiß nicht mehr, wo auf der Welt man sich befindet - das ist Vollrausch; in Symp. 176 e einigen sich die Teilnehmer des Gastmahls, nicht *διὰ μέθης* zusammenzusein, sondern *πίνοντας πρὸς ἡδονήν*: sie trinken zum Vergnügen, aber nicht bis zur Trunkenheit: Leg. VI 775 b 4 *πίνειν δὲ εἰς μέθην* (vgl. Min. 320 a 5f.).

L e g. II 666 a 8ff. erlaubt Plat. den über Achtzehnjährigen den Genuss von *Wein* in Maßen, ordnet aber an, dass sie sich des *Rausches* und *reichlichen Genusses von Wein* (*μέθης δὲ καὶ πολυοινίας*) enthalten; erst ab 40 Jahren werden diese Restriktionen gelockert, vgl. VI 775 b 4ff. Man sollte annehmen, dass Ar. eine ähnliche Unterscheidung vornimmt (vgl. VIII 4, 1339 a 17; 7, 1342 b 25–27).– *μέθης* sollte nicht mit ‚unempfindlich machen' verbunden werden (Gigon) – kann man gegen die Wirkung von Alkohol immun werden?

45, 23 (b 23) „Schaden." Jamben und Komödie sind für andere als die erwachsenen Männer schädlich; für diesen Gesichtspunkt des Schadens bei der Musik s.u. VIII 7, 1342 a 16, Anm. zu 5, 1339 b 25.– ‚völlig ... unempfindlich' (*πάντως*), Konjektur Susemihls 1894 für *πάντας* codd.

45, 24 (b 25) „Später müssen wir dem mehr Aufmerksamkeit widmen und dies genauer bestimmen." ‚mehr Aufmerksamkeit widmen' – ich beziehe *μᾶλλον* auch zu *ἐπιστήσαντας*, vgl. ähnliche Formulierung 16, 1335 b 3f.; E N VI 13, 1144 22f.– Bezieht sich das nur auf den Vortrag von Jamben und die Aufführung von Komödien und enthält „ob man dies eher untersagen soll" eine Auseinandersetzung mit der rigoroseren platon. Regelung (s.o. zu b 20)? In dem erhaltenene Teil von P o l. findet sich diese Erörterung nicht. S.u. Vorbem. VIII 5, S. 596.

45, 28 (b 27) „wie es im gegenwärtigen Zusammenhang notwendig war." Im gegenwärtigen Zusammenhang" (*καιρόν*). S.o. II 9, 1272 a 26, vgl. R h e t. I 8, 1366 a 20 – gegenübergestellt der genaueren Behandlung in einem anderen Buch, der P o l.; s.o. zu VII 1, 1323 b 39.– ‚notwendig', vgl. M e t e o r. III 4, 374 b 17.

45, 30 (b 28) „Tragödienschauspieler Theodoros." In R h e t. III 2, 1404 b 22 äußert sich Ar. zur Natürlichkeit seiner Stimme. Vgl. zu ihm W. Burkert, Aristoteles im Theater. Zur Datierung des 3. Buchs der 'Rhetorik' und der 'Poetik', MH 32, 1975, 67–69; 72: Ar. hörte ihn bei seinem ersten Aufenthalt in Athen; die Verweise auf ihn wurden damals verfasst.– Aischin. 2, 108 kritisiert die Schamlosigkeit des Demosthenes, der trotz seiner Jugend als Mitglied der Gesandtschaft als erster sprach.

45, 34 (b 32) „in den Beziehungen zu Menschen und zu Dingen." Nach *ὁμιλίας τῶν ἀνθρώπων* ist es zeugmatisch, auch *τῶν πραγμάτων* bei *ὁμιλίας* zu verstehen; Schneider fügt *χρήσεις* nach *πραγμάτων* hinzu, wohl unnötig, vgl. die Zusammenstellung der Objekte P r o t r. B 102 *χαίρομεν τοῖς συνήθεσι καὶ πράγμασι καὶ ἀνθρώποις*.

(b 33) „wir entwickeln eine Vorliebe für alle unsere frühesten (Eindrücke)." Ar. folgt Plat. R e p. II 378 d 6–e 3, vgl. Ar. P r o t r. B 102 (zitiert zu b 32). Zur Anwendung auf die Erziehung s. E N II 2, 1104 b 11f.; X 1, 1172 a 20f.; Plat. L e g. II 653 a 5ff. (Eaton).

45, 36 (b 34) „alles Minderwertige fremd machen, besonders das, was Schlechtigkeit oder Böswilligkeit enthält." ‚alles Minderwertige fremd machen', vgl. Antisthenes SSR V A 134 *τὰ πονηρὰ νόμιζε πάντα ξενικά*.–

‚fremd‘ ist nahe verwandt mit ‚feindselig‘, vgl. Lucretius De Rerum Natura Book III, ed. E.J. Kenney, Cambridge UP 1971, Anm. zu III 821 ‚aliena salutis. Die positive Entsprechung ist: sie sollen daran gewöhnt werden, das Gute zu lieben, vgl. Ar. VIII 5, 1339 a 24f. ‚Alles Minderwertige ... besonders das, was Schlechtigkeit .. enthält‘, denn beim Minderwertigen gibt es Unterschiede nach der Schwere, vgl. P o e t. 5, 1449 a 32f.– „Böswilligkeit" (δυσμένεια). Liegt dem die sozial-ethische Vorstellung zugrunde, dass man *Freundschaft* unter den Bürgern herstellen soll (vgl. Plat. L e g. III 693 e 1; u.ö., vgl. Ar. VII 7, 1328 a 8f.; II 4, 1262 b 7ff.; III 9, 1280 b 36ff.), wie sie durch persönliche Angriffe in Jamben und Komödien zerstört wird? Newman vergl. u.a. Plat. L e g. XI 934 e 6ff. für die Feindschaft, die aus Übelreden entsteht - hinzuzufügen ist Ar. R h e t. II 4, 1382 a 2f.

„Nach Vollendung der ersten fünf Lebensjahre." In Persien begann die Erziehung mit fünf Jahren: Her. I 136, 1 (und dauerte bis 20). Bei Plat. L e g. III 793 e ff. widmeten sich dagegen die Drei- bis *Sechs*jährigen noch ganz dem Spielen, s.o. zu a 23.

45, 40 (b 36) „als Zuschauer bei der Ausbildung in den Gegenständen, die sie später lernen sollen, zugegen sein." Dies kommt Plat. R e p. V 466 e 4ff. sehr nahe, wonach die Kinder der Wächter schon Beobachter des Kämpfens, das ja ihre spätere Aufgabe sein wird, sein sollen; vgl. VII 537 a 4–7; L e g. VII 794 c 3–8: man sendet die über sechsjährigen Knaben zu Lehrern im Reiten, Bogen- und Speerschießen und Umgang mit der Schleuder - I 643 b 4ff. bezieht sich dagegen auf das *Nachahmen* der Tätigkeiten *im Spiel*, die man später ausüben soll.

46, 3 (b 38) „Erziehung" (παιδεία). Dies ist die Einleitung ihrer systematischen Behandlung (vorher b 23, s.o. 13, 1332 b 10 mit Anm.) - bei der Fürsorge der Eltern für die jüngeren Kinder vermeidet Ar. noch diesen Terminus, sie ist ‚*Aufziehen*‘, τροφή, b 1 - vgl. für diese Gegenüberstellung IV 9, 1294 b 21–24. Ar. unterscheidet hier nur zwei Stufen der Erziehung: einmal während der sieben Jahre vor der Pubertät (ausgefüllt mit Gymnastik: VIII 3, 1338 b 6–8, d.h. leichteren Übungen: 4, 1338 b 40) und dann nach der Pubertät zunächst drei Jahre lang in ‚anderen Kenntnissen‘ (1339 a 5, d.h. wohl elementaren: Lesen, Schreiben, Rechnen [VIII 3], vielleicht auch einer ersten staatsbürgerlichen Erziehung: 1, 1337 a 11ff. - auch Mathematik und Geometrie? s.u.), danach anstrengendem körperlichem Training: 4, 1339 a 4–7. Die Musikerziehung ist auf ein jüngeres Alter begrenzt: 6, 1340 b 35–38; sie ist Charakterbildung durch Gewöhnung: 5, 1339 a 24ff.

Nach 3, 1338 b 4f. geht die Erziehung durch Gewöhnung der durch Vernunft voraus - dies ist der *intellektuelle* Teil der *Charaktererziehung* (s.o. 127f.); dass es diese fortgeschrittene Erziehung gegeben haben muss, geht aus VII 17, 1336 b 23 hervor (anders Kraut 1997, 168). Da die Altersstufe von 14–21 Jahren durch die ‚anderen Kenntnissen‘ (1339 a 5) und anstrengendes körperliches Training ausgefüllt ist, folgt die Erziehung, die die Vernunft anspricht, frühestens ab 21. Nach E N I 1, 1095 a 2ff. ist ein junger Mann

ungeeignet als Hörer *ethischer Erörterungen*, da er noch zu sehr von Begierden beherrscht ist; ethische Erziehung durch Belehrung (Pol. VII 13, 1332 b 11 ἀκούοντας) setzt eine gewisse Reife voraus, hat man sie im Alter von 21? Wenn dies nicht der Fall wäre, dann könnten die ‚anderen Kenntnisse' auch Mathematik und Geometrie umfassen, denn für sie braucht man nicht die Reife wie für moralische Gegenstände: E N VI 9, 1142 a 11-13.

Das Alter von Zwanzig als Beginn einer neuen Phase in der Erziehung: Plat. Rep. VII 537 b 8ff., der Vorbereitung der Erkenntnis des Seienden, aufbauend auf den fünf mathematischen Disziplinen (524 d ff.); die jungen Männer, die sich darin bewährt haben, wenden sich im Alter von Dreißig (537 d 3ff.), fünf Jahre lang (539 e 2), dem Studium der Dialektik zu (vgl. 531 c-535 a). Nachdem sie dann 15 Jahre lang in der politischen Praxis Erfahrung gesammelt haben (539 e 2-540 a 4), führt man diese Männer mit 50 der Erfüllung zu, sodass sie sehen, was allem das Licht bringt; jetzt besitzen sie die philosophische Voraussetzung zum Regieren (540 a 4ff.). In Leg. VII 794 c 3ff. lernen die über sechsjährigen Jungen und Mädchen getrennt voneinander die erste Benutzung von Schleuderwaffen; ab zehn werden sie drei Jahre lang in Lesen und Schreiben, danach wieder drei Jahre lang im Spielen der Lyra ausgebildet: 809 e 3ff. Zu den mathematischen Kenntnissen s. 817 e 5-822 d, insgesamt Morrow 1960, Kap. 7, S. 297-352.

„die, die auf den Zeitraum zwischen sieben Jahren und der Pubertät †folgt†, und dann die †nach† dem Zeitraum von der Pubertät bis zum einundzwanzigsten Lebensjahr" (μετὰ τὴν ἀπὸ τῶν ἑπτὰ μέχρι ἥβης καὶ πάλιν μετὰ τὴν ἀφ' ἥβης μέχρι τῶν ἑνὸς καὶ εἴκοσιν ἐτῶν). Nach dieser Überlieferung (Lord übersetzt korrekt, vgl. 1982, 44-46) hätte Ar. einen *Zeitraum* nicht durch die *Dauer selber*, sondern den *Endpunkt der vorausgehenden Altersklasse* bezeichnet. Ross OCT ersetzte zweimaliges μετὰ durch πρὸς. Ist μετὰ als Randnotiz in den Text geraten, die das Alter von „sieben Jahren" erklärte? Denn dies ist das *nach Abschluss* des siebten Lebensjahres, vgl. b 35: „nach Vollendung der ersten fünf Lebensjahre" und „der zwei Jahre, bis sie sieben Jahre alt werden."- In den sieben Jahren bis zur Pubertät sollen die Jungen leichtere Gymnastik treiben, ohne Anstrengungen ausgesetzt zu sein: VIII 4, 1338 b 40ff. Ausbildung nach der Pubertät: ebd. 1339 a 4-10.

‚Pubertät' (ἥβη). In Athen wurde sie durch einen festlichen Akt markiert: R. Zoepffel, Geschlechtsreife und Legitimation zur Zeugung im Alten Griechenland, in: E.W. Müller (Hrsg.) 1985, 372f.

46, 6 (b 40) „Altersstufen nach Zeitspannen von sieben Jahren abgrenzen." S.o. 16, 1335 b 32f. In IV 9, 1294 b 22 unterscheidet Ar. drei Altersstufen: „Kinder" (παῖδες), „die folgende Altersgruppe" und „wenn sie Männer werden"; Ath. Pol. 42, 1 sind ‚Kinder' (παῖδες) die noch nicht Achtzehnjährigen. Altersstufen: παῖς, παιδίσκος, ἡβῶν Xen. Hell. V 4, 32; vgl. Kyr. VIII 7, 6: Kind (παῖς) - Jugendlicher (νεανίσκος) nach der Pubertät (ἥβησα) - Mann. In Ar. VII 16, 1335 a 16 sind νέοι bzw. νέαι schon sexuell aktiv.- „keine schlechte Auffassung". οὐ κακῶς ist Muretus' Konjektur für οὐ

καλῶς codd. Ar.' Auffassung der physiologischen Bedeutung von Pubertät im Alter von 14 und Erreichen des Alters von 21 (vgl. Hist. Anim. V 14, 544 b 25-27; VII 1, 582 a 16-29) und seine Vorstellungen sonst (s.o. zu 16, 1335 a 26; b 32) kommen diesem Schema zu nahe, als dass die polemische Bemerkung „nicht richtig" begründet wäre.

Dass die Erziehung nach Altersstufen strukturiert werden sollte, war Allgemeingut: nach Plat. Alk. I 121 e lernen in Persien die Siebenjährigen Reiten und Jagen, die Vierzehnjährigen ethisches Verhalten; differenzierter Xen. Kyr. I 2, 4; 8; 12f.: in Persien wurden vier Altersstufen unterschieden: παῖς, danach Ephebe (ἔφηβος) im Alter von 16 oder 17 (äquivalent ist νεανίσκος VIII 7, 6), nach weiteren 10 Jahren, d.h. mit etwa 26 ‚reife Männer' (τέλειοι ἄνδρες) - in dieser Altersgruppe bleiben sie 25 Jahre lang; danach, also etwa mit 51, übernehmen die Älteren, die nicht mehr an Feldzügen teilnehmen, die richterlichen Entscheidungen (dies entspricht Ar.' Staatskonzeption, s.o. 114), vgl. Aischin. 1, 7f.: Gesetze für Altersstufen, nämlich Kinder (παῖδες), junge Männer (μειράκια), übrige Altersstufen; drei Altersgruppen auch in Sparta, vgl. Cartledge 1987, 30-32 - mit Gegenüberstellung der athenischen Verhältnisse; vgl. E. Cantarella, «Neaniskoi»: classi di età e passagi di «status» nel diritto ateniese: MEFRA 102, 1990, 37-51; D.-A. Kukofka, Die παιδίσκοι im System der spartanischen Altersklassen, Philologus 137, 1993, 197-205; Rebenich 1998, 92f. (Anm. 16); 105 (Anm. 48; 49).

46, 8 (1337 a 1) „der Einteilung der Natur folgen." Das traf für den Übergang vom Status als Krieger in den der politischen Entscheidungsträger zu: 9, 1329 a 14ff.; 14, 1332 b 35-37. Will Ar. hier sagen, dass die Abgrenzung der Altersstufen entsprechend dem Eintritt der Pubertät dem natürlichen Erreichen der Reife und nicht dem starren Schema der sieben Jahren folgen soll?- ‚Der Natur folgen', Newman vergl. De cael. I 1, 268 a 19; in anderem Zusammenhang (sexuelle Orientierung) Plat. Leg. VIII 836 c 1.

„jede fachkundige Tätigkeit und Unterweisung will den Mängeln der Natur abhelfen." Vgl. Protr. B 13; Phys. II 8, 199 a 15; Plat. Rep. I 341 e 4ff.; Leg. X 889 d 4-6, s. hier Bd. 1, zu I 2, 1253 a 30 und zu 8, 1256 a 40; Bd. 2, zu III 11, 1281 b 12. Generell: technē hilft Mängeln ab: EN I 4, 1097 a 5. Nur hier ist ‚Unterweisung' zugefügt, um zu klären, welche Tätigkeit in diesem Zusammenhang der Natur hilft. Für das Verhältnis Natur-Gewöhnung s. 13, 1332 a 39ff.- Zu ‚will' s. Bd 1, zu I 5, 1254 b 27.

46, 11 (a 3) „Zunächst muss man untersuchen." Ar. wirft drei Fragen auf: 1. ob man eine bestimmte Ordnung bei (der Erziehung) der Kinder entwickeln soll - dies wird indirekt beantwortet, wenn Ar. VIII 1, 1337 a 14-16 die gegenwärtig praktizierte private Erziehung nach dem *Gutdünken der Eltern verwirft*.- 2. ob die Erziehung gemeinschaftlich oder in einer privaten Form wie gegenwärtig in den meisten Staaten ausgeübt werden soll - dies wird VIII 1, 1337 a 22ff. beantwortet.- Die 3. Frage: wie soll diese Erziehung aussehen? Die Beantwortung beginnt VIII 2, 1337 a 34 und ist in Pol. VIII nicht abgeschlossen.

BUCH VIII

Kapitel 1

Die wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers ist die Erziehung der Jugendlichen nach den Werten der jeweiligen Verfassung; denn Verfassungen verdanken ihre Entstehung und Erhaltung dem Charakter der Bürger. Ihn muss man daher von früh an ausbilden und je besser der Charakter ist, umso besser macht er in allen Fällen die Verfassung. Da die Erziehung auf die Verfassung ausgerichtet ist und diese ein einziges Ziel hat, muss sie für alle identisch sein. Sie darf deswegen nicht den Eltern mit ihren persönlichen Vorstellungen und individuellen Sonderinteressen überlassen werden, sondern muss eine gemeinschaftliche Aufgabe sein (1337 a 22ff.) - gemeinschaftlich heißt nach diesem Zusammenhang wohl auch, dass nach den für alle geltenden Gesetzen *alle* Kinder diese Erziehung erhalten (dies betont Plat. L e g. VII 804 d 3-6). Wie diese gemeinschaftliche Erziehung im Einzelnen vorgenommen werden soll, erklärt Ar. nicht - anders Plat. L e g. 804 c 8ff.

Mit diesem Kap. beginnt Ar.' Erörterung der Erziehung der zukünftigen Bürger, die den Rest dieses Buches füllt. Während er aber in den folgenden Kapiteln ständig darauf verweist, dass dieser oder jener Aspekt der Erziehung umstritten ist bzw. dass es eine Vielzahl unterschiedlicher und gegensätzlicher Meinungen dazu gibt, deren Für und Wider er erörtert (s.o. 91), beruft er sich in VIII 1 darauf, dass niemand bestreiten dürfte, dass der Gesetzgeber die Erziehung der Jugendlichen zu seiner wichtigsten Aufgabe machen muss, und schiebt geradezu autoritär („not without force", Newman I 353 Anm. 2) die zeitgenössische Praxis privater Erziehung nach den persönlichen Vorstellungen der Eltern als verfehlt beiseite, da der Einzelne nicht sich selber, sondern dem Staat gehöre. Diese Position ist in P o l. I 13 vorbereitet, wo er erklärt, dass die Ökonomik sich mehr um die Seele als den Besitz kümmern müsse (1260 b 1-20); er betont dort dann auch, dass der Haushalt Teil des Staates ist und die aretē des Teils auf die des Ganzen ausgerichtet sein muss (vgl. hier 1337 a 27-30, s.o. 123). Man müsse daher die Kinder und Frauen (s.u. zu 1337 a 14) auf die Verfassung hin erziehen.

Nur im besten Staat ist die aretē des Bürgers zugleich diejenige des besten Mannes (VII 14, 1333 a 11f., vgl. 9, 1328 b 33-39), die Erziehung auf die Verfassung hin ist hier damit zugleich eine zur vollkommenen aretē, von der Ar. seit VII 1 gehandelt hatte. Im besten Staat müssen die Bürger zu Handlungen von charakterlicher Vorzüglichkeit fähig sein (VIII 1, 1337 a 21), der Gesetzgeber trägt dafür Sorge, nachdem ihm ja junge Männer, die das Potential für diese Entwicklung besitzen, bereitstehen (VII 7, 1327 b 36-38).

Wenn hier die Charakterbildung die *wichtigste* Aufgabe des Gesetzgebers ist, so scheint dies der arist. Priorität zu widersprechen, wonach der Gesetzgeber der Ausbildung und Aktivität des theoretischen Seelenteils den Vorzug vor dem praktischen geben muss (VII 14, 1333 a 23–30). Es ist legitim, die Frage aufzuwerfen, ob Ar. hier seiner Rangordnung von VII 14 widerspricht, da er sie selber in VIII 2 (1337 a 38f.) stellt. Dort verweist er auf die Auseinandersetzung, ob man bei der Erziehung mehr auf die Ausbildung des Geistes oder des Charakters der Seele einwirken solle.

M.E. liegt hier kein Widerspruch vor, da Ar. in VIII 1 einmal von der Erziehung, genauer Propädeutik (προπαιδεύεσθαι 1337 a 19) *Jugendlicher* spricht, für die Theorie noch unerreichbar ist und nicht den Gegenstand ihrer frühen Erziehung bilden kann. Außerdem ist die in VIII 1 beschriebene Erziehung die wichtigste Aufgabe des Gesetzgebers für die Einrichtung und den Erhalt der besten Verfassung, ohne die ja das Glück des Einzelnen nicht möglich ist (VII 1, 1323 a 16–18). Zur Formung des Charakters, der zur Verfassung passt, gehört im Falle des besten Staates auch, den Wert von Muße zu vermitteln (VIII 3, 1338 a 9–12), da ja darauf auch der Erhalt der Verfassung beruht (VII 14, 1334 a 6–10), und dies müsste schon in jungen Jahren möglich sein. Darauf aufbauend kann der Gesetzgeber dann entsprechend der Rangfolge der Seelenteile von VII 14 in der Erziehung weitergehen (s.o. 130ff.).

Nach Pol. VIII 1 soll die Erziehung auf die Werte der Verfassung hin öffentlich sein, da man sich um gemeinschaftliche Angelegenheiten auch gemeinsam kümmern müsse (1337 a 26f.). In Pol. II 3 hatte Ar. Plat. entgegengehalten, dass die Sorge und Verantwortung einer anonymen Großgemeinschaft um die Kinder zur Vernachlässigung jedes einzelnen Kindes führen müsse (1261 b 32–1262 a 14). Der allgemeine Grundsatz, dass man sich um gemeinschafliche Angelegenheiten auch gemeinsam kümmern müsse, ist somit nach Ar.' eigenen Einsichten fragwürdig. Aber der Sache nach besteht ein großer Unterschied zwischen den Kindern der platon. Rep., die nach der Geburt ihren Müttern entrissen werden, ihre Väter nicht kennen und überhaupt keine besonderen Beziehungen zu ihren leiblichen Eltern pflegen dürfen, und denjenigen des besten Staates bei Ar., wo sie bis zum 7. Lebensjahr im Elternhaus großgezogen wurden (VII 17, 1336 b 1) und wo die Liebe und Fürsorge der Eltern (s.o. S. 514 Vorbem. zu VII 16) auch nicht mit dem Eintritt der Kinder in das Erziehungssystem aufhört. Und Ar. konzediert in Pol. II 3, dass man sich um gemeinschaftliche Angelegenheiten doch in dem Maße kümmert, wie dies jeden persönlich angeht (1261 b 34f.) - und die Erziehung der eigenen Kinder geht natürlich die Eltern in erheblichem Maße an. Es ist also eher die Formulierung, dass man sich um gemeinschaftliche Angelegenheiten auch gemeinsam kümmern müsse, welche anfechtbar ist, als die Art und Weise, wie die Erziehung im besten Staat gehandhabt wird.

Die Sorge um die Erziehung fällt hier dem Gesetzgeber zu, das ist damit ein Verständnis des Gesetzgebers, wie es sich bes. in Plat. Gorg. findet, wo

Sokrates die Erziehung als die eigentliche Aufgabe vom Staatsmann gefordert hatte (s.u. zu 1337 a 11). Wenn Ar. hier vom Gesetzgeber spricht, dann hat er auch den Gründer des Staates vor Augen, der die Verfassung, Gesetze und Erziehung auf die richtigen Ziele ausrichtet - vergleichbar dem Gesetzgeber der platon. L e g., aber von besseren Prinzipien geleitet als derjenige Spartas (Ar. VII 14, 1333 b 5ff.; 1334 a 9, s. Bd. 2, zu II 9, 1269 b 20). Mit den Inhalten der erzieherischen Gesetzgebung „spricht der große Philosoph, wie so oft, als Vorläufer des hellenistischen Zeitalters“ (Marrou 153).

Lit.: R.C. Curren, Aristotle and the Necessity of Public, Education, Lanham - Boulder 2000

47, 1 (1337 a 11) „Gesetzgeber.“ Die Erziehung muss durch Gesetze geregelt sein (2, 1337 a 33) und dafür ist der Gesetzgeber zuständig. In diesem Verständnis der Rolle des Gesetzgebers war Plat. im G o r g. vorausgegangen, wo Sokrates es als die wahre politische technē angibt, dass man die Bürger besser macht: 515 a 4ff. vgl. L e g. IV 710 e 7-711 c 2, s.o. zu VII 7, 1327 b 38.- „Jugendlichen“ (νέοι). Vgl. 2, 1337 a 37. An welches Alter denkt Ar.? Da er hier auf die gemeinschaftliche Erziehung abzielt, muss er die über Siebenjährigen meinen, die nicht mehr im Hause aufgezogen wurden (VII 17, 1336 a 41-b 2). Nach I 13, 1260 b 15-20 sollen die Kinder (παῖδες), die *erst später* Mitglieder (κοινωνοί) des Staates werden, schon auf die Verfassung hin erzogen werden - in der Terminologie von P o l. VII wären sie noch nicht ‚Teile‘ des Staates (9, 1329 a 37f.), d.h. Ar. spricht von denen, die noch nicht als Krieger dienen. Frühestens könnten sie diese Erziehung als siebenjährige erhalten, aber das ist an sich unwahrscheinlich und nach 16, 1335 a 16 sind νέοι (bzw. νέαι) schon sexuell aktiv, d.h. diese Erziehung wird ihnen am ehesten im Alter zwischen 14 und 21 Jahren zusammen mit den ‚anderen Kenntnissen‘ vermittelt (s.o. zu VII 17, 1336 b 38), s.o. Vorbem. S. 558: Ar. spricht von der Propädeutik (προπαιδεύεσθαι 1337 a 19) Jugendlicher. Schon der früheste Unterricht hat ja nach Plat. P r o t. 325 e 1 εὐκοσμία, gute Ordnung, zum Hauptzweck. Meint Ar. mit dem Annehmen des zur Verfassung passenden Charakters auch das Erlernen des Herrschens durch Beherrscht werden (VII 14, 1333 a 2f.)?

47, 3 (a 12) „wo dies in den Staaten versäumt wird, schadet das den Verfassungen.“ Dies ist also nicht nur ein Erfordernis des besten Staates, sondern aller, vgl. V 9, 1310 a 12-22, Plat. L e g. I 641 b 6f. Es wird überall ausgenommen in Sparta versäumt: E N X 10, 1180 a 24f., s. hier Bd. 1, 80-85.

47, 4 (a 14) „Es muss eine Erziehung auf die (Grundsätze der) Verfassung hin geben.“ Vgl. I 13, 1260 b 1-20 - dort sind ausdrücklich auch die Frauen in die Erziehung eingeschlossen (vgl. auch Plat. L e g. VII 804 d 6ff.; 813 e 5ff.; VIII 833 c 8ff.; 834 d 3ff.), während Ar. in P o l. VIII von ihnen nicht spricht, s.o. zu VII 16, 1335 b 17; 17, 1336 a 13.

Die Verfassungen dienen generell als Orientierungspunkt, bei der Erziehung: V 9, 1310 a 14, s. Bd. 3, Anm. (dort a 19f. ebenfalls πρὸς); bei Eigen-

schaften der Bürger (III 4, 1276 b 30ff.) und Rechtsvorstellungen: V 9, 1309 a 36–39 (s. Bd. 3, Anm. zu a 36 und zu IV 1, 1289 a 12); V 8, 1308 b 20–24.

„Charakter (der Bürger), der jeder Verfassung eigentümlich ist." Ar. spricht hier nicht vom ‚Charakter der Verfassung' (vgl. dafür VII 1, 1323 b 32 mit Anm.; Rhet. I 8, 1365 b 23; 1366 a 12; Dem. 3, 26: sie hielten an dem Prinzip der Verfassung fest, ἐν τῷ τῆς πολιτείας ἤθει μένοντες, vgl. 24, 170), sondern dem der unter ihr Lebenden: Ar. IV 4, 1292 a 18; VI 1, 1317 a 39, vgl. schon Thuk. II 61, 4 ἐν ἤθεσιν ἀντιπάλοις αὐτῇ τεθραμμένους: Männer, die in Eigenschaften erzogen wurden, die denen der Stadt entsprachen, und umgekehrt: ein Redner in der Demokratie kann nicht ἀνόμοιον ... τῇ πολιτείᾳ sein: Plat. Gorg. 513 b 1–3. Zum Charakter der Bürgerschaft vgl. Plat. Leg. VII 788 b 3; Isokr. 2, 31; 7, 14: Redner und Privatleute gleichen sich der Verfassung an; vgl. Dem. 20, 13, weiteres s. Schütrumpf 1970, 25 Anm. 6, mit Verweisen. Vgl. Plat. Rep. III 397 d 10ff., der die zur Verfassung *passenden* (ἁρμόττειν) Personen sucht; so die Beschreibung des Charakters *des Mannes*, der zur Timokratie passt (VIII 549 a 8): Ἔστι γάρ, ἔφη, τοῦτο τὸ ἦθος ἐκείνης τῆς πολιτείας; für den oligarchischen Mann: 553 e 3–555 b 1; den demokratischen Mann: 561 a 6–562 a 2, grundsätzlich 544 e 1; IV 435 e 1ff.– ‚Charakter' ist hier deutlich das Ergebnis von Erziehung, vgl. EN II 1, 1103 a 17f.; s.u. zu 5, 1339 a 24.

47, 6 (a 15) „pflegt die Verfassung zu erhalten und bringt sie am Anfang überhaupt hervor." Charakter erhält die Verfassung: Isokr. 7, 41; das gleiche über Erziehung: Plat. Rep. III 412 a 9f.; Aristoxenos fr. 35 W, vgl. die Erörterung des Nutzens der Erziehung für den Staat Plat. Leg. I 641 b 6ff. Zum Erhalten der Verfassungen s. Ar. Rhet. I 8, 1365 b 25; o. zu Pol. VII 14, 1332 b 28. Umgekehrt: Versäumnisse in der Erziehung führen zu Verfassungsänderung: Plat. Rep. VIII 546 d 6ff.; 552 e 5; Leg. III 694 c 6ff. (Persien).– „bringt sie hervor." Wie Plat. Rep. IV 435 e 1ff.; VIII 544 d 6ff.; vgl. VII 540 e 5–541 a 7: mit den über Zehnjährigen, die die beschriebene Erziehung erhalten haben, kann man den neuen Staat einrichten; Ar. meint nicht, dass *alle* Charaktere auch die Verfassungen erhalten – nach V 9, 1310 a 16ff. brauchen die Bürger eine Erziehung, die den Bestand der Verfassungen garantiert, vgl. VI 5, 1319 b 33ff.; jeder Charakter einer Verfassung außer der besten in Plat. Rep. VIII/IX zerstört sie auch, da er den Keim zum Übergang zur nächsten in sich trägt.– ‚erhalten – hervorbringen'. In Bezug auf die Verfassung ist dies die Alternative (vgl. auch Ar. IV 1, 1289 a 3–7), die sich mutatis mutandis für den Besitz stellt: VII 1, 1323 a 40f.

47, 8 (a 18) „je besser der Charakter ist, umso besser macht er ... die Verfassung." Zu Erziehung und Qualität der Verfassung s. Plat. Rep. IV 423 e 4ff. Zur qualitativen Rangfolge der Verfassungen vgl. Ar. IV 11, 1296 b 2–9; 3, 1290 a 24–29; bei Demokratien: VI 1, 1317 a 27; 4, 1318 b 6ff. (abhängig von der Qualität des Demos); in IV 2, 1289 b 10 weist Ar. die (platon.) Sprechweise, dass eine Oligarchie besser als eine andere Verfassung sei, zu-

rück. Umgekehrt hat auch die Verfassung einen Einfluss auf den Charakter: Plat. L e g. VI 770 e 5.

‚besser' βέλτιον M[s]P[5], βέλτιστον cet. Bekker 1831 übernimmt den Superlativ (vgl. Bonitz 403 a 15), in der Ausgabe von 1855 dagegen den Komparat. βέλτιον stützte Spengel 1849, 25 Anm. 27 mit Verweis auf VII 14, 1333 a 21, vgl. den Vergleich der zwei Komparative 2, 1324 a 13; 4, 1326 a 2f.; bes. nahe kommt I 5, 1254 a 25 *ἀεὶ βελτίων ἡ ἀρχὴ ἡ τῶν βελτιόνων ἀρχομένων* (wo aber die Qualität der Herrschaftsform auf die der *Regierten* bezogen ist), vgl. zwei Superlative 2, 1324 a 10 f. *μάλιστα τιμῶσιν - εὐδαιμονεστάτην ἂν φαῖεν*; 4, 1326 a 13 f. *δυναμένην τοῦτο μάλιστ' ἀποτελεῖν ... οἰητέον εἶναι μεγίστην*, dagegen Korrelation Superlativ - Komparativ 15, 1334 a 31.

47, 10 (a 19) „Fertigkeiten und fachkundige Tätigkeiten" (*δυνάμεις - τέχναι*). „saepe *δύναμις* vel coniungitur cum vv *τέχνη*, *ἐπιστήμη* vel pro syn usurpatur", Bonitz 207 b 6. S.o. Bd. 2, zu II 8, 1268 b 35 mit weiteren Verweisen; verwandt ist III 12, 1282 b 31; b 14-16.- Notwendigkeit der Ausbildung in Fertigkeiten, bevor man sie ausüben kann: Sokrates verweist auf die allgemeine Erwartung, dass ein Handwerker sein Gewerbe erlernt hat und einen Lehrer vorweisen kann, sieht aber in Athen den Widerspruch, dass man bei politischer Tätigkeit diese Sachkenntnis nicht verlangt, diese aretē könne also nicht gelehrt werden: Plat. P r o t. 319 b ff.

„dies gilt dann offensichtlich auch für die Handlungen von charakterlicher Vorzüglichkeit." Vgl. den gleichen Analogieschluss E N II 1, 1103 a 32 ff. Zum Problem dieser Analogie s. Bd. 2, zu II 8, 1269 a 21.

„zuvor ausgebildet und durch Gewöhnung vorbereitet werden" (*προπαιδεύεσθαι καὶ προεθίζεσθαι*). *προπαιδεύεσθαι* ist nach Bonitz hier singulär bei Ar., Plat. benutzt das Wort R e p. VII 536 d 6. Zur Verbindung von ‚Ausbildung' bzw. ‚Erziehung' und ‚Gewöhnung' vgl. Ar. II 5, 1263 b 37-40; III 18, 1288 b 1; V 9, 1310 a 16.- Warum verweist Ar. hier für Gewöhnung nicht auf VII 13, 1332 a 40-b 8?

47, 13 (a 21) „Handlungen von persönlicher Vorzüglichkeit." Vgl. dieses Ziel der Erziehung durch den Gesetzgeber VII 14, 1333 a 37ff.- Einfacher Genetiv *ἀρετῆς* nach *πρᾶξις*: VIII 2, 1337 b 10.

47, 14 (a 22) „der ganze Staat." Gigon, Schwarz übersetzen ‚jeder Staat', aber die Folgerung, dass *alle* (*πάντες*) *ein und dieselbe* Erziehung erhalten müssen, lässt sich nur aus der Prämisse herleiten, dass der *ganze Staat* (*ἡ πόλις πᾶσα*) *ein einziges Ziel* hat.

„die Erziehung aller ein und dieselbe sein muss." ‚Erziehung aller', vgl. Plat. L e g. VII 804 d 3-6 - im Sinne allgemeiner Schulpflicht auch gegen den Willen des Vaters, vgl. 810 a 2ff.; ‚ein und dieselbe': so bei Phaleas Ar. II 7, 1266 b 32-36 (seinem Einwand b 35-38, dass ein und dieselbe Erziehung die falschen Werte vermitteln könnte, trägt Ar. hier 1337 a 21 Rechnung); ‚aller in der gleichen Weise': so in Sparta: IV 9, 1294 b 21-25.- Die Klage, ein ausländisches, in Deutschland aufwachsendes Kind von der Schul-

pflicht zu befreien, wies das Oberverwaltungsgericht Rheinland-Pfalz in Koblenz ab: „Die Allgemeinheit hat ein berechtigtes Interesse daran, der Entstehung religiös oder weltanschaulich motivierter Parallelgesellschaften entgegegenzuwirken" (DER TAGESSPIEGEL, Berlin 7. Oktober 2004).

Wenn im besten Staat des Ar. die Erziehung *aller* ein und dieselbe ist, dann erhält die *Minderheit*, die zu philosophischer Bildung fähig ist, nicht auch eine *öffentliche* Erziehung.

„Ziel." Vgl. I 1, 1252 a 1ff.; beim besten Staat: VII 8, 1328 a 36; generell IV 1, 1289 a 17, s. Bd. 3, Anm.

„ein einziges Ziel verfolgt." Ar. ist zwar kritisch gegenüber Plat.s Bestreben, seinen Staat der Rep. zu einer Einheit zu machen, aber Ar. erlaubt deshalb nicht pluralistische Vielfalt, vgl. Bd. 2, 160, Vorbem. zu II 2; o. 122–127. Durch Erziehung soll man Einheit erzielen: II 5, 1263 b 36f.; Plat versäumte dies, denn in Rep. gibt es zwei einander feindselig gegenüberstehende Staaten: II 5, 1264 a 24-27. Vgl. auch die Kritik an der Richtungslosigkeit des „tun, was jeder will" (VI 2, 1317 b 11) in der Demokratie, vgl. schon Plat. Prot. 326 d. Diese aristot. Position ist vorweggenommen bei Plat., wenn er das Fehlen jeglicher Uniformität bes. in dem ‚Warenhaus von Verfassungen', der Demokratie (Rep. VIII 557 d 8), kritisiert, die mit *allen Charakteren* bunt geschmückt ist (c 6). Diese Bemerkung in Ar. Pol. VIII 1 ist eine Variation des Gedankens von VII 1, dass das Ziel des Individuums und des Staates identisch sind (1323 b 32 ff.), hier wird deutlich gemacht, dass der Staat die Orientierung liefert, vgl. V 8, 1308 b 20–24, s.o. zu VII 13, 1332 b 6 (gegen Allan).

47, 15 (a 24) „gemeinschaftliche Aufgabe" (*ἐπιμέλειαν ... κοινήν*). Wiederholt: VIII 2, 1337 a 34. Ebenso EN X 10, 1180 a 29 - dort mit doppeltem Gegensatz: gegenübergestellt der unbefriedigenden Willkür der Kyklopen einerseits (a 27-29), dann privater Erziehung, die aushelfen muss, wo die öffentliche versagt, andererseits (a 30ff., vgl. Pol. IV 7, 1293 b 12f.), eine Erziehung, die philosophisch begründet ist - Ar. verlangt von diesem Erzieher gesetzgeberische Fähigkeit, s. Bd. 1, 80–86; Aubenque in: Entretiens XI, 104–109. In EN X 10, 1180 a 18–24 erwähnt Ar. zusätzlich, dass die väterlichen Anordnungen nicht die gleiche Autorität besitzen wie die Gesetze.- Gemeinsame Bemühung um aretē: Pol. III 9, 1280 b 5ff.

„sich jetzt jeder persönlich seiner Kinder annimmt." So Xen. Kyr. I 2, 2; auch Ar. EN VIII 13, 1161 a 16f. lässt darauf schließen, dass die Erziehung meist im Haus, unter der Aufsicht des Vaters, stattfand, vgl. Pomeroy 1994, 38: „Ischomachus received at least part of his education, and his bride all hers, at home from their respective parents." So auch Xen. Lac. 6, 1 über die anderen Staaten, ausgenommen Sparta; auch Persien war eine Ausnahme s. Kyr. I 2, 2, wo die Kinder in öffentlichen Schulen von staatlichen Lehrern erzogen wurden (15). Staatlich besoldete Lehrer: Plat. Leg. VII 813 e 3f.

47, 18 (a 26) „Um gemeinschaftliche Angelegenheiten muss man sich auch gemeinsam kümmern." Dieser logische Schritt liegt Ar.' Kritik an der Besitzordnung in Plat.'s R e p. zugrunde: wenn der Besitz der Gemeinschaft gehört, dann müssen sich auch alle darum kümmern - und dies funktioniert nicht: II 5, 1263 a 8 ff., s. Bd. 2, Anm. In II 1, 1260 b 37ff. argumentiert Ar., dass die Miglieder des Staates als einer Gemeinschaft notwendigerweise Dinge miteinander teilen (*κοινωνεῖν*) müssen - dabei nennt er auch die Kinder (1261 a 4-7), und ‚miteinander teilen' impliziert auch, dass man ‚sich um etwas kümmert' (3, 1261 b 33). Plat. L e g. VII 804 c 3 spricht von ‚öffentlichen Schulen' (*διδασκάλεια κοινά*), s. Marrou 66f.; o. 429, Vorbem. zu VII 11.

κοινῶν κοινήν stilistisch betonte Nebeneinanderstellung der wichtigen Begriffe, vgl. Ar. u. VIII 4, 1338 b 29 *πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν*; III 13, 1284 a 9 *τῶν ἴσων ἄνισοι*; o. 87 Anm. 5; Schütrumpf, Philologus 133, 1989, 183.

47, 20 (a 27) „darf man ... nicht glauben, ein Bürger gehöre sich selber, vielmehr gehören alle dem Staat." Die Formulierung ist sicherlich ein Echo von Plat. L e g. XI 923 a 6 *ἔγωγ' οὖν νομοθέτης ὢν οὔθ' ὑμᾶς ὑμῶν αὐτῶν εἶναι τίθημι ... καὶ ἔτι μᾶλλον τῆς πόλεως εἶναι τό τε γένος πᾶν ...* - die ähnliche Formulierung VII 804 d 5 *ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας* bezieht sich auf die zu Erziehenden, vgl. auch XII 942 c 3f. Diese Vorstellung wird vorausgesetzt K r i. 50 e 2f., wo die Gesetze Sokrates klar machen, dass er nach seiner Erziehung ihnen gehörte: *ἡμέτερος ἦσθα*, vgl. negativ R e p. VIII 552 a 8f., wo Plat. darlegt, dass die Verarmten in einer Oligarchie nicht mehr *Teile* der Stadt sind.

Es ist wichtig zu betonen, dass Ar. diese Bemerkung über die *Bürger* macht, analog ist die Situation im Haushalt, wo für Sklaven die Rolle für die Gemeinschaft (*τὸ κοινόν*) nur in geringem Maße festgelegt ist, während für Freie alles oder das meiste angeordnet ist: M e t. Λ 10, 1075 a 19-23. Die Ausdrucksweise ‚alle gehören dem Staat' (*εἶναι* mit Genitiv) ist die gleiche wie in P o l. I 4, 1254 a 9f. (wo ‚Teil' dadurch bestimmt ist, dass er zu anderem ‚gehört') - Ar. gibt hier so das Verhältnis des *Sklaven* zum Herrn an, d.h. in einer *despotischen Herrschaftsbeziehung*, damit eindeutig verschieden von der Stellung der freien Bürger des besten Staates. Ar. kann nicht von einer Unterordnung der Bürger unter die polis sprechen, denn die Bürger sind die polis, s.o. 122 Anm. 6. Ein Mensch gehört von Natur zu der Gemeinschaft, die die polis ist: I 2, 1253 a 1ff., s. Bd. 1, zu a 2; III 6, 1278 b 17ff.; o. zu VII 1, 1323 a 17.

47, 21 (a 29) „jeder ist ein Teil des Staates." Vgl. I 2, 1253 a 19-29; und über den Haushalt, d.h. seine Mitglieder, in einem ähnlichen Zusammenhang 13, 1260 b 13-20. Zur Verpflichtung gegenüber dem Staat, die höher ist als gegenüber irgendjemand sonst, vgl. Plat. K r i. 51 a 7ff.; e p. 9, 358 a 2-b 1; Newman verweist auf Dem. 18, 205; Cic. D e f i n. II 14, 45, vgl. auch D e r e p. fr. 1 a (Ziegler); D e l e g. II 2, 5; nahe kommt Plut. L y c. 24, 1 *νομίζοντες οὐχ αὑτῶν, ἀλλὰ τῆς πατρίδος εἶναι διετέλουν*, vgl. 25, 3. Mo-

derne Vorstellungen vom Freiheitsraum des Individuums sind Ar. fremd, s.o. zu a 22; S. 122ff. Newman fragt, ob ein Bürger z.B. unter einer Tyrannis sein Gewissen unterdrücken und im Willen des Staates aufgehen müsse. Sokrates hatte diesen Konflikt gelöst, indem er sich weigerte, am Unrecht einer Tyrannis mitzuwirken, Plat. Ap. 32 c 4–e 1, vgl. Rep. VI 496 c 5–497 a 5. Ar. behandelt dieses Problem nirgends; nur wenn der Staat in der Erziehung versagt, gilt es ihm als selbstverständliche Pflicht, dass die Eltern diese Funktion übernehmen: EN X 10, 1180 a 30ff., s.o. zu 1337 a 24, vgl. Xen. Mem. III 12, 5. M.E. darf man daraus schließen, dass er auch unter einer Tyrannis an seinen ethischen Grundsätzen festzuhalten forderte.

„Naturgemäß richtet sich die Tätigkeit des Teiles an der des Ganzen aus." Vgl. Ar. I 13, 1260 b 14; Plat. Leg. X 903 c 4f.: das Wesen, das dem Ganzen (d.h. dem Weltall) zugrundeliegt, entstand nicht Deinetwegen, sondern Du seinetwegen: *οὐχ ἕνεκα σοῦ γιγνομένη, σὺ δ' ἕνεκα ἐκείνου*. Als Prinzip in der Medizin Chrmd. 156 b 3–c 6; Newman vergl. Phdr. 270 c (Hippokrates).

Popper I 119 f. zitiert diese Stelle Plat. Leg. X 903 c 4f. als Beleg für Platons Holismus, vgl. 144 mit Anm. 27, dann 148 „Feindschaft gegen das Individuum ... Platon haßte das Individuum und seine Freiheit", vgl. Stalley-Barker 405. Popper (327 Anm. 35 von S. 119) ist sich bewusst, dass sich bei Plat. diese Bemerkung auf kosmische Bedingungen bezieht, lässt aber keinen „Zweifel" daran, „dass diesem kosmologischen Holismus ein politischer Holismus entspricht". Bei Ar. dient dieser Grundsatz aber nur dazu, eine öffentliche Erziehung, die an den Aufgaben des Staates (vgl. *ἔργον πόλεως* VII 1, 1323 b 32; 4, 1326 a 13) ausgerichtet ist, zu begründen. Die Freiheit jedes Bürgers, nach eigenem Gutdünken über die Erziehung seiner Kinder zu entscheiden, wird damit allerdings beschnitten. Ar. würde den gegenwärtig in den USA starken Trend gegen das öffentliche Erziehungssystem vonseiten fundamentalistischer, stark reaktionärer, wissenschaftsfeindlicher Strömungen, die home-schooling praktizieren, nicht billigen.- Wenn Plat. Leg. VIII 832 d 2 behauptet, dass die Bürger unabhängig (*ἐλεύθεροι*) voneinander sind, dann meint er wohl Unabhängigkeit ökonomischer Art.

47, 23 (a 31) „die Spartaner loben." Öffentliche Erziehung in Sparta, vgl. EN X 10, 1180 a 24–26; sie war gleich für alle: Pol. IV 9, 1294 b 21–25; Bemühung des kretischen und spartanischen Gesetzgebers um Erziehung: EN I 13, 1102 a 7–12; Xen. Lac. 10, 4; Plat. Leg. II 660 b.- Ar. distanziert sich aber von der einseitigen Zielsetzung der spartanischen Erziehung: Pol. VII 2, 1324 b 5-9; 14, 1333 b 11-35; 15, 1334 a 40ff., s. Anm.; VIII 4, 1338 b 12ff.; b 24–38; II 9, 1271 a 41–b 7, vgl. schon Isokr. 12, 209f.

‚die Spartaner loben', vgl. IV 1, 1288 b 41–1289 a 1; Plat. Rep. VIII 544 c 2f. Es gab viel falsches Lob für Sparta: Ar. VII 14, 1333 b 12 und Anm.

Kapitel 2

Nachdem Kap. 1 die Rahmenbedingungen der Erziehung (durch Gesetzgebung geregelt; gemeinschaftliche Aufgabe) und eines ihrer Ziele (Charaktererziehung auf die Grundsätze der Verfassung hin) bestimmt hatte, erörtert Ar. in Kap. 2 andere mögliche Ziele. Er stellt zunächst die allgemeine Verwirrung und den Mangel an Übereinstimmung hinsichtlich der Resultate, die die Erziehung erzielen soll, heraus. Dieser Streit schließt selbst die Position ein, die er in VIII 1 hergeleitet hatte, nämlich dass die Erziehung auf Handlungen von persönlicher Vorzüglichkeit vorbereiten (*τῆς ἀρετῆς πράξεις* 1337 a 21, vgl. 2, 1337 a 37 *πρὸς ἀρετήν*; a 39; a 41ff.). Jetzt legt Ar. nicht nur dar, dass nicht alle sich über den Weg, der dahin führt, einig sind (a 36–39; b 1–3), sondern er zitiert auch eine Auffassung, die verrät, dass dieses Ziel selber umstritten war, da manche als Alternative zur Ausbildung des Charakters die des Intellekts angaben. Die Tatsache, dass die herkömmliche Erziehung keine Antwort darauf geben kann, welches Ziel man verfolgen solle (a 39–b 1), macht die Klärung der umstrittenen Positionen umso dringlicher.

Mit dem Hinweis auf den Streit über die Erziehungsziele wird aber das Ergebnis von VIII 1, wo Ar. die Ausbildung des Charakters - und nur des Charakters - wegen seiner Bedeutung für die Verfassung gefordert hatte, nicht zurückgenommen oder erneut in Frage gestellt. Man könnte sagen, dass die Charaktererziehung auf die Verfassung hin nach VIII 1 sozus. den Kern seines Erziehungsprogramms darstellt, da sie die Vorbedingungen für den Erhalt des Staatswesens schafft (s.o. Vorbem. zu VIII 1, S. 558) - auch durch die Stellung am Anfang der eigentlichen Erziehungsabhandlung ist dieser Gegenstand herausgehoben, dies ist Erziehung im engeren oder eigentlichen Sinne: 7, 1342 a 2f. Ar. ergänzt diese aber hier, indem er jetzt zwei weitere Erziehungsziele nennt: einmal (a) das für das Leben Nützliche und dann dem entgegengesetzt (b) nicht nutzbringend anwendbare Wissengegenstände. Damit geht er zunächst (a) sozus. *unter* das Niveau der Ausbildung des zur Verfassung passenden Charakters, wenn er das Erlernen mancher nützlicher Fertigkeiten verlangt, während er danach (b) *über* die Verpflichtungen als Bürger *hinausgeht*, indem er in Kap. 3 eine Lebensführung behandelt, die den Zweck in sich selber enthält und von allen Verpflichtungen befreit ist, die man erfüllen muss, weil das Ziel noch nicht erreicht ist (1338 a 4f.) bzw. man anderen dient (a 13). Kap. 3 (1338 a 37–b 4) differenziert bei den in VIII 2 erwogenen Erziehungszielen diesen Aspekt ‚nicht anwendbare Dinge' weiter, wenn Ar. dort einer nützlichen Fertigkeit, dem Zeichnen, über seinen kommerziellen Nutzen hinaus die Entwicklung des ästhetischen Sinns von Schönheit zuschreibt.

In einer ersten Antwort auf die drei VIII 2, 1337 a 41f. aufgeworfenen Ziele der Erziehung - für das Leben nützlichen Dinge; solche, die zur Ausbildung des Charakters beitragen; nicht nutzbar anwendbare Gegenstände -

erkennt Ar. als offensichtlich an, dass man sich die Kenntnis einiger nützlicher Dinge aneignen muss, aber er schränkt dies in doppelter Weise ein, da man nützliche Tätigkeiten nur ausüben soll, wenn sie notwendig bzw. für Freie angemessen sind; denn das Ziel aller Erziehung oder Tätigkeiten ist der Lebensstil von Freien. Ihre Tätigkeiten dürfen nicht ihrem Körper oder Charakter schaden. Aber selbst wenn dies vermieden werden kann, darf man sich ihnen nicht zu sehr widmen bzw. sie im Dienste anderer ausüben (b 4–21). Da Ar. jede dieser Tätigkeiten oder Verhaltensweisen für notwendig hält, empfiehlt er auch, dass man durch Erziehung auf sie vorbereitet wird: 5, 1339 b 22–25; 7, 1341 b 36–1342 a 4, s.o. zu VII 13, 1332 b 10. Die Freien in Ar.' bestem Staat erhalten jede Förderung für ihre Ausbildung von Körper und Seele; alle potentiell nachteiligen Einflüsse werden von ihnen ferngehalten, sie sind unabhängig, da sie sich nicht servil anderen unterwerfen; sie halten eine noble Distanz zur Beherrschung aller Sachgebiete ein, da offensichtlich Freiheit mit Spezialisierung unvereinbar ist. Muss man folgern, dass Ar. auch bei dem hochspezialisierten Mathematiker und Astronomen Züge der Unfreiheit fand?

47, 26 (1337 a 33) „durch Gesetzgebung geregelt." S.o. zu 1, 1337 a 11; E N X 10, 1180 a 1–24.

47, 27 (a 34) „gemeinschaftliche Aufgabe." S.o. zu 1, 1337 a 24.

„was für eine Erziehung dies ist und wie (die Kinder) erzogen werden sollen": *τίς* – *πῶς*, wie u. 3, 1338 a 33.– „was für eine Erziehung". Dies zu klären hatte Phaleas versäumt: II 7, 1266 b 34.– „wie". Dies nimmt die Ankündigung von VII 17, 1337 a 7 auf, vgl. 14, 1333 a 15, für eine bestimmte Erziehung s. VIII 3, 1338 a 37ff. und in den folgenden Kapiteln.

47, 29 (a 35) „jetzt ist man sich darüber uneins." Gerade zu Beginn einer Erörterung verweist Ar. auf solche Meinungsverschiedenheiten, vgl. 3, 1338 a 7; VII 1, 1323 a 35; 3, 1325 a 17–24, vgl. I 1, 1252 a 7ff.; 3, 1253 b 18; II 1, 1261 a 2ff.; III 1, 1275 a 2ff.; IV 1, 1288 b 35ff.– Bei Erziehung besteht die gleiche Uneinigkeit, die früher (VII 2, 1324 a 25ff.) für die unterschiedlichen Möglichkeiten bei der Wahl des Lebens Erwachsener erörtert wurde, s.u. zu 1337 a 38. Unterschiedliche Meinungen zur Erziehung: Plat. Leg. VII 810 e 6ff.; Isokr. 11, 23: ob man Nützliches oder das, was zu aretē beiträgt lehren soll, s.u. zu 1337 a 41.

„wie man hierbei vorgehen soll" (*περὶ τῶν ἔργων*): „de iis rebus, quas doceri iuvenes oporteat", Bonitz 286 a 34.

47, 31 (a 37) „um persönliche Vorzüglichkeit oder das beste Leben zu erreichen" (*ἀρετή* – *βίος ὁ ἄριστος*). Vgl. E N X 1, 1172 a 24; vgl. Plat. Symp. 180 b 7 *εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτῆσιν*. Hier gibt der erste Begriff (persönliche Vorzüglichkeit) die Voraussetzung für den zweiten (das beste Leben) an, vgl. Ar. VII 1, 1323 b 1; b 21–23 (s. zu b 22); b 40–1324 a 2; 9, 1328 b 35f.; 15, 1334 a 34. Zur disjunktiven Verbindung inhaltlich zusammengehörender Begriffe vgl. Vahlen 1914, 260, wo auf die vorliegende

Stelle und R h e t. III 17, 1418 a 16 (vgl. I 8, 1366 a 14–16) verwiesen wird, hinzuzufügen E N III 12, 1117 b 10 ὅσῳ ἂν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν ἔχῃ πᾶσαν καὶ εὐδαιμονέστερος ᾖ, Plat. R e p. IX 576 c 10 ἀρετῇ καὶ εὐδαιμονίᾳ, ebenso 580 b 6; S y m p. 180 b 7, vgl. R e p. X 606 d 6 βελτίους καὶ εὐδαιμονέστεροι.– „um persönliche Vorzüglichkeit ... zu erreichen“ (πρὸς ἀρετὴν). Vgl. 1337 a 42 im Zusammenhang mit umstrittenen Erziehungszielen, vgl. 6, 1341 a 26–39 die (verfehlte) Praxis, den Aulos für *ethische Erziehung* zu benutzen. Gymnastik lehrt man, weil sie zu *Tapferkeit* beitrage: 3, 1337 b 27, vgl. das anstrengende Training in Sparta: 4, 1338 b 13f.; die *charakterbildende* Wirkung von Musik 5, 1339 a 21–25; 6, 1340 b 42; 1341 a 38 (negativ: b 11); 7, 1342 a 28f.; b 12–17.– „das beste Leben.“ Der beste Staat ermöglicht am ehesten, ein solches Leben zu führen: VII 1, 1323 a 17, s. Anm. Hier spricht Ar. daher spezifisch von der Erziehung im besten Staat (vgl. 13, 1332 a 31–b 11) und dabei über divergierende theoretische Vorstellungen („nicht alle glauben“) bei denen, die darüber nachdachten (zu solchen hinsichtlich bestem Staat s. IV 1, 1288 b 39f.), anders dann u. 1337 a 39ff.: „jetzt allgemein übliche Erziehung.“

48, 2 (a 38) „(dabei) mehr auf (die Ausbildung) des Verstandes oder des Charakters der Seele hinarbeiten soll.“ ‚(dabei)‘, denn Ar. spaltet mit Verstand (διάνοια) – Charakter (ἦθος) das vorher genannte Ziel: ‚persönliche Vorzüglichkeit‘ (ἀρετή) in die zwei möglichen Ausprägungen auf, vgl. bei aretē: E N I 13, 1103 a 3–10. Ist Verstand“ (διάνοια) hier im weiteren Sinne gebraucht, sodass darin auch der theoretische logos eingeschlossen ist, oder auf den praktischen logos beschränkt? S.o. zu VII 1, 1323 b 3. Wenn Verstand als theoretische Fähigkeit verstanden ist, dann besteht die Frage über seinen Rang im Verhältnis zu den charakterlichen Eigenschaften zu Recht (vgl. Ar. selber E N X 7 ff., vgl. den ‚zweiten Rang‘ ethischer Qualitäten 8, 1178 a 9ff.); wenn dagegen διάνοια praktische Vernunft ist (in P o l. III 11, 1281 b 7 nimmt διάνοια vorausgehendes φρόνησις, b 4, auf), dann wäre sie ebenso wie die Charaktereigenschaften eine Voraussetzung für richtiges *Handeln*: VII 1, 1323 b 3; vgl. *phronesis* b 21–23; E N X 8, 1178 a 16; da beide erforderlich sind (E N VI 2, 1139 a 33ff.), wäre das ausschließliche Verfolgen der einen oder anderen Qualität verfehlt, vgl. gerade für Erziehung P o l. VII 14, 1333 a 37 „alles“, s.u. zu 1337 b 11.

„Verstand“ (διάνοια). S.u. b 1; b 14; als – nicht erreichtes – Erziehungsziel: 6, 1341 b 6.– „Charakter der Seele“ (ψυχῆς ἦθος). ‚der Seele‘ (ψυχῆς) ist hinzugefügt, da Charakter, „ἦθος allein zu allgemein ist“, Schwartz 1951, 15, vgl. 5, 1340 a 11 (s. zu a 6); b 11; D e p a r t. a n i m. IV 11, 692 a 22; Plat. C h r m. 222 a 3; R e p. III 400 d 7; L e g. I 650 a 5; VIII 837 c 3, vgl. 342 d 7; Xen. M e m. III 10, 3. Generell zur Bedeutungsentwicklung Schütrumpf 1970, Kap. 1.

48, 5 (a 41) „die für das Leben nützlichen Dinge oder das, was zu charakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt, oder das nicht nutzbringend Anwendbare.“ Die Alternative wie Isokr. 11, 23 (s.o. zu a 35). ‚die für das Leben nützlichen

Dinge' (aufgezählt u. 3, 1337 b 25f.) lehrten einige Sophisten, z.B. Protagoras, der bei Plat. Prot. 318 e Wohlberatenheit in häuslichen und staatlichen Angelegenheiten zu lehren verspricht und nur Spott für die von Hippias angebotenen Gegenstände Rechnen, Astronomie, Geometrie und Musik hat; dagegen haben nach Isokr. 11, 23 (s.o.) manche gerade Astronomie, Rechnen und Geometrie empfohlen, da diese Disziplinen für anderes *nützlich* sind, während andere ihren Beitrag zu aretē darlegten.- ‚was zu charakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt' war o. 1337 a 36-39 angesprochen, weil es unter das Thema ‚bester Staat' fällt (VII 1, 1323 b 29ff.); hier bezieht sich Ar. dagegen auf die gewöhnliche Erziehungspraxis, in der aretē demnach einen, wenn auch umstrittenen Platz fand, s.o. den Verweis auf Isokr. 11, 23. Das Erziehungsziel: ‚für das Leben nützlichen Dinge' empfiehlt Ar hier (1337 b 4ff.) selber - mit gewissen Einschränkungen, er erweitert somit die Erziehung über die auf die Verfassung ausgerichtete Charakterbildung nach VIII 1 (s.o. Vorbem.).

„nicht anwendbare Dinge" (*περιττά*). Das ist das Gegenteil von nützlich, wie E N VI 8, 1141 b 3-7 bei der Beschreibung der Forschungsgegenstände von Anaxagoras und Thales (*περιττὰ μὲν καὶ θαυμάσια*) deutlich wird; vgl. die Disziplinen bei Isokr. 15, 261ff. Bei Ar. wäre dies die Theorie um ihrer selbst willen, die dem Handeln gegenüber anderen oder um der Resultate willen entgegengestellt ist: Pol. VII 3, 1325 b 16-21, aber auch generell Muße, da man sich dabei nicht um eines Zweckes willen, der noch nicht erfüllt ist, abmüht: VIII 3, 1338 a 1ff. (für die *Erziehung* auf dieses Ziel hin s. a 9-12), d.h. sinnerfüllter Zeitvertreib: a 21; 5, 1339 b 17f., vgl. bei Musik a 25; 7, 1341 b 40, somit auch ästhetischer Genuss, s.u. zu 3, 1338 b 1; vgl. Plat. Gorg. *τὰ κομψά* ... (486 c 6). Sokrates soll das Erlernen von Geometrie und Astronomie nur insoweit empfohlen haben, als sie praktisch genutzt werden können: Xen. Mem. IV 7, 2ff. Disziplinen des Wissens, das nicht anwendbar ist, sondern zur Erkenntnis des Seienden verhilft: Plat. Rep. VII 525 c ff., vgl. Leg. XII 965 b-967 d 2. Ar. dachte wohl nicht an die virtuosen Kunststücke (*τὰ θαυμάσια καὶ περιττά*) von Musikern: VIII 6, 1341 a 11. In 3, 1338 a 30-34 kündigt er für später eine Behandlung an, ob es eine oder mehrere Arten von Erziehung, die nicht Notwendiges zum Gegenstand haben, gibt - sie findet sich nicht in Pol. VIII.

Dies sind Alternativen, die Ar. selber aufwirft und für deren Klärung er in der Erziehungspraxis keine Hilfe bekommt. Nachträglich erscheint die Erziehung des Charakters - auf die Qualität der Verfassung hin - die er in VIII 1 gefordert hatte, umstritten, aber Ar. stellt nicht das Ergebnis von VIII 1 erneut in Frage, später kommt er in der Weise darauf zurück, dass er in 5, 1339 a 15-25 die Frage aufwirft, ob die Musik zu charakterlicher Vorzüglichkeit beiträgt - dort auch die anderen hier genannten Alternativen: Erholung (dem entspräche hier ‚nützlich') und sinnerfüllter Zeitvertreib bzw. Wissen.

Diese Unterscheidung ist offensichtlich dehnbar und lässt sich für ganz unterschiedliche Erörterungen nutzen, vgl. II 7, 1267 a 2-12 die Klassifizierung von drei Arten von Unrechttun, das man durch Arbeit (vgl. hier ‚nützliche

Dinge'), Mäßigkeit (d.h. ethische aretē) und ‚Philosophie' (s.o. zu VII 15, 1334 a 23) vermeiden kann.

48, 7 (a 42) "haben Befürworter gefunden" (*λαμβάνειν κριτὰς*). Zur Formulierung vgl. De an. I 2, 405 b 8; Met. A 8, 989 a 7 (stammt von den Richtern dramatischer Wettkämpfe).

48, 10 (b 2) „schätzen nicht alle die gleiche Form charakterlicher Vorzüglichkeit" (*ἀρετή*). Wenn unter den „nicht anwendbaren Dingen" (*περιττά*, a 42) Theorie eingeschlossen war, wie am wahrscheinlichsten ist, dann ist diese Meinungsverschiedenheit über aretē auf charakterliche Qualitäten eingeengt und ist damit verschieden von dem Streit unter denen, die den Wert von aretē anerkennen, aber uneins sind, ob das beste Leben das politischer Aktivität oder philosophischer Kontemplation ist (Pol. VII 2, 1324 a 25-27). Manche stellen Tapferkeit an die Spitze (1324 b 13; 15, 1334 a 40ff.), andere Verzicht auf den Gebrauch von Gütern (5, 1326 b 38). Für Ar. ist eine wichtige Charakterqualität diejenige, die die Werte der Verfassung bejaht: VIII 1, für die anderen ethischen Qualitäten vgl. VII 15, 1334 a 19-25.- Zur Formulierung hier vgl. 13, 1332 a 2f.

48, 11 (b 3) „wie man sie einüben soll" (*ἄσκησις αὐτῆς*). Vgl. 6, 1341 a 8, o. zu VII 2, 1325 a 13.

48, 13 (b 4) „die nützlichen Dinge, soweit sie unverzichtbar sind". Vgl. 3, 1337 b 25f.: Schreiben und Zeichnen lehrt man als nützlich für das Leben und in vielfältiger Weise anwendbar, vgl. 1338 a 15-19; a 37 ff.; VII 14, 1333 a 36. Plat. Leg. VII 817 e 5-818 d 1 nennt drei notwendige Lehrstoffe: Rechnen, Messen kubischer Körper und Kenntnis des Verlaufs der Gestirne und verlangt Grundkenntnisse (mehr nur bei ganz wenigen: XII 967 d 4-968 a 1), s.u. zu b 15.- Für den Unterschied zwischen ‚nützlich' und ‚unverzichtbar' s.u. 3, 1338 a 14f.; a 31. In VII 14, 1333 a 36; b 1f. hatte Ar. diesen Unterschied noch nicht gemacht und beide undifferenziert hierarchisch dem „Schönen" untergeordnet. Mit ‚nützlich' und ‚unverzichtbar' meinte er dort Tätigkeiten wie die im Krieg (s.u. zu VIII 4, 1338 b 33 für die Versäumnisse in Sparta), also nicht Elementarkenntnisse; sicherlich denkt Ar. hier nicht an die von Sklaven bzw. Banausen verrichteten notwendigen Tätigkeiten, wie III 4, 1277 a 33-37; 5, 1278 a 11-13, s.u. zu 1338 b 5.

Der Gesichtspunkt der Anwendbarkeit wird später erweitert, da Ar. bei nützlichen Tätigkeiten einen höheren Zweck als den des Nutzens, der geschäftlichen Anwendbarkeit, findet: Zeichenunterricht dient auch höheren, ästhetischen Zielen, er eröffnet ein Verständnis von Schönheit: VIII 3, 1338 a 40-b 4.

48, 16 (b 5) „nicht alle zu lernen braucht." D.h. ‚nicht alle' nützlichen Tätigkeiten, vgl. b 7, wo unter den *nützlichen* Dingen diejenigen, durch die man Banause wird, verworfen werden.

„Tätigkeiten, die den Charakter des Freien bzw. Unfreien besitzen". Vgl. VII 14, 1333 a 3ff.: Tätigkeiten, die man als politisch bzw. despotisch Beherrschter ausüben soll - hier in VIII 2 scheint Ar., anders als dort, diese Un-

terscheidung nicht aufzuweichen, sondern zugrunde zu legen und strikter zu fassen. Vorbereiten von Speisen gilt Ar. nicht als eines Freien würdig: VIII 5, 1339 a 39f. Was den Charakter des Freien bzw. Unfreien besitzt, ist schwer durch Gesetze zu regeln: Plat. Leg. XI 919 e 3f. Zu ‚frei', s. Ar. u. zu VIII 6, 1341 b 13.

48, 18 (b 7) „nicht ein Banause wird". „Banause", s.o. zu VII 9, 1328 b 39.- Als banausisch sieht Ar. hier Tätigkeiten dann an, *a*. wenn sie (Handeln nach) aretē beeinträchtigen (b 9f.; 6, 1341 a 5-9; b 11; vgl. ihre seelische Deformierung 7, 1342 a 22f., s.o. VII 9, 1328 b 39-41); *b*. wenn sie perfekt beherrscht werden (1337 b 15-17, s. zu b 15); u. 4, 1338 b 32-36 fügt Ar. als banausisch die *einseitige* kriegerische Ausbildung hinzu; *c*. die von Lohnarbeitern ausgeführten (*μισθαρνικαί*, 1337 b 13f. - in I 11, 1258 b 25 ist Banause eine Form der Lohnarbeit). Tätigkeiten, die eigentlich *Freien* zukommen, aber im Dienste anderer ausgeübt werden (2, 1337 b 17-21), bezeichnet Ar. ähnlich: sie passen wegen der *Abhängigkeit* von anderen (so dann 6, 1341 b 10-14) zu Theten - dann um ‚nach der Art eines Sklaven' (*δουλικόν*) erweitert.

Dies ist keine Beschreibung banausischer Tätigkeit nach ihrer gesellschaftlichen Funktion (so IV 4, 1291 a 1-4), sondern ihrer Gefährdung der Persönlichkeit der Freien (1337 b 11, vgl. b 5f., s.o. zu VII 6, 1327 b 10). Das Ziel aller Erziehung oder Tätigkeiten ist der Lebensstil von Freien, s. 16, 1335 b 10; wie zuvor bei Plat. Leg. I 644 a 4 (*βάναυσον ... καὶ ἀνελεύθερον*), s. Ar. o. zu VII 13, 1332 b 10.

Für den Mangel an Bildung der Banausen s.u. zu VIII 7, 1342 a 20.

48, 20 (b 11) „den Körper oder die Seele oder den Geist der Freien untauglich für die Verwirklichung ... von charakterlicher Vorzüglichkeit machen." ‚den Körper untauglich machen' s. Bd. 1, zu I 11, 1258 b 25. Zur Tauglichkeit des Körpers vgl. I 5, 1254 b 27-32.- „untauglich für die Verwirklichung von charakterlicher Vorzüglichkeit". In VII 9, 1328 b 39ff. (s. Anm.) diente dies Argument dazu, Männer, die solche Arbeiten ausführen, von der Bürgerschaft auszuschließen.

„die Verwirklichung" (*χρῆσις*). S.o. zu VII 8, 1328 a 38.

„oder die Seele oder den Geist" (*ἢ τὴν ψυχὴν ἢ τὴν διάνοιαν*). Susemihl del. *ψυχήν*, da ja ‚Geist' (*διάνοιαν*, welches Susemihl mit ‚Seele' übersetzt) Teil der Seele ist (s.o. zu a 38) und ihm nicht als eigenständiger Teil einer Person entgegengestellt werden kann. Damit würde die Gegenüberstellung ‚Körper - Seele' beseitigt, die sich aber bei Erziehung VII 15, 1334 b 20-28 findet (vgl. 16, 1335 b 31). Da es hier um die Fähigkeit zum Handeln im Sinne von aretē geht, möchte man nicht ‚Seele' missen, vgl. 14, 1333 a 38. Sollte man eher ‚Geist' (*διάνοιαν*) als Dittographie zu 1337 b 14 streichen? Aber der Gegensatz ‚Körper' - *διάνοια* ist gerade hier (b 12-14) und sonst in diesem Zusammenhang gebräuchlich (vgl. VIII 3, 1338 b 5; 4, 1339 a 7-10) und in Behandlungen von Erziehung vorgegeben, vgl. Plat. Prot. 326 b 7; die Rolle des Geistes für die menschliche Qualität entspräche der des *logos* bei

Ar. VII 13, 1332 a 40 (s. zu a 39). Behält man τὴν ψυχὴν vor τὴν διάνοιαν, dann würde entweder zuerst die Gesamtheit seelischer Qualitäten vor einem Teilbereich genannt oder man müsste Seele von vornherein im engeren Sinne als Sitz charakterlicher Eigenschaften verstehen. So wird bei Plat. L e g. VI 775 λυττῶν κατά τε τὸ σῶμα καὶ ψυχήν (d 1) durch οὐδὲν εὐθύπορον ἦθος οὐδε σῶμα (d 3) aufgenommen, so Bonitz 866 a 3 zu 1337 b 11: „ψυχή, syn ἦθος, dist διάνοια". Mit der Berücksichtigung der (Qualitäten von) Seele, d.i. Charakter (vgl. in umgekehrter Reihenfolge Ar. VIII 5, 1340 a 6 πρὸς τὸ ἦθος ... καὶ πρὸς τὴν ψυχήν), *und* Geist, deren Schädigung verhindert, d.h. deren Entwicklung gefördert werden muss, gibt Ar. eine implizite Antwort auf die in a 1338 38 aufgeworfene Frage, ob man mehr auf die Ausbildung der Vernunft *oder* des Charakters der Seele hinarbeiten solle.- Schaden für die Seele: VIII 7, 1342 a 20-23: nicht ein naturgemäßer Zustand (s. zu a 22).

48, 23 (b 12) „den Körper in Mitleidenschaft ziehen. Vgl. 6, 1341 a 7-9, s. Bd. 1, zu I 11, 1258 b 36.

48, 24 (b 13) „Lohnarbeiten" (μισθαρνικαὶ ἐργασίαι). Hier von ‚Fertigkeiten' (τέχναι), den banausischen im engeren Sinne (zum weiteren s.o. zu b 7) unterschieden, anders I 11, 1258 b 25-27 (s. Bd. 1, zu b 25); E E I 4, 1215 a 29f. (unter banausisch eingeschlossen) - Bendixen, Philologus 11, 1856, 579. weist darauf hin, dass diese Bezeichnung sih nicht in den anderen Ethiken findet, er benutzt dies für seine These, dass E E auf Ar. selber zurückgeht.

48, 24 (b 14) „berauben den Geist der Muße" (ἄσχολον ποιοῦσι). Vgl. über Sklaven VII 15, 1334 a 20f. Dies macht es unmöglich, aretē zu entwickeln (s.o. zu b 7) bzw. die im Rang höhere Lebensform zu erreichen (VII 14, 1333 a 30-b 5). Dieses geistige Vermögen könnte nach der aristot. Systematik die Mittel zum Ziel bestimmen (s.o. zu 13, 1331 b 29) - Männer dieser Art bedienen sich also zweifelhafter Mittel, um zu ihrem Ziel zu kommen; da ihnen aretē fehlt (9, 1328 b 39ff.), können sie auch dies nicht richtig setzen (s.o. zu 13, 1331 b 26).- ‚Berauben der Muße', gleiche Formulierung Plat. L e g. VIII 831 c 4, vgl. 832 b 1 παρέχειν ἄσχολον.- „und machen ihn gemein" (ταπεινός). Zusammenstellung sklavisch - gemein: E N IV 8, 1125 a 2. Große Armut hat diese Wirkung: P o l. IV 11, 1295 b 18.

48, 26 (b 15) „bis zu einem gewissen Grade mit einigen zu einem Freien passenden Wissensgegenständen vertraut sein." D.h. wenn man sie nicht zur Perfektion betreibt, s.o. zu b 7; u. zu 5, 1339 b 9; vgl. 6, 1340 b 34-1341 a 1; a 9-14 bei Musik; b 8-14, vgl. Plat. P r o t. 312 b 1-4: man lernt Musik und Gymnastik nicht, um sie professionell zu auszuüben, sondern zur Bildung, wie es sich für einen Freien gehört. Generell: man soll bestimmte Fähigkeiten nur bis zu einem gewissen Grade lernen: Xen. M e m. IV 7, 2-5; 8; Plat. L e g. VII 809 e 6-810 b (Lesen und Schreiben); 817 e 5-818 d 1 Rechnen, Berechnung kubischer Körper und Kenntnis des Verlaufs der Gestirne - nicht in letzter Genauigkeit: ἀκρίβεια, wie hier 1337 b 17, vgl. Isokr. 10, 5, vgl. 15, 261-265: Geometrie und Astronomie sind in bestimmten Grenzen

nützlich; Cic. T u s c. I 2, 5. Über Philosophie Kallikles in Plat. G o r g. 485 a 4f., bes. nahe kommt 487 c 5-d 2: Sokrates hörte eine Unterhaltung, bei der sich die Meinung durchsetzte, man sollte nicht exakt Philosophie betreiben und sich nicht durch den Erwerb von Weisheit zugrunde richten, vgl. R e p. VI 487 c 6ff. (vgl. Cic. D e r e p. I 18, 30), vgl. Eur. M e d. 294f. Newman vergl. [Plat.] A m a t. 136 a 5ff.- Die politikē schreibt vor, *bis zu welchem Grade* man etwas lernen muss: Ar. E N I 1, 1094 b 1.

‚für einen Freien passende Wissensgegenstände' - *ἐλευθέριαι ἐπιστῆμαι*, hier (wenn man Lesen und Schreiben als Elementarkenntnis auslässt) die in P o l. VIII 3, 1337 b 24f. genannten Disziplinen Gymnastik, Musik und Malen; 1338 a 23 begründet Ar. den Einschluss von Musik in die Bildung mit dem Lebensstil, den Freie führen sollen (*παιδεία ἐλευθέριος*, a 30-32); zur Erziehung, wie sie einem Freien zukommt, vgl. a 31f., s.o. zu 1337 b 7. Dieses Konzept (vgl. Isokr. 4, 49; 7, 43 *ἐλευθερίως τεθραμμένους*, ebenso Xen. M e m. II 7, 4) hat in den *artes liberales* eine bedeutende Zukunft, Sen. e p. 88 diskutiert ihren Wert, vgl. I. Hadot, Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984; A.D. Leeman-H. Pinkster, M. Tullius Cicero, De Oratore Libri III, 1. Bd., Heidelberg 1981, 39f.- Zu Kenntnissen, die nicht banausisch machen vgl. [Plat.] E p i n o m. 976 d 1-5.

„während ..." (*μὲν*). Parataktisch, wobei das erste Glied in Wirklichkeit untergeordnet ist: Bonitz 454 a 28-31; Denniston 370 (ii).

48, 30 (b 17) „Es macht einen großen Unterschied, zu welchem Zweck man etwas tut oder lernt". S.o. VII 14, 1333 a 7, aber dies war dort für Tätigkeiten, die als Dienstleistungen galten, ausgesagt, nicht wie hier für solche, die durchaus Freien zukommen. Zum Zweck als Kriterium der Musikausübung s. VIII 6, 1341 b 14f. Der Sache nach verwandt ist E N III 4, 1111 b 5f., wonach die *prohairesis* besser als Handlungen Charaktereigenschaften beurteilen hilft: man muss hinter die Handlungen auf die zugrundeliegende Absicht, die zu der bestimmten Entscheidung führt (1112 a 1f., vgl. E E II 11, 1228 a 2-4, vgl. a 11-13; R h e t. I 8, 1366 a 14-16; III 16, 1417 a 17-19), zurückgehen, um den Charakter zu bewerten, hier: man muss das Gleiche tun, um zu entscheiden, ob eine Handlung eines Freien würdig ist oder nicht.

„zieht es doch die beschriebenen schlimmen Folgen nach sich." Die zuvor aufgezeigte Wirkung, dass manche *nützliche* Tätigkeiten jemanden banausisch und servil machen, erwartet Ar. jetzt selbst bei einigen *zu einem Freien passenden* Wissensgegenständen. Er legt hier dar, welche Gesichtspunkte man bei der Auswahl beachten muss: die *Perfektion*, mit der man diese Tätigkeiten praktiziert (s.o. zu 1337 b 7); den *Personenkreis*, der davon profitiert (s.u. zu 1337 b 19), und die *Qualität*, die der Handlung zugrundeliegt.

(b 19) „für sich selber". Vgl. 6, 1341 b 11 (anders 3, 1338 a 12, s. Anm.); III 4, 1277 b 5f.; dies macht den Unterschied zum Sklaven aus, s. die Belege Bd. 1, zu I 4, 1254 a 13, vgl. den Gegensatz hier 1337 b 20: „im Dienste anderer", so VIII 3, 1338 a 13.- „für Freunde". Der Megalopsychos kann sich in seinem Leben schwer nach einem anderen richten, ausgenommen

einem Freund: E N IV 8, 1124 b 31f. Ar.' Unterscheidung von Ironie und Possenreißerei liegt die gleiche Vorstellung zugrunde: R h e t. III 1419 b 7-9. Plat. L e g. XI 919 e erlaubt den Bürgern von Magnesia, gewisse Dienstleistungen nur für die engsten Verwandten zu verrichten. Helena (Hom. I l. 3, 125) und Andromache (ebd. 22, 440) webten; Odysseus baute sein Schiff und Kalypso vollendete es: O d. 5, 233-261. Hippias machte seine eigenen Schuhe und webte seine Kleider (Plat. H i p p. m i n. 368 b 2 ff.).- ,für sich selber' ist die personale Formulierung des Zwecks des Handelns, anders VII 14, 1333 a 7-11.

„angetrieben von charakterlicher Vorzüglichkeit." Eine Verletzung dieses Prinzips u. VIII 6, 1341 b 10-12 über musikalische Wettbewerbe: Ziel ist nicht eigene aretē, sondern das Vergnügen der Zuhörer.

48, 33 (b 20) „wer etwas dieser Art im Dienste anderer tut, der kann häufig den Eindruck erwecken, eine Tätigkeit nach Art eines Tagelöhners oder Sklaven zu verrichten." S. hier Bd. 1, zu I 4, 1254 a 13.

„Tätigkeit eines Tagelöhners oder Sklaven". Gleiche Zusammenstellung E N IV 8, 1125 a 1f. - im gleichen Zusammenhang, s.o. zu 1337 b 19; zu Tagelöhnern s.o. zu b 7. In VII 9, 1329 a 36 gehören Tagelöhner zu den ,Voraussetzungen' des Staates, sie befinden sich in einer Stellung wie Sklaven (8, 1328 a 35).

Plat. P o l i t. 289 d 10 behandelt unter den Dienern zunächst die gekauften, d.h. Sklaven, dann e 4 ff. die freien, d.h. gemieteten (290 a 4) Tagelöhner (Theten). ,Theten, s.u. 6, 1341 b 10-15. Zusammenstellung mit Sklaven s. Aubonnet zu 1337 b 20.

48, 36 (b 22) „praktizierten Methoden der Unterweisung" (*καταβεβλημέναι μαθήσεις*) auch 3, 1338 a 36. Die Metapher vielleicht nach Ausstreuen des Samens (LSJ *καταβάλλω* II 6), vgl. Stein zu Her. I 122 *κατέβαλον φάτιν*. Sachlich kommt nahe Plat. S o p h. 232 d 7 *δεδημοσιωμένα που καταβέβληται γεγραμμένα τῷ βουλομένῳ μαθεῖν*, das LSJ *καταβάλλω* II 7 jedoch von der Grundbedeutung „lay down as a foundation" ableiten.

„wie wir gesagt haben." o. 1337 a 39ff.

Kapitel 3

Nach VIII 2 bietet die herkömmliche Erziehungspraxis keine Entscheidungshilfe darüber, ob man die für das Leben *nützlichen* Dinge, oder solche, die zur Ausbildung des Charakters beitragen, oder schließlich *nicht nutzbar anwendbare* Gegenstände lernen soll (1337 a 39ff.). Ar. legt in VIII 3 dar, durch welche Unterrichtsgegenstände, ‚Fächer', man alle diese Ziele zu erreichen versuche: Gymnastik werde gelehrt, weil sie Tapferkeit anerziehe, d.h. sie trage wenigstens zu einer aretē bei. Lesen, Schreiben und Zeichnen lehre man, weil diese für das Leben nützlich seien. Ar.' eigene Position deckt sich damit nicht völlig: bei Gymnastik *bleibt* er hinter den Erwartungen hinsichtlich der ihr allgemein zugeschriebenen Wirkung *zurück* und stellt keinen Beitrag zu Tapferkeit, sondern lediglich zu körperlicher Fitness fest (1338 a 19f.; b 6–8), aber mit dieser bescheideneren Wirkung muss sie Teil der Erziehung sein. Beim Unterricht in elementaren Fertigkeiten *geht* er dagegen *über* die ihnen allgemein zugeschriebene Wirkung *hinaus*, wenn er z.B. dem Zeichnen neben seinem kommerziellen Nutzen die Entwicklung des ästhetischen Sinns von Schönheit zuschreibt.

Ar. konzentriert sich hier fast ausschließlich auf die Ausbildung in einem Fach, das einerseits weder notwendig noch nützlich ist (1338 a 13ff.; a 31), andererseits nicht den Körper stärkt (a 19–21), d.i. Musik. Die von Ar. als zentral angesehenen Erziehungsfächer Musik und Gymnastik waren kein demokratisches Ideal (vgl. [Xen.] A t h. I 13 und Komm. von H. Frisch, The Constitution of the Athenians, Kopenhagen 1942, z.St., anders Plat. K r i t. 50 d 8f.). Ar. nimmt zu dem Streit darüber Stellung, weshalb man Musik in den Lehrplan einschließen soll. Musik wird hauptsächlich in Zeiten der Muße betrieben. Damit greift er auf frühere Erörterungen über den hierarchischen Rang von Tätigsein zu Muße, und damit überhaupt das Ziel des besten Staates (VII 15, 1333 a 30ff.), zurück. Es ist – für Heutige unbegreiflich – die Erörterung der Musik, die die Gelegenheit zur Klärung des höchsten Lebensinhalts der Bürger bietet.

Muße ist keinesfalls Untätigkeit, daher muss man klären, was man während der Muße tut. Muße kann nicht Spiel oder Amüsement sein – Ar. äußert sich hier über die Rolle von Spiel und Amüsement in dem weiteren Zusammenhang menschlichen Tätigseins, er vergleicht sie mit einem allopathischen Heilmittel, das Anspannung durch ihr Gegenteil, Entspannung, lindert. Muße ist dagegen sinnerfüllte Lebensgestaltung, wie sie Freie pflegen sollen, die man mit Glück gleichsetzen kann, da man sich dabei nicht um eines Zweckes willen, der noch nicht erfüllt ist, abmüht (1338 a 1ff.). Musik ist die Beschäftigung, die man in dieser Zeit betreiben soll. Ar. formuliert damit hier schon ein Ergebnis, welches er dann in Kap. 5 in den *weiteren* Rahmen von *drei* Zwecken der Musikausübung stellen wird. Im Endeffekt bestätigt er nur die Praxis, die am Anfang (1337 b 29f.), bei den Männern der Vergangenheit

(1338 a 14; a 35), geübt wurde, als man der Musik einen Platz in der Erziehung gab. Es fällt wieder auf (s.o. 132ff.), dass Philosophie als die höchste Form von Aktivität nicht genannt ist (s.u. zu 1338 a 40).

Ein zentraler Begriff in der Argumentation dieses Kap.s ist Vergnügen (*ἡδονή*, 1338 a 1-9; a 28), wobei Ar. hier zwei Formen unterscheidet und der Rangfolge von Mittel und Zweck zuordnet: das Vergnügen der Erholung im Spiel (1337 b 35-1338 a 1) dient der Entspannung von der Arbeit, das des Glücks ist Vollendung in sich selbst (1338 a 1ff.).

Lit. zu Erziehung: o. zu VII 13, 1332 b 10

48, 38 (1337 b 24) „Gegenstände, die man zu lehren pflegt" (*μαθήσεις καταβεβλημέναι*). S.o. zu 2, 1337 b 22. Ar. gibt hier die Lehrgegenstände an, durch die man die Erziehungsziele nach 2, 1337 a 40-42 erreichen will, vgl hier ‚nützlich - zu Tapferkeit beitragen'.

Die Unterweisung in Lesen und Schreiben, Musik und Gymnastik erscheint allgemein verbreitet (vgl. Plat. Prot. 325 e-326 b; Theag. 122 e 10; Xen. Lac. 2, 1 über Sparta; bei den Wächtern der Rep. geht Plat. lediglich auf die Erziehung in Gymnastik und Musik ein: II 376 e 2ff.; III 411 e 5ff.; VII 521 d 13ff., vgl. Kri. 50 d 5-e 1; Leg. VI 795 d 6ff.), lediglich Zeichnen ist nach Ar. nur bei wenigen Teil der Ausbildung - der athenische Fremde bemerkt Leg. VI 769 b 6, dass Kleinias keinen Schaden erlitt, wenn er nicht mit Zeichnen vertraut ist.

„Lesen und Schreiben". Lesen (Plat. Prot. 325 e 1-5) - Schreiben (ibid. 326 d 2f.), vgl. Leg. VII 810 b. Zum Nutzen dieser Kenntnis s.u. 1338 a 15ff.- „Zeichnen". Dies ist nützlich, s.u. a 17ff. Marrou 197f.- „nützlich für das Leben". Schon 2, 1337 a 41.

49, 3 (b 27) „Gymnastik ... zu Tapferkeit beitrage". Vgl. Plat. Prot. 326 b 6-c 3; Rep. III 410 b 10-c 6: trägt zur Ausbildung der Seele, nicht wie man irrtümlich glaubt, des Körpers bei; vgl. Leg. VII 791 c 4-6. Für Anstrengungen als Voraussetzung von Tapferkeit: Hippokr. Aër. 23, 5; Aristipp fr. 245 M. Zu den Erwartungen in Sparta, ein hartes Training sei der Ausbildung von Tapferkeit förderlich, s.u. Ar. VIII 4, 1338 b 12-14.- Beitrag zu einer aretē: 2, 1337 a 37; a 41. Hier schreibt Ar. der Gymnastik eine bescheidenere, auf den Körper beschränkte Wirkung zu: Gesundheit: 1338 a 19; b 7, s.u. Vorbem. zu VIII 4. Dagegen umgekehrt Plat. Prot. 326 b 6-c 3: schlechte Konstitution des Körpers beeinträchtigt Tapferkeit; nach Xen. Mem. III 12, 2 führt körperliche Schwäche zu einem Verhalten, das als Feigheit gedeutet wird.

49, 5 (b 28) „üben die meisten Musik zu ihrem Vergnügen aus." Musik (*μουσική*) wird in Pol. - abgesehen von III 11, 1281 b 8 - nur in Buch VIII erwähnt (s. Index in Susemihl 1882), und hier zum ersten Male; in VII 17, 1336 a 30, bei der Erwähnung der Geschichten, die man Kleinstkindern erzählt - und sicherlich auch vorgesungen - hat, vermeidet Ar. noch die anspruchsvollere Bezeichnung ‚Musik'. Ar. geht aber auf einzelne Aspekte der

Musik in I 5, 1254 a 32f.; III 3, 1276 b 4-9; 12, 1282 b 31; 13, 1284 b 11-13; IV 3, 1290 a 21ff. ein. Zu Musik s.u. zu VIII 5, 1340 a 19.

Zum Vergnügen, das Musik bereitet, vgl. 1338 a 28-30; 5, 1339 b 20-24 (s. zu b 20); 1340 a 2-5; a 14; b 16f., 6, 1341 a 14 (pejorativ: a 15-17); vgl. P o e t. 6, 1449 b 28-31; 1450 b 15f.; 26, 1462 a 15-17; P r o b l. XIX 38, 920 b 29ff.; Apollo erfreute sich am Gesang der Achäer: Hom. I l. 1, 474. Nach Plat. G o r g. 501 d 9ff. verfolgt jede musikalische Darbietung (Aulos-, Kitharamusik; Tanz; dithyrambische und tragische Dichtung) nur Vergnügen, vgl. Dodds S. 321; vgl. P o l i t. 288 c 2-4; L e g. II 654 a 1-3; 655 c 8-d 2; 658 e 6-8; 659 b 3-c 5; III 700 e 1-4; VII 802 d 2 *τραφεὶς ἐν τῇ κοινῇ καὶ γλυκείᾳ* (*μούσῃ*); vgl. T i m. 47 d 3f.; vgl. Koller, MusHelv 13, 1956, 11.

„üben aus" (*μετέχουσιν*). Newmans Deutung „learn" engt den Gedanken zu sehr ein, Ar. schließt vielmehr später aus der Rolle der Musik im geselligen Leben (1338 a 23-30) auf die Erziehung (a 30-32) und er scheint hier genauso vorzugehen (Folgerung für Erziehung: a 9ff.), vgl. auch *κοινωνεῖν μουσικῆς* für ‚selber betreiben': 6, 1340 b 23. Und ‚zum eigenen Vergnügen lernen' widerspricht Ar.' Erfahrungen: u. 5, 1339 a 28 „tut weh" (s. zu a 16).

„einen Platz in der Erziehung gaben". Vgl. 1338 a 13; a 23.

49, 7 (b 30) „Natur ... sucht". Zur biologischen Begründung von Tätigsein und Muße s. W. Kullmann, Aristote et le loisir, in: J.M. André et al. (Hrsg.), Le loisirs et l'héritage de la culture classique, Collection Latomus 230, 1996, 104-112. Zur Personifikation von Natur s.o. zu VII 14, 1332 b 36; Newman vergl. H i s t. a n i m. IX 12, 615 a 25.- „häufig dargelegt". S.o. II 9, 1271 a 41; VII 14, 1333 a 30-35 (s. zu a 35); 1334 a 2-10; schon in 15, 1334 a 15 bemerkte Ar., dies sei „häufig" behauptet worden - an keiner dieser Stellen hatte sich Ar. auf die Natur bezogen.

„nicht nur tätig sein, sondern sich auch der Muße erfreuen". Betont ist der zweite Gedanke, vgl. 14, 1334 a 9f.; o. zu 5, 1326 b 31.

49, 9 (b 32) „dies ist das eine Grundprinzip von allem." Denn es verrät das richtige Verständnis von Glück, das ja das Ziel des besten Staates ist.- „wir wollen dies hier wiederholen" nimmt ‚häufig dargelegt' (b 30) auf und bezieht sich auf die Hierarchie von Tätigsein und Muße, Welldon versteht dagegen ‚Natur' als das Grundprinzip. Zur Attraktion des Genus des Demonstrativpronomens vgl. R h e t. I 11, 1370 b 22 *ἀρχὴ δὲ τοῦ ἔρωτος αὕτη γίγνεται πᾶσιν*; für die Formulierung vergl. Newman Plat. P h a i d r. 237 b 7.

49, 10 (b 33) „Nun sind zwar beide unerlässlich." Eigentlich: ‚wenn beide unerlässlich sind', eingeleitet durch *εἰ γὰρ*, d.h. „*if* (as was the fact, i.e. *since*)" LSJ B VI; Smyth § 2246, vgl. hier 4, 1338 b 16, s. Anm.; I 2, 1253 a 26.

(b 34) „Muße ist dem Tätigsein vorzuziehen und ist ihr Zweck." Auch hier (vgl. Vorbem. zu VII 15) stellt die Hierarchie nur die Prioritäten auf, legt aber die Menschen nicht auf die eine *oder* andere Alternative fest, vgl. vielmehr: „beide sind unerlässlich"; „die Natur selber sucht" beides (b 30), s.o. Vorbem. zu VII 14; s. 1334 a 16ff.- ‚vorzuziehen' vgl. 1, 1323 a 15 und

Anm.- „ist ihr Zweck“. Muße als Zweck von Tätigkeit: 14, 1333 a 30-b 3; 1334 a 3-10; 15, 1334 a 14.

49, 12 (b 35) „womit man sich während der Muße beschäftigen soll.“ Muße ist ja nicht Untätigkeit (vgl. Xen. M e m. III 9, 9) - genauso wenig wie Glück: Ar. E N I 8, 1098 b 31-1099 a 3, s.o. zu P o l. VII 3, 1325 b 16 und 9, 1329 a 32. Man sollte also unterscheiden: *Muße von* bestimmten Aufgaben, vgl. II 9, 1269 a 35, und *Muße für* bestimmte Tätigkeiten, wie hier, s.o. zu VII 15, 1334 a 17.

(b 36) „soll man sich nicht ausschließlich amüsieren.“ Amüsement kann nicht Lebensziel sein, denn es dient einem Zweck: 5, 1339 b 15-17; E N X 6, 1176 b 9; b 27ff.; Plat. L e g. VII 803 d, vgl. die Tibarener nach Ephoros FGrHist 70 F 43. Viele machen es zum Ziel: Ar. VIII 5, 1339 b 31-40.

49, 15 (b 38) „wer sich anstrengt, braucht Erholung“. Vgl. E N IV 14, 1128 b 3. So die Athener: Thuk. II 38, 1 *τῶν πόνων πλείστας ἀναπαύλας τῇ γνώμῃ ἐπορισάμεθα*. Erholung von Anstrengung ist ein Geschenk der Götter: Plat. L e g. II 653 d 2, vgl. P h i l. 30 e 6f. Congreve vergl. Her. II 173, 3f. Zu Erholung s.u. 5, 1339 a 16; o.zu VII 14, 1333 a 30. Diese Lebensweisheit erinnert an Goethes Schatzgräber: „Tages Arbeit, abends Gäste!/Saure Wochen, frohe Feste! Sei dein künftig Zauberwort.“- Die Erholung für das Auge (beim Schließen der Lider) ist naturgemäß: Ar. P r o t r. B 15.

„Amüsement dient der Erholung.“ Amüsement, griech. *παιδιά*, *paidiá*, meist übersetzt als ‚Spiel‘ (z.B. Gigon), aber das wäre bei Erwachsenen nur eine Form, sich erholsam die Zeit zu vertreiben; ‚Vergnügen‘ würde eher die Wirkung bezeichnen, s.u. zu 5, 1339 a 16.- „Amüsement dient der Erholung“. Vgl. E N IV 14, 1127 b 33f.: es gibt Entspannung im Leben und darin diagogē mit Spiel. Bei Plat. L e g. II 667 e 6-8 ist *παιδιά* das Vergnügen, das weder nützt noch schadet. Zur grundlegenden Differenz im Verständnis von *paidiá* bei Ar. gegenüber Plat. L e g. s. Solmsen, RhM 107, 1964, 208-216: Ar. ersetzt Plat.s *paidiá* durch *scholē*, s.u. zu 5, 1339 a 16.- „Arbeit ist von Anstrengung und Anspannung begleitet.“ Vgl. Ar. R h e t. I 11, 1370 a 11-13. Anstrengung ist schmerzhaft: E N III 12, 1117 b 5.

49, 18 (b 40) „sich gönnen“ (*εἰσάγεσθαι*). Eigentlich ‚einführen‘, d.h. in das Leben der Arbeitenden.- „den dafür richtigen Zeitpunkt sorgfältig beachten“ (*καιροφυλακοῦντας*). Dies ist ein Grundsatz medizinischer Therapie, vgl. Hippokr. M o r b. S a c r. 21 *ὅπως τὸν καιρὸν διαγιγνώσκων ἑκάστου τῷ μὲν ἀποδώσει τὴν τροφήν*, und später *καιροὺς διαγιγνώσκοι τῶν συμφερόντων*.- „Heilmittel verabreicht“. S.u. zu 7, 1342 a 8 ‚in sich aufnehmen‘. Zu medizinischen Vergleichen in P o l. s. Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 20, wo die vorliegende Stelle nachzutragen ist.

49, 20 (b 42) „Die Bewegung der Seele beim Amüsement ist ja Entspannung.“ „Bewegung der Seele“. So definiert R h e t. I 11, 1369 b 33 Lust (vgl. schon Plat R e p. IX 583 e 9f.: Lust und Schmerz, vgl. L e g. X 896 e 8ff.); Ar. E E II 1, 1220 a 30 meint damit die Affekte, vgl. Dirlmeier z.St.: „durch die Charakterisierung des Innerseelischen als Bewegung (...) unter-

scheidet sich EE bekanntlich von MM und EN", er verweist auf die vorliegende Stelle Pol. 1337 b 42; s. dgl. zu EE II 1, 1218 b 36. Geht die Vorstellung auf Damon (37 B 6 Vors.) zurück: man singe und tanze κινουμένης πως τῆς ψυχῆς?

„Entspannung" (ἄνεσις). Nur als allopathisches Heilmittel (vgl. 5, 1339 b 17 „Heilmittel", s. dort Anm.), das Anspannung lindert, darf man sich diese erlauben und auch nur - zeitlich - sorgfältig dosiert (vgl. u. 6, 1341 a 22) - d.h. anders als Nahrung (Newman vergl. Top. II 11, 115 b 26; Oik. I 5, 1344 b 10f.). Schlaf dient ja der Entspannung (Pol. VIII 5, 1339 a 17), aber man soll nicht sein Leben verschlafen (EN I 3, 1095 b 32ff.; 8, 1098 b 33ff.). Entspannung kann auch als gefährlich gewertet werden, der gleiche Wortstamm wird auch für ‚zügellos' benutzt, vgl. im ethischen Bereich: wer zügellos lebt (ζῶντες ἀνειμένως), ist für sein Verhalten verantwortlich: III 7, 1114 a 5. Übertragen auf Verfassungen vgl. Pol. IV 3, 1290 a 28, vgl. die negative Bedeutung VII 4, 1326 a 28.- Unterhaltung ist Entspannung: EN VII 7, 1150 b 17.

49, 20 (1338 a 1) „weil man sich dabei vergnügt, bringt sie Erholung. Muße enthält dagegen, wie man glaubt, Vergnügen, Glück ... in sich selber." Ar. unterscheidet zwei Formen von Vergnügen (ἡδονή), eine selbsterfüllte während der Muße, die Bestandteil von Glück ist (a 5f.), und eine andere zur Erholung, d.h. im Dienste eines übergeordneten Zweckes, näher ausgeführt 5, 1339 a 18 (s. Anm. zu a 17); b 15ff.; b 25-27; b 32ff.- Muße enthält Vergnügen: b 18f.- „Man glaubt", Muße enthalte Glück; hier (wie 1338 a 6) gibt Ar. verbreitete Auffassungen wieder, die er teilt, vgl. EN X 1177 a 22; b 4. Den hier Pol. VIII 3, 1338 a 7 erwähnten Streit darüber, welche Lust man wählen soll, entscheidet Ar. aus den Bedingungen des besten Staates: der Beste wählt die beste Lust.- „Glück und glückseliges Leben" (εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως). Vgl. VII 1, 1323 b 24, s. Anm.

49, 22 (a 3) „dieser (Segnungen) erfreuen sich ... nicht diejenigen, die arbeiten müssen". Vgl. das Sprichwort: keine Muße für Sklaven: 15, 1334 a 20f.

49, 24 (a 4) „müht sich um eines Zweckes willen, der noch nicht erfüllt ist." Vgl. EN X 7, 1177 b 17f.

49, 25 (a 5) „Glück ist das Ziel selber". EN I 1, 1094 a 18-22; b 6f.; 5, 1097 a 25-b 6; Rhet. I 5, 1360 b 4-7, vorausgesetzt Pol. VII 8, 1328 a 35-37, s. zu 2, 1325 a 8. Lust, Vergnügen verfolgt man um ihrer selbst willen, d.h. als Ziel: Rhet. I 7, 1364 b 23-25; EN VII 13, 1153 a 7-12; X 6, 1176 b 9f.

(a 6) „alle nehmen an, dass Glück ... von freudigem Empfinden begleitet ist" (μεθ' ἡδονῆς). S.u. 5, 1339 b 32 und Anm. Genauso wird EN VII 14, 1152 b 6 die *Vorstellung* der meisten wiedergegeben, aber das Gute ist nicht Lust: X 2, 1174 a 4-9. Die Frage, ob Glück in Lustempfindung oder charakterlicher Vorzüglichkeit oder beidem besteht, war Pol. VII 1, 1323 b 1 offengelassen, s. dort Anm. Vergnügen begleitet Glück, aber es hat keinen

Wert in sich selber, es bringt *Handeln* zur Vollkommenheit: E N X 4, 1175 a 15ff. Nach IX 9, 1169 b 30-32 besteht Glück in Tätigsein und das Tätigsein des Guten ist lustvoll; Handlungen entsprechend aretē bringen Vergnügen: I 8, 1099 a 7-21, vgl. P o l. VIII 5, 1339 b 19; b 32; II 5, 1263 b 5f.- ‚alle nehmen an', denn *alle verfolgen Lust*: E N VII 12, 1152 b 19f.; 14, 1153 b 25, vgl. II 2, 1104 b 9-11. Diejenigen, die den Mann, der gefoltert wird, für glücklich halten (VII 14, 1153 b 19-21), würden diese Auffassung nicht teilen.

49, 27 (a 7) „nicht alle sind sich darüber einig, welche Freude (Glück begleitet), sondern jeder wählt sie, wie es zu ihm und seinem Wesen passt." Verschiedene Menschen hassen oder mögen Verschiedenes: E N IV 14, 1128 a 27f. Das, was zur Natur eines jeden passt, bringt Vergnügen: P o l. VII 7, 1342 a 25; I 8, 1256 a 27; E N I 8, 1099 a 8; III 13, 1118 b 14; VII 14, 1153 b 30f.; VIII 3, 1156 b 15f.; X 7, 1178 a 5f. Jedem ist ja das, was seiner Haltung entspricht, am angenehmsten: P r o t r. B 40; ; E N X 2, 1172 b 13; 6, 1176 b 21-27, vgl. a 5ff. Vergleichbar bei Glück P o l. VII 8, 1328 a 37-b 2; Plat. R e p. IX 581 c 8ff.: der Geldgierige, Ehrsüchtige und Philosoph werden *jeweils ihr Leben* als das angenehmste (*ἥδιστον*) bezeichnen; Xen. K y r. V 1, 10f. *ἕκαστος ... τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐρᾷ*, vgl. Plat. L y s. 214 b 3f.; 221 e 5ff.; S y m p. 193 c 7f.; bei Reden Plat. G o r g. 513 b 8-c 2 *τῷ αὐτῶν γὰρ ἤθει λεγομένων τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῶ δὲ ἀλλοτρίῳ ἄχθονται*; Ar. R h e t. II 13, 1390 a 26 *ἀποδέχονται πάντες τοὺς τῷ σφετέρῳ ἤθει λεγομένους λόγους*, vgl. I 8, 1366 a 12-14; bei Reden und generell: Antisthenes SSR V A fr. 187.

„der Beste wählt die beste Lust und die von den besten Anlässen." ‚von den besten' (*καλλίστων*, s.u. a 32) enthält das Element aretē der Glücksbestimmung (a 5), s.o. zu VII 1, 1323 b 12; u. zu VIII 4, 1338 b 29 und 5, 1339 b 18. In dem Relativismus, wonach jeder Lust wählt, wie es zu seinem Wesen passt - einem Relativismus, an dem Ar. festhält (7, 1342 a 25) - findet die eine absolute Norm ihren Platz - wie E N III 6, 1113 a 22-33; X 6, 1176 b 21-27, vgl. schon Demokrit 68 B 207 (Vors.) *ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρεῖσθαι χρέων*; Plat. S y m p. 205 e 5f., Newman vergl. L e g. II 658 e 6-659 a 1; G o rg. 448 c 7f. Bei Ar. hat damit die der *diagōgē* (s.u. zu a 10) dienende Musik, die doch von der ethisch-erziehenden unterschieden ist (VIII 5, 1339 a 21-26), eine ethische Dimension, den *Charakter* des Zuhörers, s.u. S. 643 Vorbem. zu VIII 7; Koller, MusHelv 13, 1956, 32.

49, 31 (a 10) „einige Dinge muss man auch für die Muße ... lernen". Vgl. VII 14, 1333 a 39-b 5, s. zu b 3. Zum Gedanken, dass es eine Erziehung geben muss, wenn man bestimmte Tätigkeiten ausüben muss, vgl. auch VIII 5, 1339 b 24; VII 13, 1332 b 10.

„sinnerfüllte Lebensgestaltung" (*διαγωγή*), *diagōgē*. Vgl. a 22f.; s.o. zu VII 15, 1334 a 17. Hier ist sie die *vollendete Weise*, das Leben zu verbringen: VIII 5, 1339 a 29-31, vgl. b 17f. *καλόν*; ein Leben, wie es die Götter führen; b 4-10 (vgl. M e t. Λ 7, 1072 b 14-16). Entsprechend ist dieses Wort hier

(1337 b 35ff.) dem Spielen zur Erholung gegenübergestellt, wie auch 5, 1339 a 25; b 14f. (eine Unterscheidung, die E N IV 14, 1127 b 33f. nicht macht). Es kann mit intellektueller Betätigung in Verbindung gebracht werden (P o l. VIII 5, 1339 a 25f., s. dort Anm., vgl. E N X 7, 1177 a 27) - dem Begriff haftet eine Unbestimmtheit an, die Ar. nicht beseitigt; hier will er aber offensichtlich das Verständnis von Zeitvertreib bei den Alten, wie Hom., als angenehmem Zeitvertreib (so hier 1338 a 28; VIII 5, 1339 b 4), überwinden. Die Übersetzung von Welldon, hier 1338 a 21 „*rational* (Hervorhebung E. S.) enjoyment of leisure", ebenso Susemihl-Hicks Anm. 993, vgl. 995 [Susemihl Anm. 1000: „intellectuellen, theoretischen Bildungszweck der Erziehung"]; Newman zu a 21) ist bestenfalls einseitig, gerade hier im Zusammenhang von *Musik*, mit der man diese Zeit ausfüllen soll, und fragwürdig (s.o. 133 Anm. 8); nur in 5, 1339 a 25f. wird die Frage aufgeworfen, ob Musik auch zur sinnerfüllten Lebensgestaltung *und Geistesbildung* (*φρόνησις*) beiträgt; allenfalls spricht die von Musik *begleitete Dichtung* den Geist an - impliziert in der Kritik am Aulos: 6, 1341 b 6-8. Ar. hebt dagegen auf ihre *emotionale* Wirkung ab: 5, 1340 a 2-14; in 1339 b 17-26 wird der Beitrag der Musik zur sinnerfüllten Lebensgestaltung damit begründet, dass Musik *erfreut* - es ist hier nicht Philosophie, die diese Lust bereitet, denn diese hat ihre eigene Lust (E N X 7, 1177 b 20f.) und braucht nicht die der Musik. Das für die verschiedenen Möglichkeiten, in der *diagōgē* die Zeit zu verbringen, gemeinsame Merkmal ist hier 1338 a 8f. am Besten zum Ausdruck gebracht: „der Beste wählt die beste Lust und die von den besten Anlässen."

49, 33 (a 12) „enthalten den Zweck in sich selber, während was man für die Arbeit lernt, notwendig ist und anderen Zwecken dient" (*ἑαυτῶν εἶναι χάριν - χάριν ἄλλων*). An sich ist auch die Deutung denkbar: ‚sind für die Lernenden selber von Gewinn - dienen anderen', wie P o l. VIII 2, 1337 b 19f. (s. Anm.); zur Sache vgl. 6, 1341 b 10-14, s. Anm. zu 5, 1339 b 10. Aber die Formulierung VII 3, 1325 b 20 *τὰς αὑτῶν ἕνεκεν θεωρίας* (s. Anm.), vgl. R h e t. I 7, 1363 b 13f. *τό τε αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου αἱρετόν* spricht für die in der Übersetzung gewählte Deutung (vgl. Stahr; Newman). Ar. kann Theorie in der Weise beschreiben, dass sie den Zweck in sich hat: o. VII 3, 1325 b 20; E N X 7, 1177 b 19, aber er vermeidet hier in P o l. VIII 3 wieder, Glück mit dem theoretischen Leben gleichzusetzen, zumal ja auch ethisches Handeln diese Bestimmung ‚enthält den Zweck in sich selber' erfüllt: E N X 6, 1176 b 8; o. 136 Anm. 7.

49, 36 (a 14) „die Männer der Vergangenheit." Vgl. 6, 1341 a 26; [Plut.] M o r. 1140 b (D e m u s. Kap. 26); o. Vorbem. zu VII 10, 389ff. Wenn Ar. sich hier auf die Welt der homerischen Epen bezieht (s.u. 1338 a 24-30), so zeigt diese nur, wie man Musik benutzte, nicht dagegen wie man erzog.

„einen Platz in der Erziehung zugewiesen." Vgl. A. Hug RE XVI 877-892 s.v. Musikunterricht.

„nicht als notwendig ... auch nicht als nützlich." Vgl. für diese Unterscheidung 1338 a 31; 2, 1337 b 4. Nach Demokrit 68 B 144 (Vors.) ist die

Musik eine junge Kunst, da nicht Notwendigkeit, sondern schon bestehender Überfluss sie hervorbrachte.- Musik ist aber *nützlich* für die Erholung: Ar. VIII 5, 1339 b 41, vgl. ‚das Nützliche der Musik' Plat. L e g. VII 812 e 4.

49, 39 (a 16) „Lesen und Schreiben für gewinnbringende Geschäfte, für Hausverwaltung, Lernen und viele politische Tätigkeiten von Nutzen ist." Vgl. die Notwendigkeit des Erlernens von Elementarkenntnissen, u.a. Schreiben und Rechnen, für Krieg, Hausverwaltung und städtische Verwaltung Plat. L e g. VII 809 c 3ff.; 819 c 2ff. Die Ökonomik als die natürliche Form des Erwerbs (Ar. P o l. I 8) ist von der gewinnsüchtigen Erwerbsweise (*χρηματιστική* 9, 1256 b 41) unterschieden.- ‚für Lernen'. Vgl. 1338 a 40. Isokr. 12, 209, anspruchsvoller: Kenntnis der großer Taten der Vorfahren vermitteln: Isokr. 12, 209f.; zum Gewinn von Weisheit: Plat. P h a i d r. 274 d 6ff.

50, 2 (a 18) „Zeichnen verhilft ja, wie man meint, zu einem besseren Urteil über die Arbeiten von Handwerkern." Man sieht besser, ob z.B. eine Wand gerade ist, und fällt weniger Pfusch zum Opfer: a 41-b 1 - für einen Nutzen höherer Art, u. b 1ff. Richtige Urteilsfähigkeit in Malerei, vgl. Bodéüs 1993, 108.

50, 4 (a 19) „dass ... Gymnastik Gesundheit und Kraft fördere." S.u. zu b 7.- ‚Gesundheit und Kraft' (*ὑγίειαν - ἀλκήν*), vgl. Plat. L e g. II 672 d 9 *σώματος δὲ ὑγιείας τε καὶ ἰσχύος*; VII 796 a 7. Dagegen [Isokr.] 1, 14: man soll sich nicht den Übungen widmen, die Kraft (*ῥώμη*), sondern denen, die Gesundheit (*ὑγίεια*) bewirken.

50, 4 (a 20) „können ... beobachten." Vgl. VII 4, 1326 a 28; o. 95 Anm. 1.

50, 5 (a 21) „Es bleibt damit, dass sie zur sinnerfüllten Lebensgestaltung während der Muße beiträgt." Susemihl Anm. 993 bemerkt zu Recht, dass dies nicht die einzige Folgerung ist: Musik hat ja auch eine ethische Wirkung (VIII 5, 1339 a 21ff.) und ist nützlich für die Erholung (b 41f.).

50, 10 (a 25) „aber es gehört sich, zu reichlichem Mahle zu laden" (*ἀλλ' οἷον μέν ἐστι καλεῖν ἐπὶ δαῖτα θαλείην*). Dieser Vers findet sich nicht in dem uns überlieferten Homertext (weitere Beispiele Bonitz 507 b 53), nach Spengel musste er auf O d. 17, 383 folgen. Er ist korrupt, da der zweite Hexameter metrisch unvollständig ist (vgl. die Konjekturen bei Susemihl 1879 I 494 Anm. 2). S. hier Bd. 2, zu III 14, 1285 a 12.

„die den Sänger einladen, der alle erfreut" (*οἳ καλέουσιν ἀοιδόν, φησίν, ὅ κεν τέρπῃσιν ἅπαντας*). Bei Hom. O d. 17, 383f. sind nicht die aufgezählt, ‚die den Sänger einladen', sondern die aus der Fremde kommenden Fachmänner, die allein man als Gäste einlädt: Seher, Arzt, Zimmermann, Sänger - Plat. R e p. III 389 d 2f. zitiert diesen Vers zusammen mit der Hälfte des vorausgegangenen. Susemihl (nach Spengel) haben hier durch Konjekturen (*οὓς καλοῦσιν* bzw. *οἳ καλοῦνται*) den bei Hom. vorausgesetzten Sinn herzustellen versucht.- ‚alle erfreut' (*τέρπῃσιν ἅπαντας*), im uns überlieferten Homertext steht dagegen ‚erfreut durch sein Singen' (*τέρπῃσιν ἀείδων*). ‚erfreut': Plat. L e g. II 658 e 8f.

50, 12 (a 27) „anderswo sagt Odysseus". O d. 9, 7f. Herakleides Pontikos fr. 55 W zitiert den gleichen Vers für den Nachweis, dass Hom. Vergnügen (*εὐφραίνεσθαι*, vgl. hier a 28) für ein feineres Ziel (*τέλος χαριέστερον*) gehalten habe. Auf O d. 9 hat man schon in der Antike (Athen. XII 513 a) Epikurs Philosophie der Lust zurückgeführt, nach E. Bignone, L'Aristotele perduto a la Formazione filosofica di Epicuro, Firenze [2]1973, I 269ff. vermittelt durch Ar., aber nicht P o l. VIII 3, sondern den P r o t r.; Epikur habe gegen Ar. polemisiert: ibid. 296ff.- Musik und Mahl gehören zusammen: Hom. O d. 8, 98f.; 17, 269-271.

50, 16 (a 31) „Söhne". Dies ist genauer als ‚Kinder' (a 38), s.o. zu 1, 1337 a 14.

50, 18 (a 32) „in sich vollendet ist" (*καλός*). S.o. zu a 7.

50, 19 (a 33) „eine einzige Art ... oder mehrere". Im zweiten Falle könnte Ar. die Möglichkeit meinen, dass es neben der sinnerfüllten Lebensgestaltung, die man mit Musik ausfüllt, eine andere stärker intellektuell ausgerichtete (vgl. 5, 1339 a 25f.) geben sollte. Zur Form der Fragestellung selber vgl. III 6, 1278 b 7 (s. Bd. 2, Anm.); E N VIII 2, 1155 b 12f.

„welches diese sind und wie man sie lehren soll": *τίνες* - *πῶς* s.o. P o l. VIII 2, 1337 a 34.- „wie man sie lehren soll". S.o. zu 1337 a 34.

„später erörtert". Nicht in dem erhaltenen Teil von P o l. VIII, s.o. 108 Anm. 2.

50, 20 (a 34) „(Selbst nur) soweit gekommen zu sein ist von Nutzen" (*νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονε,*). Ich ziehe (wie Bonitz 496 a 57; LSJ *ὁδός* I 2) *πρὸ ὁδοῦ* zu *γέγονε*, vgl. schon Hom. I l. 4, 382; Ar. D e g e n. a n i m. I 8, 718 b 24 *πρὸ ὁδοῦ γὰρ οὕτως ἔσται*: „wird nützlich sein", eigentl.: ‚wird voraus sein' (II 4, 740 a 2f.). *τοσοῦτον εἶναι* deute ich als Infinitiv in der Funktion als Subjekt zu *πρὸ ὁδοῦ γέγονε*, vgl. IV 5, 774 a 12f. mit substantiviertem Infinitiv: *τὸ ἀνασπᾶσθαι τοὺς ὄρχεις συμβαίνει πρὸ ὁδοῦ πρὸς τὴν ὀχείαν*, generell Kühner-Gerth II 12-14, also: „(Selbst nur) soweit gekommen zu sein ...", d.h. dass unsere Untersuchung dieses Ergebnis erreicht hat (*τοσοῦτον* bezieht sich auf das Erledigte; der nächste Schritt u. 5, 1339 a 12f. *προαγαγεῖν*) - angesichts der Tatsache, dass die Untersuchung, wie angekündigt, gründlicher diesem Gegenstand nachgehen müsste. Newman zieht *πρὸ ὁδοῦ* zu *εἶναι*, nicht zu *γέγονε*, welches danach allein (unpersönlich) den Infinitiv regiert; dabei wird *πρὸ ὁδοῦ* durch *τοσοῦτον* qualifiziert.

50, 21 (a 35) „zumal wir bei den Männern der Vergangenheit ... ein unterstützendes Zeugnis besitzen." Den Männern der Vergangenheit war daran gelegen, dass man in Musik erzogen wurde: [Plut.] D e m u s. 26 (1140 b). Für den Wert der Auffassungen der Alten s. Ar. E N I 8, 1098 b 17; 9, 1098 b 27; D e g e n. A n i m. II 2, 736 a 18-21. Es gibt keine bessere Erziehung als die, die über lange Zeit hin erfunden wurde: Plat. R e p. II 376 e 2ff.

50, 22 (a 36) „verbreitete Erziehungsgegenstände". Vgl. o. 1337 b 24.

50, 24 (a 37) „(ist aber auch klar)". Dies nimmt den Gedanken und die Satzstruktur von 1338 a 30-32 auf, vgl. a 31 *παιδευτέον τοὺς υἱεῖς* mit a 38

δεῖ ... παιδεύεσθαι τοὺς παῖδας. Vgl. Congreve, anders Newman; Aubonnet, wonach *τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονε* zu verstehen ist.

„in einigen nützlichen Dingen ... unterwiesen werden sollen, ... auch weil man dadurch andere Dinge lernen kann". ‚andere Dinge lernen' (s.o. a 16f.), etwa philosophische Texte zu lesen. Dies modifiziert den Gedanken von a 30, da nun nützliche Dinge Gegenstand der Erziehung sein sollen, aber im Einklang mit a 30, nämlich nicht um des Nutzens willen, vielmehr für die Muße - dies ist sehr verschieden von der genauen Beschreibung der mathematischen und wissenschaftlichen Kurrikulums in Plat. Rep. VII 525 b ff. VIII 2, 1337 b 15ff. hatte Ar. die Ausübung, und damit Unterweisung, in einigen nützlichen Dingen mit gewissen Einschränkungen gefordert.

50, 28 (a 41) „zeichnen." S.o. a 18.

50, 29 (a 42) „beim Kauf oder Verkauf von Geräten vor Betrug geschützt". S. Belege für Betrug von Händlern Bd. 1, zu I 9, 1257 b 2, S. 336. Anwendung beim ‚Kauf und Verkauf' dient auch bei Plat. Rep. VII 525 c 3 zur Illustration einer inferioren Erziehung.

50, 30 (1338 b 1) „Erfassen der Schönheit der Gestalt." Die Entwicklung des Sinnes für Schönheit transzendiert nützliche Anwendungen, sie ist ästhetisch. Der Sinn für Schönheit entspricht dem Kunstverstand etwa der Spartaner in Musik (5, 1339 b 1-4), wobei aber die Freude am Schönen in der Musik eine ethische Wirkung einschließt (1340 a 14-25), die die durch den Gesichtssinn erfassten Gegenstände in weit geringerem Maße ausüben. Zu Ar.' hohen Erwartungen für ein Urteil in der Musik und Malerei s. EN X 10, 1181 a 19-23: selbst die Unkundigen müssen erkennen, ob ein Werk gut oder schlecht ausgeführt ist, vgl. Pol. III 11, 1281 b 7f. Für die Formulierung vergl. Newman Plat. Rep. VII 525 c 1-4 über das Studium der Arithmetik, vgl. 527 a 6-b 1 über Geometrie.

50, 31 (b 2) „überall das Nützliche zu suchen gehört sich am wenigsten für Männer mit einer hohen Gesinnung". Vgl. Protr. B 42; EN IV 9, 1125 a 11f., im Gegenteil: solche Männer helfen anderen: 1124 b 9. Es sind die Alten, die überall auf den Nutzen aus sind: Rhet. II 13, 1389 b 35-1390 a 1. Vgl. auch den Gegensatz von „auf das Handeln abzielen - die Wahrheit eines jeden Gegenstandes ans Licht bringen" Pol. III 8, 1279 b 13f..- ‚Männer mit einer hohen Gesinnung', s. VII 7, 1328 a 9; VIII 6, 1341 a 29 bei der musischen Erziehung nach den Perserkriegen.

50, 33 (b 4) „früher durch Gewöhnungen als durch Vernunft erziehen." Als offene Frage: VII 15, 1334 b 8ff., s. zu 17, 1336 b 38. Als Problem der Priorität VIII 2, 1337 a 38. Zum Charakter dieser intellektuellen Erziehung s.o. 127f.

50, 34 (b 5) „Körper - Geist." Zur Abfolge der Ausbildung s. VII 15, 1334 b 25f. Zum Gegensatz Körper - Geist s.o. 2, 1337 b 12-15, Anm. zu b 11.

50, 35 (b 6) „die Kinder." S.o. zu VII 17, 1336 b 38. Genauere Altersangabe für Arten körperlichen Trainings: u. VIII 4, 1338 b 40ff.

50, 36 (b 7) „Gymnastik.“ Sie bringt eine bestimmte Körperverfassung hervor, vgl. 1338 a 19: „fördert Gesundheit und Kraft“, vgl. 5, 1339 a 23; E N V 15, 1138 a 31; Plat. G o r g. 450 e 5f. *περὶ εὐεξίαν τε τῶν σωμάτων καὶ κάχεξίαν*; R e p. VII 521 e 3–5; III 404 e 5: Gesundheit; sie bewirkt dagegen gerade nicht Gesundheit oder Stärke, sondern einen Zustand der Mitte: L e g. V 728 d 7ff. Auf die der Gymnastik zugeschriebene charakterliche Wirkung (o. VIII 3, 1337 b 27) geht Ar. hier nicht ein, nach VII 15, 1334 b 27f. sollte die Ausbildung des Körpers der der Seele dienen. Detaillierter zur Gymnastik u. VIII 4, 1338 b 38ff., vgl. E N I 4, 1096 a 34: Kenntnis des Angemessenen bei Anstrengungen, vgl. P o l. IV 1, 1288 b 13ff.– „spezifisches Training, das erreicht, dass man zu gewissen Leistungen fähig ist.“ Nach A t h. P o l. 42, 3 sind die Trainer (*παιδοτρίβης*) Lehrer der Epheben in militärischen Fertigkeiten wie Bogenschießen und Schleudern eines Wurfspeeres; nach Isokr. 15, 182f. lehren die Trainer die Stellungen für den Wettkampf; nach Plat. G o r g. 520 c 4ff. verdankt man dem Trainer Schnelligkeit; nach 452 b 5–7 beansprucht der Trainer, er mache die Menschen körperlich schön und stark, vgl. 504 a 3f. S. Jüthner, RE XVIII 2389–2396. In IV 1, 1288 b 16–19 scheint Ar. keinen Unterschied zwischen Ausbildern in Gymnastik und spezifischem Training zu machen; nach Wöhrle 1990, 99f. meint Ar. in VIII 4 auch kaum, dass „die Kinder zwei verschiedenen Gesundheitsfunktionären zu übergeben seien.“ Gymnastik bezeichne „den ganzen Bereich der gesundheitlichen und körperlichen Körperpflege“, gegenübergestellt der Tätigkeit des Trainers.– Der Besuch in der Palaistra erzielt beide von Ar. angegebenen Wirkungen: *εὐ̂ ἔχων τὸ σῶμα καὶ πυκτικὸς γενόμενος*: Plat. G o r g. 456 d 5.

Bei Ar. findet sich nicht so betont das ästhetische, vielleicht auch erotische Interesse an der Schönheit des Körpers (erwähnt nur VIII 4, 1338 b 11, erotisch: R h e t. I 5, 1361 b 7-10 *ἡδὺν ὄντα ἰδεῖν πρὸς ἀπόλαυσιν*) wie bei Plat. z.B. R e p. III 402 d 1–e 3; VII 535 a 10–b 1; L e g. VI 795 e 3f.

Kapitel 4

In Kap. 3 hatte Ar. die Gegenstände genannt, in denen man allgemein die Jugend unterweist: Gymnastik, Lesen, Schreiben, Zeichnen und Musik. Von ihnen hatte er nur Musik erörtert, weil deren Wirkung umstritten war. Bei Gymnastik hatte er zwar die Meinung zitiert, dass sie zu *Tapferkeit* verhelfe (1337 b 24–27), sich aber am Ende des Kap.s nur über ihre Wirkung auf den *Körper* geäußert. Jetzt in Kap. 4 kehrt er zu beiden in Kap. 3 erwähnten Wirkungen von Gymnastik zurück, indem er auf die mancherorts gemachten Fehler verweist: in manchen Städten schädige man durch einseitiges Training die *körperliche* Konstitution der jungen Männer - bewirke also das Gegenteil von dem, was Ar. erwartete. In Sparta brachte man durch anstrengendes Training in den jungen Männern dagegen ein wildes Verhalten wie das von Tieren hervor, das aber nicht mit *Tapferkeit* verwechselt werden darf. Gerade die Spartaner erfüllen damit nicht den Anspruch, körperliches Training verhelfe zu Tapferkeit. Das frühere Lob für ihre Bemühungen um Erziehung (1, 1337 a 31f.) ist im Lichte der Bemerkungen von VIII 4 nur insofern gerechtfertigt, als sie diese eine öffentliche Einrichtung machten; aber die Spartaner sind nicht länger die einzigen, die die Erziehung ernst nehmen (1338 b 27–29; b 37f.) - ihre früheren militärischen Erfolge verdankten sie nicht ihrem Training, sondern der Tatsache, dass ihre Gegner dies vernachlässigten. Ihre Erziehung ist auch nach ihren Inhalten verfehlt. Wie in den Kapiteln zur Tapferkeit in den Ethiken kann man hier von dieser Charaktereigenschaft nur dann sprechen, wenn man das Ziel, vollkommen zu handeln, verwirklichen will (s.u. zu 1338 b 29) - die Erziehung dazu fällt in die Ethik, nicht Gymnastik. Im besten Staat muss das richtige Training die Körperkonstitution, wie sie der Bürger braucht, hervorbringen (vgl. auch 6, 1341 a 7) - hier finden sich gemeinsame Züge mit früheren Äußerungen in VII (16, 1335 b 5 ff)., wo Ar. andeutungsweise die körperlichen Eigenschaften der Bürger beschrieben hatte.

Bei der Behandlung von Gymnastik der Krieger in R e p. III strebte Plat. eine einfache Form an, die nicht die Nachteile der Ausbildung von Athleten aufweist: 404 a ff., vgl. L e g. VII 795 e 7ff. In R e p. III 403 c (und L e g. II 673 b 5) folgt die Behandlung der Gymnastik auf die der Musik (weiteres s.o. zu Ar. VII 15, 1334 b 25), während bei Ar. umgekehrt die der Gymnastik der der Musik vorausgeht. Der Grund ist wohl darin zu sehen, dass bei Plat. die Gymnastik die Formung der Seele, wie sie durch die Musik vorgenommen wurde, unterstützt oder verstärkt (R e p. III 410 c 5; 412 a 4ff.), während Ar. nicht so weit geht, s.o. zu VIII 3, 1337 b 27. Auch Plat. will die Entwicklung eines tierisch wilden Charakter verhindern (R e p. III 410 d; 411 c 9ff.; IV 430 b 7–9), aber meint er dies - anders als Ar. - durch die Vereinigung von Musik und Gymnastik erreichen zu können.

Wenn Ar. am Ende von Kap. 4 beansprucht, er habe behandelt, „wie man Gymnastik handhaben soll“ (1338 b 39), dann bezieht sich das auf zwei Er-

klärungen: einmal muss Gymnastik in einem bestimmten zeitlichen Rahmen stattfinden (s.u. zu b 40); dann muss sie ermöglichen, dass die auszubildenden Jungen ‚*gute Männer*‘ werden (b 32), denn diese kämpfen recht. Bei Ar. fehlt eine detailliertere Ausführung der Art der gymnastischen Übungen, wie sie Plat. Leg. VIII 832 e ff. besonders im Hinblick auf die militärischen Erfordernisse gibt, wobei der Ehrgeiz der Jugendlichen durch Wettkämpfe angestachelt wird.- Nach Plat. Rep. VIII 547 d 7f. teilt der timokratische Staat, der viele Züge des spartanischen enthält, die Sorge um Gymnastik mit der vorher beschriebenen Utopie. Dagegen wurden wenigstens in Athen Gymnastik und Körperertüchtigung nicht öffentlich betrieben (Xen. Mem. III 12, 5, anders Plat. Krit. 50 d 8f.) - eine Ausnahme bildeten dort diejenigen, die die Spartaner nachahmten: Prot. 342 b 6–c 3.

50, 38 (1338 b 9) „sich am meisten um die Erziehung der Kinder kümmern." Ar. setzt hier ein, wo er 1, 1337 a 32 geendet hatte. Der Gesetzgeber soll dies tun: ebd. a 11f.- „Kinder" (*παῖδες*). D.h. jungen Männer, s.o. zu 3, 1338 a 31. Das schließt diejenigen vor der Pubertät ein, da deren Wachstum beeinträchtigt werden könnte (vgl. auch u. b 40), aber auch die älteren, die schon an den olympischen Wettkämpfen teilnehmen (1339 a 1–3). N.B. Crowther, The Age-Category of Boys at Olympia, Phoenix 42, 1988, 304-308 zeigt, dass bei den olympischen Spielen in der Kategorie der Knaben Zwölf- bis Achtzehnjährige zugelassen wurden.

50, 40 (b 10) „entwickeln in ihnen die Körperkonstitution von Athleten." Dies ist ein ‚Fehler‘ (b 12) - die Kondition von Athleten ist für Bürger und Eltern unvorteilhaft: VII 16, 1335 b 5–12, s. zu b 5. Plat. war Ar. in der Kritik an körperlichem Training, das über Gymnastik hinausgeht, vorausgegangen: Rep. III 407 b 4ff.: sie ist nutzlos für Haushaltsführung, Kriegsdienst, politische Ämter und besonders jedes Lernen; in 410 b 5-d 10 hebt er darauf ab, dass uneingeschränkte Gymnastik Wildheit hervorbringt (s.u. zu 1338 b 12); vgl. VII 535 d für die negativen Wirkungen auf den Geist. Gegen das Geltendmachen politischer Ansprüche aufgrund athletischer Leistungen s. Ar. III 12, 1283 a 12ff., s. Bd. 2, zu a 11. Eur. Autolyk. fr. 282, 16ff. TrGF: Athleten können nicht einmal das Vaterland verteidigen.

51, 1 (b 11) „schädigen sie Aussehen und Wachstum des Körpers." ‚Aussehen‘ s.o. zu 3, 1338 b 7. ‚Wachstum‘, s.u. 1338 b 42. Die gleiche Gefahr behinderten Wachstums sieht Ar. VII 17, 1336 a 25 in gewaltsamen Anstrengungen (*ἀναγκαῖοι πόνοι*) der unter Fünfjährigen oder in frühem Geschlechtsverkehr: 16, 1335 a 24–28. Behinderung des Wachstums ist Eingreifen in die natürliche Entwicklung, während das Ziel Erwachsensein ist (impliziert VIII 5, 1339 a 30f.), und den Abschluss der Entwicklung, auch des Wachsens, zu erreichen, ist Natur, der natürliche Zustand: I 2, 1252 b 32–34; De anim. III 12, 434 a 32ff.- Einseitiges Training beeinträchtigt Wachstum: Xen. Symp. 2, 17: Langstreckenläufer entwickeln starke Beine, aber schwache Schultern, Ringkämpfer entwickeln starke Schultern, aber schwache Beine.

51, 2 (b 12) „Die Spartaner ... machen durch das anstrengende Training aus den jungen Männern (geradezu) wilde Tiere.“ Vgl. Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 103 z (11): die Kinder (παῖδες) laufen um den Altar und werden mit der Peitsche geschlagen, bis nur wenige übrig bleiben, die den Ehrenkranz erhalten; vgl. Ephoros FGrHist 70 F 149 (16): sie sind von Kindheit an gewöhnt, Schläge zu erhalten; er charakterisiert Derkyllidas, als besitze er das Tierische - allerdings gegen spartanische Art: F 71. Perikles bei Thuk. II 39, 1 hatte bemerkt, dass die Spartaner von Kind an durch Anstrengungen Tapferkeit auszubilden suchen (ἐπιπόνῳ ἀσκήσει ... τὸ ἀνδρεῖον μετέρχονται), s.u. zu b 29. Spartanische Erziehung durch Anstrengung im Einzelnen beschrieben Plat. Leg. I 633 b 5-c 7. Durch πόνος hat Sparta, das als glücklich gilt, Güter und Ruhm erworben: Xen. Hell. V 1, 16, vgl. Isokr. 6, 56f. Die jungen Männer in der timokratischen Verfassung, die der spartanischen entspricht, sind mit Gewalt, aber nicht Überzeugung erzogen (Plat. Rep. VIII 548 b 7ff.).- ‚wilde Tiere‘, vgl. III 411 d 8-e 1: wer nur körperliches Training, aber keine Musik erhält, handelt mit Gewalt und Wildheit, *wie ein Tier*, vgl. 410 d 4 ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, vgl. VIII 549 a 1: die Bürger der timokratischen Verfassung, die der spartanischen entspricht, sind grausam (ἄγριοι) gegenüber Sklaven (in solchen Staaten übertreibt man Gymnastik zu Lasten der Musik 548 b 7-c 2); Polit. 309 e 2 - Ar. könnte diese Bemerkungen zur Grundlage genommen haben, um aber korrigierend zu bestimmen, auf was für Tiere das zutrifft: ruhigere Tiere besitzen Tapferkeit: hier 1338 b 18 (s. Anm.), aber wenn sie allein von *thymos* getrieben sich in Gefahr stürzen, sind sie nicht tapfer: E N III 11, 1116 b 33ff.

Für Anstrengungen als Voraussetzung von Tapferkeit vgl. Hippokr. Aër. 23, 5 und 24, 2.- Ar. geht hier nicht auf den Missbrauch von Tapferkeit für Machterweiterung und materiellen Gewinn ein wie o. VII 15, 1334 a 40-b 5. Nicht alle teilten Ar.' negatives Urteil, einige ahmten die spartanische Erziehung nach: Plat. Prot. 342 b 8-c 3; Phokion sandte seinen Sohn nach Sparta, damit er dort seine Erziehung (ἀγωγή) erhielt: Plut. Phok. 20, 2f.

51, 4 (b 13) „als ob dies ... Tapferkeit fördere.“ Durch *anstrengendes Training* bringen die Spartaner eine *tierische Haltung* hervor, während nach allgemeiner Auffassung *Gymnastik Tapferkeit* erzielt: Ar. VIII 3, 1337 b 27 - Körperbeschaffenheit ist sicherlich eine Bedingung von kriegerischem Erfolg: VI 4, 1319 a 22-24. Hippokr. Aër. 24, 2 benutzt nebeneinander ‚tapfer‘ (ἀνδρεῖον), ‚wild‘ (ἄγριον) und ‚tierisch‘ (θηριῶδες) ohne offensichtlichen größeren Unterschied.

In VII 15, 1334 a 40ff. hatte Ar. gesagt, man dürfe aretē nicht wie die Spartaner üben (ἀσκεῖν), zur Kritik an ihrer Einseitigkeit s. 14, 1333 b 5ff.; 2, 1324 b 12ff. (s. zu a 40); II 9, 1271 b 5-7; auch die Kreter kultivierten nur *eine* aretē: Plat. Leg. IV 705 d 3-e 3. Die Unzulänglichkeit der Erziehung in Sparta äußerte sich in der Korruption der Geronten: Ar. II 9, 1271 a 1.

51, 6 (b 14) „häufig festgestellt.“ II 9, 1271 a 41-b 10; VII 14, 1333 b 5ff.; 15, 1334 b 2. ‚häufig festgestellt‘ in vergleichbarem Zusammenhang

VIII 3, 1337 b 30, s. Anm.; s.u. zu 1338 b 35. Schließt Ar. Plat. ein, wo sich L e g. III die gleiche Bemerkung findet: 688 a 3ff., vgl. 705 d 8f.?

51, 7 (b 15) „in besonderem Maße gerade Tapferkeit." Diese Einschätzung von Tapferkeit (s.o. zu VII 2, 1324 b 8, vgl. b 13) ist so alt wie das heroische Ideal in Hom.s I l., vgl. 9, 39 *ἀλκὴν δ' οὔ τοι δῶκεν, ὅ τε κράτος ἐστὶ μέγιστον*.

51, 8 (b 16) „Wenn" (*εἰ*). Im Sinne von ‚da', denn Tapferkeit ist unumgänglich: VII 15, 1334 a 19f. Zu diesem Gebrauch von *εἰ* s. VIII 3, 1337 b 33 mit Anm. Anders Stahr: „Angenommen, das Letztere wäre der Fall."

51, 10 (b 17) „Unsere Beobachtung anderer Lebewesen oder der Barbaren zeigt, dass sich Tapferkeit nicht bei den wildesten findet." ‚Unsere Beobachtung', s.o. zu VII 4, 1326 a 28.- ‚andere Lebewesen', vgl. dann 1338 b 29f. Wolf. Tiere sind hier zur Erläuterung von Tapferkeit (vgl. Plat. L a. 197 b 3ff. für die verbreitete Auffassung, Tiere seien tapfer), d.h. zu mehr als nur Erfahrungen, die *biologisch* allen Lebewesen gemeinsam sind (dazu s.o. VII 16, 1335 a 12; E N I 6, 1097 b 33-1098 a 1-3), eingeführt. Ar. ist sich des Problems eines solchen Vergleichs mit Tieren, wenn es um Charakterhaltungen geht, bewusst, vgl. P o l. I 2, 1253 a 11-14, wo er den Tieren nur Empfindung - und Mitteilung - von Freude und Schmerz zubilligt, aber aretē abspricht (vgl. die Kritik an der platon. Analogie mit Tieren: II 5, 1264 b 4-6: sie haben keine oikonomia). Die Aggressivität wilder Eber ist nicht Tapferkeit: E E III 1, 1229 a 25-27, vgl. allgemein Plat. R e p. IV 430 b 8f. Ar. benutzt hier ‚Tapferkeit' nicht im strikten Sinne der Ethik, da er sie hier auch bei Barbaren findet (vgl. P o l. VII 2, 1324 b 9-21; 7, 1327 b 23-25), denen doch die ethische Vollkommenheit (dafür s.u. zu b 29) fehlt; sie ist eher eine natürliche Verhaltensweise (vgl. Plat. L e g. XII 963 e 3-6: Tiere und Kinder; ebenso Ar. E N VI 13, 1144 b 4-9). Wie es bei Tieren das Gegenstück zu menschlichen Verhaltensweisen gibt (s.u. zu b 18), so besitzen umgekehrt auch Menschen tierisches Verhalten, s.u. zu b 22; E N Buch VII. Für Plat. L e g. VII 813 e 5-814 b 7 sind Frauen, die ihre Stadt nicht gegen Angriffe verteidigen, feiger als Tiere, die für ihre Jungen zu sterben bereit sind.

„bei anderen Lebewesen oder bei Barbaren." Diese Zusammenstellung I 2, 1252 b 12 s. Anm.; 5, 1254 b 26, s. Anm. zu b 12.- ‚Barbaren' (*ἔθνη*), s.u. 1338 b 22.

„Tapferkeit findet sich nicht bei den wildesten." Dies ist ein zusätzliches Argument gegen die Naturanlage, die Plat. bei den Wächtern der R e p. gefordert hatte, s. Ar. VII 7, 1327 b 40; 1328 a 10.

51, 12 (b 18) „ruhigeren oder löwenhaften Charakter besitzen." Über den Charakter von Tieren: H i s t. a n i m. I 488 b 12ff., darunter Tapferkeit (des Löwen); IX 1, 608 a 15ff. (mit der Ausnahme von der Regel, dass die männlichen Tiere *tapferer* sind - bei Bär und Panther sind die Weibchen tapferer: a 33ff.); vgl. 2, 610 a 18f.; 3, 610 b 20ff.; vgl. Schütrumpf 1970, 34-35; A n. p r. I 27, 70 b 26.- Tapferkeit findet sich nicht bei den wildesten Tieren, vgl. die Gegenüberstellung H i s t. a n i m. VIII 28, 606 b 17 *ὅλως δὲ τὰ μὲν ἄγ-*

ρια ἀγριώτερα ἐν τῇ 'Ασίᾳ, ἀνδρειότερα δ' ἐν τῇ Εὐρώπῃ πάντα. Vergleich von Ebern mit tapferen Männern: Xen. K y r. I 4, 11. Plat. R e p. II 375 a 9–b 2 macht den thymos für Tapferkeit, Unbesiegbarkeit, Furchtlosigkeit auch bei Tieren verantwortlich.– „ruhigeren." Vgl. E N III 10, 1116 a 9 über die Tapferen, die sich in der Schlacht energisch einsetzen, aber vorher ruhig sind – gegenübergestellt den Tollkühnen (dazu 1115 b 24–29).– „löwenhaft." Vgl. H i s t. a n i m. I 1, 488 b 16f.: edel und tapfer wie ein Löwe; IX 44, 629 b 8ff.: wenn der Löwe gejagt wird, flieht er nicht, sondern zieht sich allenfalls bei einer Überzahl von Jägern langsam zurück (schon Hom. I l. 17, 109–112; 657–664); vgl. 629 b 35. Vergleich homerischer Heroen mit Löwen: O d. 11, 267 *θυμολέων*; I l. 5, 639; 7, 228 (Achilles); 12, 299; 16, 752f. (Patroklos); 823–826 (Hektor); aber 24, 41 *λέων δ' ὣς ἄγρια οἶδεν* über Achilles, dessen Rachsucht ihn zum wilden Tier gemacht hat (vgl. C. Moulton, Similes in the Homeric Poems, Hypomnemata 49, 1977, 105–106; 112–116); Eur. M e d. 1342f. Der Seher Aristandros weissagte, dass Olympias einen Sohn von mutiger und löwenartiger Natur (*θυμοειδῆ καὶ λεοντώδη τὴν φύσιν*) gebären werde: Plut. A l e x. 2, 5 – Alexander. Bei Plat. R e p. IX 588 c ff. entwirft Sokrates ein Monster, das zu einem Teil Mensch, einem anderen Löwe und einem dritten vielköpfiges Tier ist – der Löwe repräsentiert dort (590 a 9–b 9) das Mutartige (*θυμοειδές*), vgl. o. zu Ar. VII 7, 1327 b 36. Gegenüber dieser Einseitigkeit des Löwen verbindet der philosophische Hund mehr Qualitäten und ist daher Vorbild unter den Tieren, vgl. o. zu 1327 b 39.– Einige Tiere sind feige: D e p a r t. a n i m. III 4, 667 a 13ff., bes. die, die wie der Hase ein großes Herz haben, vgl. IV 11, 692 a 23 über das Chamäleon.

‚Charakter'. Zu seiner Ausbildung – durch Musik – vgl. P o l. VIII 5, 1339 a 23ff.; a 41ff.

„nicht ... sondern eher" (*οὐ ... ἀλλὰ μᾶλλον*). Vgl. 1338 b 30f. vgl. 3, 1338 a 41, vgl. O. Schwab I 66f.

51, 14 (b 22) „die Achäer am Pontos und die Heniocher". Zu ihnen vgl. Strabo XI 2, 12–14: am östlichen Ende der Nordküste des Schwarzen Meeres, die Heniocher östlich der Achäer, am Fuße des Kaukasus. Vgl. E N VII 6, 1148 b 21–24: einige verrohte Völkerschaften am Pontos finden Gefallen am Genuss rohen Menschenfleisches oder verzehren Kleinkinder, vgl. Ephoros FGrHist 70 F 42 – dies ist ein Zug des Tierischen, vgl. Ar. H i s t. a n i m. II 1, 501 b 1; s.o. P o l. VII 2, 1324 b 39f.; vgl. Her. IV 106 über die Menschenfresser (*'Ανδροφάγοι*).

Da die Heniocher als Abkommen der Spartaner galten (Strabo XI 2, 12), ist der Verweis auf sie hier bei der Kritik an Sparta bes. passend (Newman). Ar. nennt diese Völkerschaften nur hier; Weil 1960, 212–214, verweist auf die von Ar. in VII 2, 1324 b 10 und 17, 1336 a 6 gegebenen Beispiele kriegerischer Völker und nimmt an, Ar. folge der gleichen Vorlage, aber s.o. zu 2, 1324 b 10. Ar. könnte einer Tradition wie Hippokr. A e r. 4, 6 folgen: die Charaktere der Bewohner von Städten, die kalten Nordwinden ausgesetzt sind, sind eher wild als umgänglich: *τά τε ἤθεα ἀγριώτερα ἢ ἡμερώτερα*.

„andere Völker auf dem Festland." Dem asiatischen Festland, Newman vergl. u.a. Xen. H e l l. VI 1, 12; Isokr. 5, 119.

51, 17 (b 23) „Räuber." Sie greifen mit Überraschung und aus dem Hinterhalt an, stellen sich aber nicht einem Gegner. Räuberei ist nach Ar. I 8, 1256 b 1 eine ‚natürliche' Lebensweise. Ihr Gegenstück unter den Tieren sind die Wölfe, die Hom. I l. 16, 352-355 als räuberisch beschreibt, sie reißen furchtsame Lämmer.- Nach Subj. im Neutr. Plural, *τὰ (ἔθνη)*, findet sich hier das erste Verb im Singular (*ληστρικὰ μέν ἐστιν*), das zweite im Plural (*μετειλήφασιν*), vgl. Bonitz 490 a 56, ebenso Xen. K y r. V 1, 14 *τὰ μοχθηρὰ ἀνθρώπια ... ἀκρατῆ ἐστι, κἄπειτα ἔρωτα αἰτιῶνται.*

51, 18 (b 24) „die Spartaner selber allen anderen überlegen waren." Überlegenheit der Spartaner nur in kriegerischen Dingen: Eur. A n d r. 724-726; ihr Trainings zielte darauf: Plat. L a. 182 e 6-183 a 2; P r o t. 342 b, c.

51, 19 (b 25) „allein" (*αὐτοί*). Kühner-Gerth I 652 Anm. 2 a).

51, 20 (b 27) „jetzt sowohl bei sportlichen Wettkämpfen als auch bei den kriegerischen Begegnungen von anderen besiegt werden." ‚in sportlichen Wettkämpfen besiegt werden': nach Plut. P e l o p. 7, 3 befahl Epameinondas der *thebanischen Jugend*, gegen Spartaner im Ringen anzutreten, wobei sie diese besiegten, vgl. Diod. XVII 11, 4 über ihren tapferen Widerstand gegen Alexander aufgrund ihres Trainings.- ‚in kriegerischen Begegnungen besiegt werden': nach Plut. M o r. 639 f-640 a wurden die Spartaner bei Leuktra besiegt, weil sie den Gegnern, die im Ringkämpfen geübt waren, nicht gewachsen waren - Ar. führte in II 9, 1270 a 31-34 die für Spartas Stellung entscheidende Niederlage bei Leuktra nicht auf das Training von Spartas Gegnern, sondern den Rückgang seiner Bürgerzahl zurück. Zum Verlust von Spartas Macht vgl. VII 15, 1333 b 21-26.

„es war nicht die Art ihres Trainings der Jugend, der sie die Überlegenheit verdankten." Vgl. noch Xen. H e l l. VII 1, 8: Training im Landkampf von Jugend auf (Rede des Prokles von Phleius). Zum Eindruck, im Kämpfen und Tapferkeit überlegen zu sein, vgl. Plat. P r o t. 342 b 4f.

51, 23 (b 28) „sie allein trainierten und Gegner hatten, die nicht trainierten." Ist *μόνον μὴ πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν* Echo von *ἐν οὐκ ἐπισταμένοισι μάχεσθαι ἐξεπιστάμενοι* Her. VII 211, 3 über die Spartaner bei den Thermopylen? Vgl. ebd. IX 62, 3; Xen. L a c. 13, 5: alle anderen improvisieren im Kriegswesen, die Spartaner *allein* (*μόνους* auch hier) beherrschen dies als Handwerk, vgl. auch H i p p a r c h. 8, 1: sie erschienen als *ἀσκητὰς ... τῶν πολεμικῶν ἐν ἱππικῇ ἔργων*, dagegen ihre Gegner wie *ἰδιώτας* - *ἀσκητὰς* wie Ar. *ἀσκεῖν*. Jason von Pherai meinte, dass in anderen Städten nur wenige ihre Körper trainierten, während seine Söldner die gleichen Mühen ertragen müssten wie er: H e l l. VI 1, 5.- ‚Gegner hatten, die nicht trainierten." In der Vergangenheit waren z.B. die Athener verglichen mit den Spartanern ungeübt: Xen. M e m. III 5, 15, vgl. 12, 5; generell zum Training s. J.K. Anderson in: Hanson (Hrsg.) 1991, 28-32; Y. Garlan 1975, 163 („Training: From a Way of Life to an Occupation") - 176; Ridley AC 48, 1979, 535-545. Das

Erlernen der Technik, in Waffen zu kämpfen, erscheint in Plat. L a. 179 e eine Neuerung, deren Wert erst bewiesen werden muss, vgl. 182 a; am Ende des 4. Jahrh.s hatten die Athener die Ephebie, Rhodes 1981, 493-510.

πρὸς ἀσκοῦντας ἀσκεῖν betonte Nebeneinanderstellung der zentralen Begriffe, s.o. zu 1, 1337 a 26.

Ross OCT nimmt die Konj. *μόνους* von Richards für *μόνον* codd. auf, aber dies widerspricht klassischer Syntax, der Nominativ *μόνοι* wäre gefordert, vgl. Kühner-Gerth II 29, 5, so Bonitz 539 a 42.

51, 25 (b 29) „Ehrgeiz, vollkommen zu handeln" (*καλόν*). Vgl. b 31: „einer Gefährdung, in der ethische Vollkommenheit auf dem Spiel steht" (*καλὸν κίνδυνον*). In E N III überlagert die Freude, das *kalon* zu tun, den Schmerz der Furcht, die der Tapfere zu Recht angesichts furchterregender Bedrohungen empfindet, vgl. Wolf 2002, 81-86, vgl. E N III 9, 1115 a 29-34; 10, 1115 b 12f.; b 23; 11, 1116 a 11-15; a 28; 1117 a 17 (wo dies fehlt, besteht keine Tapferkeit: a 7f.); X 8, 1178 b 13; R h e t. I 9, 1366 b 25ff.; bes. 1367 a 20-24; E E II 1, 1229 a 4; 1230 a 29-32, vgl. VIII 3, 1248 b 36 generell über Tapferkeit. Vgl. Thuk. II 42, 4 *κινδύνων ... τόνδε κάλλιστον νομίσαντες*; Xen. K y r. VII 3, 11: *ἔχει τὸ κάλλιστον τέλος· νικῶν γὰρ τετελεύτηκεν* (Kyros über Abradatas), vgl. A n. III 1, 43; 2, 3. Zum *καλόν* s. zu P o l. VII 1, 1323 b 12; zu 11, 1330 b 35; Vorbem. zu VII 3; o. 136 Anm. 7; Bd. 2, zu III 9, 1281 a 2. Weil den Spartanern die Voraussetzungen für richtige aretē fehlten, konnten sie auch nicht glücklich sein: VII 14, 1333 b 29. Vgl. C.W. Müller, Der schöne Tod des Polisbürgers oder «Ehrenvoll ist es, für das Vaterland zu sterben», Gymnasium 96, 1989, 317-340.

Perikles bei Thuk. hatte dem Verhalten der Spartaner im Krieg die athenische Haltung gegenübergestellt und dabei schon auf ein ethisches Verständnis von Tapferkeit abgehoben: II 39, 4 *εἰ ... μὴ μετὰ νόμων τὸ πλέον ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν* und 39, 1 *πιστεύοντες οὐ ταῖς παρασκευαῖς τὸ πλέον καὶ ἀπάταις ἢ τῷ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ*. Ar. ist aber eher von Plat. beeinflusst, der R e p. IV 430 b 6-9 die Haltung, wie sie in Tieren (*θηριώδης*) und Sklaven vorkommt, welche nicht durch Erziehung geformt ist, nicht Tapferkeit nennt.

51, 27 (b 30) „Wolf." H i s t. a n i m. I 1, 488 b 16-18 stellt Ar. dem wilden und hinterhältigen Wolf (s.o. zu b 23) den tapferen und noblen Löwen gegenüber; Plat. S o p h. 231 a 6 den zahmen Hund. Hom. I l. 16, 155ff. vergleicht dagegen die von Achill bewaffneten Myrmidonen mit Wölfen, denen er unbeschreibbaren Mut (*ἄσπετος ἀλκή*) und unerschrockene Beherztheit (*θυμὸς ἄτρομος*) zuschreibt.

„kein Wolf ... kämpft in einer Gefährdung, in der ethische Vollkommenheit auf dem Spiel steht." Unterscheidung ethischer Tapferkeit von Aggressivität von Tieren: E N III 11, 1116 b 24f.; b 32-1117a 1. Vgl. Plat. R e p. IV 430 b 7f.: tierische Haltung ist nicht Tapferkeit. Vgl. die Gegenüberstellung von Tapferkeit und Tollkühnheit Ar. E N III 10, 1115 b 24-29.- „kein Wolf ... kämpft." Allgemein: I 10, 1099 b 32-1100 a 1: kein Tier vollzieht Hand-

lungen ethischer Vorzüglichkeit; Tiere leben ja meist nach ihren *angeborenen* Instinkten (P o l. VII 13, 1332 b 3ff.) und die den Tieren angeborenen aretai können nicht als solche im eigentlichen Sinne gelten: E N VI 13, 1144 b 3-9.

51, 26 (b 32) „ein guter Mann." So der Bürger des besten Staates: P o l. VII 9, 1328 b 33-39; 14, 1333 a 11. Newman vergl. Plat. L e g. I 641 b 8-c 2, wonach die Jugendlichen durch die richtige Erziehung gute Männer und im Kampfe siegen würden.

„erlauben, sich zu stark in diese Richtung zu entwickeln" (*λίαν εἰς ταῦτα ἀνέντες*). Vgl. Her. II 165 *ἀνέωνται ἐς τὸ μάχιμον*.

51, 30 (b 33) „ihnen die Ausbildung in notwendigen Eigenschaften vorenthalten." „notwendig" nicht im Sinne der Aufgaben von Sklaven (Ar. III 4, 1277 a 33-37; 5, 1278 a 11-13), denn diese gehören sich nicht für die ‚Teile des Staates' und sind in Sparta den Bürgern zu Recht verwehrt: II 9, 1269 a 34f. Susemihl Anm. 1011; Newman z.St. u.a. deuten ‚notwendig' hier im Sinne von VIII 2, 1337 b 4 (das Notwendige unter dem Nützlichen): Lesen und Schreiben, s. Anm. (vgl. Nikol. v. Damask. FGrHist 90 F 103 z [1]: in Sparta darf man nur die für den Krieg nützlichen Dinge lernen; vgl. die Erfahrung des Hippias bei Plat. H p. m a. 285 c, dass viele Spartaner nicht einmal schreiben können, vgl. Isokr. 12, 209f.). Abgesehen von dem Mangel an diesen Kenntnissen gäbe es damit in Sparta ununterbrochenes körperliches Training, ohne die Pause, die Ar. für die 14 bis 17 Jährigen einlegt (hier 1339 a 4f.). Aber seine Kritik hier richtet sich gegen die Einseitigkeit der Ausbildung, die die spartanische Jugend nur auf eine Aufgabe *des politischen Könnens* vorbereitet. Die Kenntnis von Lesen und Schreiben ist zwar für viele politische Aufgaben nützlich (o. 3, 1338 a 17 - aber wohl eher die untergeordneten: VII 12, 1331 b 6-9), aber doch nicht ihre wesentliche Voraussetzung. Ich deute ‚notwendig' hier im Sinne von 15, 1334 a 18ff.: *δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν*: neben Tapferkeit braucht man noch Mäßigung und Gerechtigkeit, vgl. 14, 1333 a 36; b 1f. - in VII 15 bereitet diese grundsätzliche Erörterung der Charaktereigenschaften die folgende Kritik an der spartanischen einseitigen Ausrichtung auf Tapferkeit vor, s. Vorbem., Anm. zu VII 13, 1332 a 10, u. zu 1338 b 35; vgl. auch Plat. R e p. VIII 548 b 5-c 2.

51, 31 (b 34) „eng beschränkte Kriegshandwerker" (*βαναύσους*). Vgl. 2, 1337 b 7f. Ist dies die pejorative Formulierung für Xen. L a c. 13, 5: *τεχνῖται τῶν πολεμικῶν*: sie sind Fachleute im Kriegswesen (s. Bd. 3, zu P o l. VI 7, 1321 a 26 „vollständig beherrschen"), während die anderen improvisieren?

51, 32 (b 35) „sie machen diese in ihrer politischen Fähigkeit nur für eine Aufgabe brauchbar." *τῇ πολιτικῇ* codd.] *τῆς πολιτικῆς* Ross, vgl. die Übersetzung von Saunders („useful for one function only of statesmanship"), schon Stahr (der aber den Text nicht ändert). Die Übersetzung des Dativs durch Susemihl: „nur zu einer einzigen Verrichtung brauchbar *für das Staatsleben*" (vgl. Viano „nel campo politico"; Aubonnet: „dans la vie de la Cité") ist wegen der Bedeutung von *πολιτική* abzulehnen. Dieser Einwand gilt nicht gegen Welldon: „useless *in a statesman's hands* for any purpose except ..."

(Hervorhebungen E.S., vgl. Jowett: „useful to the art of statesmanship“, ähnlich Barker), aber Ar. urteilt sonst in P o l. VII/VIII nicht vom Standpunkt der Staatsleitung (Dat.) her, welche von Fähigkeiten Gebrauch macht, sondern beschreibt die Aufgabe, die Bürger ausführen, so VII 9, 1329 a 2; VIII 6, 1341 a 7; das politische Leben ist in das von Krieg *und* Frieden unterschieden: I 5, 1254 b 30–32; Plat. P r o t. 322 b 5 πολιτικὴν τέχνην ... ἧς μέρος πολεμική.– Ar. geht hier über die Forderung von VIII 1, auf die Werte der Verfassung hin zu erziehen, hinaus. Die einzige Qualität, die die Spartaner besitzen, ist – falsch verstandene (Ar. VII 15, 1334 b 2–5) und falsch eingeübte (hier VIII 4) – Tapferkeit (zur Kritik s. II 9, 1271 b 2; zur Einseitigkeit vgl. Eur. A n d r. 724–726). Tapferkeit braucht man nur für Krieg, die anderen aretai im Frieden: Ar. VII 15, 1334 a 14–34, und diese sind wichtiger (s.o. 1338 b 14–16); für politische Beratung braucht man phronesis: 9, 1329 a 2–9.– Bei technischen Fertigkeiten soll man sich auf eine Tätigkeit spezialisieren (s. Bd. 1, zu I 2, 1252 b 1 und b 2), aber der freie Mann muss sich von solcher banausischer Einengung losmachen, s.o. zu 1338 b 34.

„für diese noch schlechter.“ χεῖρον deute ich (wie u.a. Susemihl) als Adverb, nicht Attribut zu ἔργον (Viano) – nach VII 2, 1325 a 5–7 ist fraglich, ob Ar. sich so über kriegerische Vorbereitungen ausgedrückt haben würde.

51, 33 (b 36) „wie mein Argument behauptet.“ S. III 8, 1279 b 34; Newman vergl. u.a. Plat. P h a i d r. 274 a 4; vgl. außerdem G o r g. 510 e 1 ὡς ὁ ὑμέτερος λόγος; e p. 7, 354 a 5f.; dagegen Congreve: „as reason teaches us.“ Zur Sache vgl. Thuk. II 39, 1f.

51, 36 „gegen sie in der Erziehung zum Wettkampf antreten.“ Vgl. Plat. L e g. VIII 830 a 1f.

51, 39 (b 39) „wie man dabei verfahren soll.“ S.o. zu 2, 1337 a 34.

(b 40) „Bis zur Pubertät muss man den Jugendlichen leichtere gymnastische Übungen vorschreiben.“ Für diesen Zeitraum s.o. VII 17, 1336 b 39; vgl. VI 7, 1321 a 24–26: in Oligarchien soll man die Söhne in jüngerem Alter in leichteren militärischen Waffengattungen ausbilden lassen, danach sollen sie den Kriegsdienst ernsthaft betreiben. Plat. R e p. VII 536 e 2f. sah dagegen keinen körperlichen Schaden in gewaltsamen Übungen; keine gewaltsamen Anstrengungen für Jüngere aber L e g. VII 789 a 6–8; ebd. 794 c 3ff: ab sechs Jahren sollen Jungen und Mädchen – getrennt – den ersten Gebrauch *leichter* Waffen erlernen; nach VIII 833 c 4ff. sollen im Wettlauf (mit Waffen) die Jungen die halbe Strecke, die noch Bartlosen zwei Drittel und die Männer die volle Strecke zurücklegen. Bei Ar. würden die leichteren Übungen an die Stelle der schwereren wie Ringen (Plat. L e g. VIII 833 d 7), Pankration und Pentathlon (Newman vergl. Aischin. 3, 179) treten – aber R h e t. I 5, 1361 b 7–11 gibt Ar. Pentathlon als die beste Übung, Schönheit zu erzielen, an.

52, 2 (b 41) „Zwangsregiment bei der Diät.“ Das überreichliche Essen der Athleten führt dazu, dass Körperglieder ungleichmäßig wachsen: D e g e n. a n i m. IV 3, 768 b 25–b 33. Die gleiche Wirkung hat einseitiges Training,

s.o. zu b 12. Vgl. Galen Protr. 28 über den Schaden täglicher Anstrengungen der Athleten, zusätzlich τροφάς τε προσφέρονται σὺν ἀνάγκῃ. Dies ist zu unterscheiden von Anstrengungen als einer von Herodikos von Selymbria empfohlenen Methode, eine naturgemäße Verteilung der Nahrung und damit den naturgemäßen, gesunden Zustand herzustellen, vgl. Wöhrle 1990, 55-57.

„gewaltsame Anstrengungen" (πρὸς ἀνάγκην πόνοι). S.o. zu b 40, vgl. πόνοι βίαιοι VII 16, 1335 b 9. Spielt Xen. Mem. I 2, 4: ὑπερεσθίοντα ὑπερπονεῖν auf die Verbindung von Übertreibung bei der Diät und gewaltsamen Anstrengungen an? In richtigem Maße sind Diät und Anstrengungen nützlich: IV 7, 9, vgl. Ar. E E II 1, 1220 a 24; E N II 2, 1104 a 30-32: Kraft gewinnt man durch Nahrung und anstrengende Mühen, aber ihre Übertreibung ist gesundheitsschädlich: a 15-17. Bei Abweichung von der Diät werden Athleten krank: Plat. Rep. III 404 a 4-7, s.u. zu 1339 a 3. Ar. setzt hier die Vorstellung von der Mitte zwischen den Extremen voraus, ohne sie aber hier wie etwa in den Ethiken (s. Dirlmeier zu E N Anm. 30, 2) begrifflich einzuführen, s.o. 192 Vorbem. zu VII 1.

52, 3 (b 42) „Wachstum behindert." S.o. b 11.

52, 5 (1339 a 1) „Sieger bei den Olympischen Spielen." Diese Bemerkung geht kaum auf die von Ar. erstellte Liste der Sieger bei den Olympischen Spielen (Diog. Laert. V 26, Titel 130) zurück, vgl. Weil 1960, 131f.; Düring 1966, 475 Anm. 281 - anders F. Hester, Gymnasium 52, 1941, 33; Moraux 1951, 123-125, wonach Pol. VIII daher in die letzte Phase aristot. Schaffens gehört. Aber die Angabe ‚zwei oder drei' ist vage und unser Material erlaubt noch, *fünf* solcher Sieger zu identifizieren (Hester 34f.).

52, 6 (a 2) „man kann (nur) zwei oder drei finden, die sowohl als Männer wie zuvor als Jugendliche gesiegt haben." Dazu gehörte Milon von Kroton (vgl. Ar. fr. 520 R³), der seinen ersten olympischen und pythischen Sieg schon als Knabe (wohl 540 v.Chr.) errang und dessen Athletentätigkeit sich über etwa 30 Jahre erstreckte (Hester 34f.).- „(die anderen) haben durch ihr Training in jungem Alter wegen der Übungen, die ihnen Gewalt antun, ihre Kraft verloren." Übertriebene Gymnastik zerstört die Kraft: M M I 5, 1185 b 17 (s.o. zu 1338 b 41). Dies bezieht sich natürlich nicht auf die zwei oder drei Olympiasieger, sondern die anderen, die nach Siegen in jugendlichem Alter (Sieg im Ringen in der Alterklasse der Knaben: der Parrhasier [...]ημος: Papyr. Oxyrrh. 222 Z. 41, vgl. H. Diels, Hermes 36, 1901 [72-80] 75) später nicht mehr siegen konnten, anders Stahr; Jowett; Saunders.

„Übungen, die ihnen Gewalt antun" (ἀναγκαῖα γυμνάσια). Ebenso Rep. VII 537 b 2; s.o. zu 1338 b 41 und b 42.

52, 10 (a 5) „andere Lehrgegenstände." Wohl Lesen, Schreiben, Zeichnen, Musik: 3, 1337 b 24-26, s.u. zu 1339 a 7. Bei Plat. Rep. VII 536 d 5ff. gehören Rechnen und Geometrie zu Propädeutik, die schon die Kinder (παῖδες) lernen sollen. Nach Leg. VII 809 e 8-810 a 2 soll man schon ab dem Alter von zehn drei Jahre lang Lesen und Schreiben und ab dem Alter von dreizehn drei Jahre lang Lyra spielen lernen. Die jungen Frauen nahmen

aber ab dreizehn bis zu ihrer Verheiratung, d.h. frühstens mit 18, spätestens mit 21, an Wettkämpfen im Schnelllauf teil: VIII 833 c 8-d 5.

52, 12 (a 6) „Anstrengungen." Hier fehlt der Zusatz „die Gewalt antun", s.o. zu a 4, muss aber wohl wegen „Zwangsregiment bei der Diät" mitverstanden werden, vgl. R h e t. I 5, 1361 b 7-13, wonach ein schöner Körper bei den Jüngeren für Anstrengungen und Gewaltakte (πρὸς βίαν) nützlich ist, bei denjenigen mittleren Alters für kriegerische Anstrengungen. Auch hier P o l. VIII 4 ist Ar.' Ideal nicht das der einseitigen Ausrichtung auf kriegerische Tüchtigkeit (vgl. 1338 b 14-16), militärisches Training ist wohl ein Aspekt der körperlichen Ausbildung (vgl. b 24-29; Plat. P r o t. 326 b 6-c 3: schlechte Konstitution des Körpers beeinträchtigt Tapferkeit), aber nicht der einzige (vgl. Ar. VIII 6, 1341 a 7-9). Nach Xen. L a c. 3, 2 hat Lykurg den Jünglingen die meisten Anstrengungen und Tätigkeiten auferlegt, damit sie den in diesem Alter drohenden Versuchungen nicht unterliegen. Anerkennung des erzieherischen Wertes von Anstrengungen, etwa denjenigen der Jagd: K y n. 12, 15; 17-19; 21.-

„Zwangsregiment bei der Diät." Vgl. Plat. R e p. I 338 c 7: der Athlet des Pankration braucht eine besondere Ration vcn Fleisch, s.o. zu Ar. VII 16, 1335 b 5.- Es ist vielleicht beabsichtigt, dass hier ‚Anstrengungen' dem ‚Zwangsregiment bei der Diät' vorausgeht, denn übermäßiges Essen bei Mangel an Anstrengung ist gesundheitsschädlich: P r o b l. I 46, 864 b 36ff.

„folgende Altersstufe." Drei Jahre nach der Pubertät, d.h. beginnend ungefähr mit 17 (14+3) - und bis zum Alter von 21, vgl. VII 17, 1336 b 39f. Ar. erwähnt nicht Übung im Gebrauch der Waffen, die für Plat. L e g. VII 795 b, vgl. VIII 833 e 1ff. so entscheidend ist.

52, 13 (a 7) „gleichzeitig darf man nicht mit dem Geist und dem Körper anstrengend arbeiten." Ar. schließt nicht eine *Ausbildung* von Körper und Geist in der gleichen Altersstufe überhaupt aus (so Newman I 358), sondern nur *Anstrengung* in beiden - richtet er sich auch hier gegen Sparta (vgl. Plut. M o r. 227 D διεπόνησεν), wo man nach Kritias (88 B 6, 25ff. Vors.) bei Essen und Trinken Maß hielt, damit man sowohl denken und hart arbeiten kann, πρὸς τὸ φρονεῖν καὶ τὸ πονεῖν?- ‚mit dem Geist' bedeutet kaum, dass Ar. hier schon an Erziehung in wissenschaftlichen Gegenständen gedacht hatte, vgl. Newman I 358 Anm. 2. Zum Argument vgl. Plat. R e p. III 407 b 4-c 5: übertriebenes sportliches Training beeinträchtigt Studium, vgl. VII 537 b 2-5: Müdigkeit nach körperlichen Anstrengungen; T i m. 88 b 5ff. muss damit nicht in Widerspruch stehen, da dort nur die *einseitige* Ausbildung des einen oder anderen abgelehnt, aber nicht notwendigerweise ihr *gleichzeitiges* Training gefordert wird.- Nach dem Alter von 21 beginnt bei Ar. die ernsthafte Ausbildung des Geistes, s.o. zu VII 17, 1336 b 38; Susemihl Anm. 1015.

52, 15 (a 9) „die Anstrengung des Körpers behindert den Geist und die des Geistes den Körper." Vgl. über banausische Beschäftigungen VIII 2, 1337 b 11-15, s.o. zu VII 9, 1328 b 40; vgl. Xen. O i k. 4, 2; M e m. I 2, 4: Sokrates billigte nur Anstrengungen, die nicht die Sorge um die Seele behinderten.

Kapitel 5

Mit dem Thema dieses Kapitels, Musik, führt Ar. die vorläufige Erörterung von VIII 3 (1337 b 23ff.; 1338 a 13ff.) weiter. Die Wirkung der Musik beruht in erster Linie auf einer Melodie, die in einer bestimmten Tonart (*harmonia*, s.u. zu 1340 a 40) steht und einen Text begleitet. Zu Melodie und Tonart passen jeweils bestimmte Rhythmen und diese können wiederum von bestimmten Körperbewegungen begleitet sein (s.u. zu a 34). Während Plat. den der Musik unterliegenden Text als das wichtigste Element ansah (R e p. III 398 d 8f.; 400 d; gegen Melodie ohne Text s. L e g. II 669 d 5ff.), enthält bei Ar. Musik hier (s. 7, 1341 b 19) nur die im engeren Sinne musikalischen Elemente, hauptsächlich die Melodie (Newman I 405). Er behandelt nicht wie Plat. die Rolle von Dichtung (R e p. II 376 e 9ff.) oder Prosa (L e g. VII 810 b 4ff.) in der Jugenderziehung - vielleicht fand sich dies in der VII 17, 1336 b 25 angekündigten Erörterung von Jamben und Komödie.

Die Themen dieses Kapitels sind:

A. Welche Wirkung hat Musik bzw.: weshalb soll man Musik pflegen: zu Amüsement und Erholung, zur Charakterbildung oder zu sinnerfüllter Lebensgestaltung von Freien? (1339 a 14-26)

B. Sollen die Jugendlichen selber Musik auszuüben lernen? (a 26-b 11)

C. Soll Musik einen Platz in der Erziehung haben? Ar. erörtert dies für jeden der unter *A* genannten Zwecke der Musik, am ausführlichsten für Charakterbildung (1339 b 11-1340 b 19).

In P o l. VIII 3 war die Musik neben den drei anderen *Erziehungsgegenständen* Lesen und Schreiben, Gymnastik und Malen, behandelt, wobei Ar. sich an dem Grundprinzip, dass man um der Muße willen tätig ist, orientierte (1337 b 29ff.). Die höchste Lebensform ist Glück und der entsprechende Genuss der Muße, sodass Musik dort als Teil der Erziehung in ihrem Beitrag zur vollendeten Lebensgestaltung - und nur für diesen Zweck - gerechtfertigt wurde. In VIII 5 tritt Ar. sozus. einen Schritt zurück, wenn er zunächst einmal (*A*) grundsätzlich die Frage nach der Wirkung der Musik oder dem Zweck, weshalb man Musik pflegen soll, aufwirft (Fragestellung: 1339 a 14ff.) neben dem der in VIII 3 behandelten sinnerfüllten Lebensgestaltung von Freien sind dies Amüsement bzw. Erholung und Charaktererziehung. Ar. erkennt in VIII 5 die Legitimität der Benutzung der Musik für alle drei Zwecke an (1339 b 14). Er vertritt damit eine weniger engherzige Einstellung als Plat. und bereitet damit die des Aristoxenos vor (s. Wehrli, Heft II, 69-70).

Den Zusammenhang mit dem Thema *Erziehung* stellt Ar. dann in VIII 5 von zwei verschiedenen Perspektiven wieder her: zunächst (*B*) wird die Möglichkeit erwogen, dass man Singen oder Spielen eines Instrumentes selber *erlernt* - Ar. erörtert dies für jeden der drei Zwecke (A), um derentwillen

man sie pflegt (1339 a 33-b 10); die Antwort auf diese Frage wird hier auf einen späteren Zeitpunkt verschoben, sie wird 6, 1340 b 20-38 gegeben.

Bei Ar. muss man für jede Tätigkeit, die man ausübt, durch Erziehung vorbereitet sein (s.u. zu 1339 b 24). Sein Nachweis, dass es legitim ist, in Musik jeden der drei erörterten Zwecke zu verfolgen (1339 b 24ff. für Erholung und sinnerfüllte Lebensgestaltung; 1340 a 1ff.; b 10ff. für Charaktererziehung), führt entsprechend zu der Forderung, Musik in die *Erziehung* aufzunehmen (*C*). Ar. zieht diese Folgerung, die den zweiten Aspekt von Erziehung einführt, wie gesagt, unabhängig von der anderen, noch nicht geklärten Frage, ob man Singen oder Spielen eines Instruments selber erlernt - dies ist nicht immer das Gleiche wie die Erziehung durch Musik.

Ein Gegenstand beherrscht dieses Kap.: die Rolle der Musik für die Charaktererziehung: Ar. behandelt zunächst generell die Ähnlichkeit von Emotionen bzw. Charakterhaltungen und ihrer musikalischen Darstellung in Melodien und Rhythmen (1340 a 14ff.) und gibt dann (a 40ff.) spezifischer die je verschiedene emotionale Wirkung unterschiedlicher Tonarten und Rhythmen an. Durch das Medium der Musik kann man schon Kinder daran gewöhnen, das Gute zu lieben und das Schlechte zu hassen. Plat. hatte in R e p. VIII 558 b 4f. erklärt, dass man nicht ein guter Mann werden könne, wenn man nicht schon als Kind umgeben von Schönem (*ἐν καλοῖς*) gespielt und solches geübt habe - in R e p. III und häufiger in L e g. hatte er sich spezifisch über die Wirkung von Darstellungen in der Kunst auf die Seele der Kinder geäußert (s.u. zu 1340 a 18) und Ar. ist dieser Auffassung stark verpflichtet. Er hebt die enge Beziehung von musikalischer Darstellung und wirklichen emotionalen Vorgängen, die die Musik für Charaktererziehung so geeignet macht, von der weit schwächeren Form, Charaktere durch das Medium der bildenden Kunst darzustellen, ab - folgte er hier der allgemeinen Wertung, bei der Musik anderen Formen der Kunst vorgezogen wurde (Plat. L e g. II 669 b 6f.)?

Diese Erörterung des Ar. ist von einem systematischen Interesse bestimmt, nämlich zu klären, wie die jeweils behandelten Gegenstände eingeordet oder einander zugeordet werden sollen: 1339 a 16ff.; b 12; b 14. Einem ähnlichen Interesse entspringt die Abgrenzung der Form von Vergnügen, das man zum Zwecke des Glücks verfolgt, von dem, das man zur Entspannung und Erholung sucht (1339 b 31-40). Auch hier (vgl. schon b 19) trägt Ar. damit zur Klärung von Glück, welches ja der beste Staat ermöglich soll, bei - im Zusammenhang eines von der Ausbildung des Charakters verschiedenen Zweckes der Musik.

Dies ist wohl das am meisten hedonistische Kapitel in P o l.: nicht nur bereiten Musik (s.u. zu 1339 b 20; b 24) und das Betrachten eines Bildes (1340 a 25-28) Vergnügen, sondern jeder der drei erörterten Zwecke: Erholung (1339 b 15-17), sinnerfüllte Lebensgestaltung (b 17-19) und Charaktererziehung (1340 a 14ff.) ist in je besonderer Weise von Vergnügen begleitet. Bezeichnend für diese Einstellung ist 1339 b 25: „Annehmlichkeiten, die nicht schaden, passen nicht nur zum Ziel, sondern auch zur Erholung", und b

29: "es ist doch wohl nützlich, ihnen zu gestatten, sich bei dem Vergnügen, das die Musik bringt, zu entspannen", vgl. auch a 28; 1340 b 15-17.

Abgesehen von der Erwähnung von Zeichnen (3, 1338 a 18) ist der Abschnitt in VIII 5, 1340 a 25-38 der einzige, in dem Ar. auf die Rolle der bildenden Kunst in der Erziehung bzw. im Leben der Freien eingeht - lediglich zum Zwecke der Erläuterung verweist er auf sie in III 11, 1281 b 12-15; 13, 1284 b 8-10. Das bedeutet nicht, dass Ar. ein Verständnis dafür abging, denn er fordert, dass die Stadtanlage ästhetischen Ansprüchen genügen sollte, s.o. zu VII 11, 1330 b 31. Man wundert sich, warum Ar. der bildenden Kunst keine Rolle für Amüsement bzw. sinnerfüllte Lebensgestaltung zuerkannte. Künstlerisches Tanzen (1339 a 21), welches das musikalische Mittel des Rhythmus verwendet, wird ja am ehesten mit dem Gesichtssinn wahrgenommen und steht sicherlich in der Direktheit und Unmittelbarkeit, emotionale Zustände darzustellen (dies ist die Grundlage ethischer Erziehung: 1340 a 5ff.), in nichts hinter anderen, ebenfalls nicht von Text begleiteten musikalischen Kunstformen, wie reiner Instrumentalmusik, zurück - in Poet. 1, 1447 a 26-28 bezieht sich Ar. auf die Darstellung von Charakteren, Emotionen und Handlungen durch den Tanz. Und ebd. Kap. 26, 1461 b 29-1462 a 11 sind die Bewegungen von Schauspielern und Tänzern wichtig genug, sodass Ar. sie sowohl hinsichtlich des relativen Ranges von Tragödie zum Epos wie der Qualität des Publikums behandelt. Zur Mimesis durch Tanzen vgl. Plat. Leg. VII 795 e ff.; 798 e 5f.

Pol. VIII 5-7 = C. von Jan, Musici Scriptores Graeci, Leipzig 1895 (ND 1995), 23-34. Eine englische Übersetzung mit Erläuterungen in A. Barker 1984, I 172-182.

Lit. zu altgriech. Musik: W. Vetter RE XVI, 823-876, s.v. Musik; Neubecker 1977; A. Barker I 1984 (Kap. 11, S. 170-182 „Aristotle"); II 1989; dgl. 1994, Kap. 6 (S. 145-169: „Plato and Aristotle"); West 1992; W.D. Anderson 1994; Th.J. Mathiesen 1999; J.G. Landels, Music in ancient Greece and Rome, London-New York 1999, weiteres u. zu 1340 a 14.

52, 17 (1339 a 11) „früher": 3, 1337 b 27-1338 a 37. Musik war dort als Teil der Erziehung in ihrem Beitrag zur vollendeten Lebensgestaltung rechtfertigt worden. In Plat. Rep. III und Leg. II folgt - anders als bei Ar. - die Behandlung der Gymnastik auf die der Musik, s.o. Vorbem. zu VIII 4.

52, 19 (a 13) „voranzubringen" (*προαγαγεῖν*). So wie es die Dichter mit der Dichtung taten: Poet. 4, 1448 b 23; 1449 a 13, aber nicht so weit wie die Musiktheorie nach Plat. Rep. VII 531 a-d.

„Vorspiel." Zu *ἐνδόσιμον* s. Rhet. III 14, 1414 b 24 (Cope-Sandys zu 14, 1); 1415 a 5-8; De mund. 6, 399 a 19; Suda s.v. *ἐνδόσιμον*. Der Beginn der arist. Erörterung der Musik verrät den bescheidenen Anspruch, dass seine Behandlung selber nur eine Einleitung für eine genauere Erörterung ist, „in der sich jemand zu diesem Thema äußern möchte" - ‚jemand' ist kaum Ar. selber, sondern ein anderer, der diese Untersuchung (über deren

Begrenzung sich Ar. im Klaren ist: VII 7, 1328 a 19-21) detaillierter ausführt (vgl. Congreve), so ausdrücklich VIII 7, 1341 b 30: Ar. wolle die Probleme zur Musikerziehung nur umrisshaft erörtern und dabei nur die groben Linien zeichnen; wer eine ins Einzelne gehende Behandlung wünsche, solle sie bei den Fachleuten suchen. Erziehung ist ja ein Dickicht von umstrittenen Alternativen (VIII 2 passim), in die erst Ar. Klarheit bringt. Sobald jemand den Anfang gemacht hat, kann jeder leicht das Fehlende ergänzen: E N I 6, 1098 a 22f., s.o. Bd. 2, Vorbem. zu II 8, S. 259.

52, 21 (a 14) „welche Wirkung" (*τίνα δύναμιν*). Vgl. a 22 *δυναμένην*; a 41; b 13; b 23; vgl. die geplante Frage des Sokrates an Gorgias: *τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης*, Plat. G o r g. 446 c.- „weshalb" (*τίνος χάριν*). In 3, 1337 b 28 hatte Ar. die vorherrschende Praxis zitiert, nach der man Musik um des Vergnügens willen (*ἡδονῆς χάριν*) betreibt, während er selber als Zweck die sinnerfüllte Lebensgestaltung angegeben hatte (1338 a 9ff.). Bei den drei Zwecken, die Ar. hier unterscheidet (1339 a 16-26, vgl. b 13f.), fügt er zu diesen zwei noch Charaktererziehung hinzu. Diese drei Zwecke der Musik sind verwandt, aber nicht identisch mit denen der Erziehung in 2, 1337 a 36ff., s. zu a 41.

52, 22 (a 16) „Musik pflegen" (*μετέχειν αὐτῆς*). Die Erörterung wird später auf die *Erziehung* in Musik eingeengt (1339 a 27) und dann konkreter auf das Erlernen von Musik, d.h. des Spielens eines Instruments (a 33-b 10), aber ob man dies tun soll, ist ein Spezialproblem, das von der Rolle in der Erziehung getrennt wird (b 10ff.). Newman deutet schon *μετέχειν* als „study" (vgl. Welldon, so u. 1340 b 24; b 32; b 42 *κοινωνεῖν*, aber mit dem Zusatz *τῶν ἔργων*). Eine Übersetzung in der allgemeinsten Weise („treiben", Stahr; Susemihl) scheint hier am besten (s.u. 1339 b 40, o. zu 3, 1337 b 28), zumal Ar. ja auch damit beginnt, in der umfassendsten Weise ihre Wirkung zu untersuchen.

„zum Amüsement und zur Erholung." Vgl. u. 7, 1341 b 41; für diesen der Musik zugeschriebenen Zweck vgl. Plat. L a. 188 d 4; P o l i t. 288 c; L e g. II 668 a 6ff.- ‚Amüsement', wörtlich ‚Spiel' (*παιδιά*), manchmal auch als ‚Vergnügen' übersetzt, s.o. zu Ar. VIII 3, 1337 b 38. Genauer bestimmt Ar. das Verhältnis von Erholung und Amüsement u. 1339 b 15-17: dieses dient jener, vgl. schon 3, 1337 b 38f., vgl. E N VII 8, 1150 b 17f. Das Verhältnis von Amüsement und *Glück* klärt er E N X 6, 1176 b 9-1177 a 11, wo Amüsement auch Ausschweifungen, wie man sie in der Umgebung eines Tyrannen treibt, einschließt.

In L e g. gab Plat. ‚Spiel' (*παιδιά*) eine weiter verstandene Rolle: es bereitet darauf vor, dass man die richtige Haltung zu den Emotionen lernt (I 643 b 6ff.) - was bei Ar. Aufgabe der Erziehung (*παιδεία*) ist (hier 1340 a 14ff.). Solmsen, RhM 107, 1964, 208ff. hat gezeigt, dass Plat. noch an der traditionellen Einteilung des Lebens in ernsthafte Arbeit und Erholung festhielt, während Ar. beide zusammenschloss (Arbeit verlangt Erholung) und ihnen Muße als höchste Form der Lebensgestaltung entgegenstellte (s. auch o. zu VII 14,

1333 a 30; VIII 3, 1337 b 38). Insgesamt hat Ar. damit die Rolle von Erholung und Amüsement reduziert, indem er daraus Erziehung und die höchste Form der Lebensgestaltung ausgrenzte.

Hier weist Ar. sowohl die Alternative, dass die Jugendlichen Musik zum Amüsement lernen müssen (1339 a 26-29), wie die, dass sie Musik für später, für das Amüsement als Erwachsene, lernen sollen (a 31-41), zurück. Einwände erhebt er auch hinsichtlich der Musikausübung zum Zwecke sinnerfüllter Lebensgestaltung (a 29-31; b 4-10) und Charakterbildung (a 41-b 4).

52, 23 (a 17) „so wie man Schlaf und Zechen genießt." Diese Zusammenstellung E N VIII 11, 1152 a 15; De somn. 2, 455 b 20-22. Schlaf als Erholung, vgl. Hom. Il. 24, 3; 636 (*γλυκερός*); Xen. Hier. 1, 6. Die körperliche Entspannung im Schlaf ist Erholung der Seele: Ar. De cael. II 1, 284 a 32f.; Rhet. I 11, 1370 a 14-16 - aber natürlich soll man nicht das ganze Leben verschlafen: E N X 6, 1176 a 34ff., s.o. zu Pol. VIII 3, 1337 b 42.- ‚Zechen' s.u. b 10; o. zu VII 17, 1336 b 22. Wein erfreut das Herz (*εὔφρων*) Hom. Il. 3, 246; vgl. Soph. TrGF Vol. 4 fr. 758 (Kannicht) *τὸ μεθύειν πημονῆς λυτήριον*; Eur. Bak. 772 „schmerzlösend" *τὴν πανσίλυπον ἄμπελον δοῦναι βροτοῖς*, vgl. Alc. 797-799.- Erholung und Spiel sind notwendig im Leben: Ar. E N IV 14, 1128 b 3f., vgl. 1127 b 33f.

(a 18) „keines gehört ... zu den Dingen, um die man sich ernsthaft bemüht." Vgl. E N X 6, 1176 b 32-34; zu den ernsthaften Dingen s. b 8; 1177 a 3 als Gegensatz zur amüsanten Erholung; vgl. Xen. Symp. 1, 1.- „tut wohl" (*ἡδέα*). Vgl. u. 1339 b 16; 3, 1338 a 1. Hom. Il. 9, 186-189: Abgesandte des Agamemnon besuchen Achill, der Lyra spielend und singend sein Herz erfreute (*φρένα, θυμὸν τέρπειν*).

52, 26 (a 19) „Euripides." Bak. 381; Astydamas TrGF Bd. 1, Nr. 60 fr. 6 (Snell); ungenannter Dichter bei Athen. II 40 a nennt „Wein die das Herz erfreuende Gabe der Scholle" (*οἶνον εὔφρονα καρπὸν ἀρούρης*). Vgl. Hes. Th. 55 über Musen; 98-103 über den Sänger; Pind. Nem. 4, 1-9. Newman vergl. Hom. Il. 13, 636f.: Schlaf, Liebe, Gesang, Tanz; Od. 8, 248f. Vgl. Plut. Mor. 657 a: Klagelieder und entsprechende Musik des Aulos verursachen zuerst Tränen, dann beseitigen sie Schmerz.- Andererseits gibt es Schmerz, den man nicht durch Gesang lindern kann: Eur. Med. 195ff.

52, 27 (a 20) „Schlaf" (*ὕπνῳ*). Dies ist die überzeugende Konjektur von Aretinus für überliefertes *οἴνῳ*. vgl. Kritias 88 B 6, 20 (Vors.) *καμάτων λιμήν*; Propertius I 3, 45 *dum me iucundis lassam Sopor impulit alis*.

„Rausch", s.o. zu a 17.

52, 28 (a 21) „Tanz." S.u. zu 1340 b 9. Nach Leg. II 672 e 8f. ist Tanz die Vereinigung von Rhythmus und Körperbewegung, vgl. 653 e 3-654 a 5; 664 e 8-665 a 3; VII 816 a 5. Ar. Poet. 1, 1447 a 26-28: Tanz stellt durch Rhythmen, die durch Körperbewegung ausgedrückt werden, dar; 2, 1448 a 9: stellt gute oder schlechte Charaktere dar (vgl. Plat. Leg. II 655 d 5; VII 814 d 8ff.) - letzteres muss missbilligt werden: Ar. Poet. 26, 1462 a 8.- Plat. unterscheidet mimetisches und gymnastisches Tanzen: Leg. VII 795 e; II 655 d 5ff. Zu Tanz s. Neubecker 85-93.

52, 30 (a 23) „Gymnastik eine bestimmte Körperverfassung hervorbringt." S.o. 3, 1338 b 7; zum Ausdruck (*παρασκευάζειν*) vgl. IV 1, 1288 b 18. Parallelisierung von Gymnastik und Musik, welche durch Gewöhnung bestimmte Eigenschaften einflößen: Plat. Rep. VII 522 a 3-8 (*ἔθεσι παιδεύουσα*).- *καὶ* nach Vergleichssätzen: Kühner-Gerth II 256. 2.

52, 31 (a 24) „den Charakter prägen." D.h. ihn besser machen: 1339 a 41f., ausführlich 1340 a 5ff.; Resultat b 10ff.; 7, 1342 a 2f. Diese Möglichkeit war 2, 1337 a 36-b 3 bei der Erörterung der Erziehungsziele genannt. Die Erkenntnis, was bei Musik zu aretē beiträgt, gewann man nach den Perserkriegen: 6, 1341 a 37-39. Damon glaubte, dass Musik aretē ausbilden könne (s. 37 B 4 Vors.), und schloss sie deswegen in die Jugenderziehung ein: West 1992, 246f.; Neubecker 130 mit Anm. 8; Ablehnung einer ethischen Wirkung von Musik in der ‚Hibehrede (frühes 4. Jahrh. v. Chr.): West 1992, 247f.; Neubecker 131f.; bei Philodem: Pöhlmann 1998, 245; bei Sextus Empiricus ebd. 247.- „gewöhnt." Zum etymologischen Zusammenhang von ‚gewöhnen' (*ἐθίζειν*) und ‚Charakter' (*ἦθος*) s. E N II 1, 1103 a 17f.

„in der richtigen Weise Freude empfinden zu können" (*χαίρειν ὀρθῶς*). Vgl. b 1; 1340 a 24; 6, 1340 b 38f.; 1341 a 14, s.o. zu VII 7, 1327 b 39; 17, 1336 b 34; erweitert um ‚lieben und hassen' hier 1340 a 15-18; vgl. E E II 4, 1221 b 38-1222 a 2; E N I 8, 1099 a 7-21; II 2, 1104 b 3-11; 4, 1105 a 3-13; IX 9, 1170 a 8-11; X 1, 1172 a 22f.; 10, 1179 b 25; b 30; II 2, 1104 b 11-13, wo Ar. Plat. zitiert; s. Plat. Rep. III 402 a 1-4; VIII 558 b 4; Leg. I 631 e 3-632 b 1; II 653 b 1-c 4 (durch Gewöhnung anerzogen); 654 d 1-3; 659 d 4-660 a 3; der nächste Schritt: das eine meiden, das andere tun: V 728 a 7f., vgl. II 670 e 1 *ἠθῶν χρηστῶν ἀσπασμοῦ*; VIII 841 c 5 *τῶν τρόπων τῆς ψυχῆς ὄντων καλῶν γεγονὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ*; vgl. I 643 c 8-d 3. Zur Perversion s. Gorg. 510 d 6; Leg. II 654 c 7f.; III 689 a 5-9; Lieben und Hassen als Naturreaktionen sind bedenkliche Signale: VII 792 a 3f., vgl. über Tiere Ar. E N III 14, 1119 a 7f. Ar. hat hier „in der richtigen Weise" hinzugefügt, weil der, der nur herausgefunden hat, was die Menge *liebt* und *hasst*, kein wirkliches Bewusstsein davon hat, was als gut oder gerecht gelten kann: Plat. Rep. VI 493 a 6-c 8, bzw. unter einem anderen Aspekt: der Zügellose empfindet Lust, aber der Maßvolle freut sich daran, dass er Maß hält: Phil. 12 c 8ff.

In der richtigen Weise Freude zu empfinden, macht die Qualität des Charakters aus, vgl. hier 1340 a 14ff. bis zum Ende des Kap.s, s.o. zu a 15; zu 2, 1337 a 37. Das Konzept war anerkannt, vgl. Anon. Jambl. 1, 2 (Vors. II 400) *ἐπιθυμητὴς τῶν καλῶν*; Plat. Men. 77 b 2f. *χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι* gibt dies als Verständnis von aretē an und verweist auf Dichter, vgl. Schütrumpf, RhM 123, 1980, 185-186 mit weiteren Verweisen; die Spartaner beanspruchten, diese Erwartung zu erfüllen: Ar. VIII 5, 1339 b 1; Xen. meinte, dass Agesilaos diesees Ideal verwirklichte: aufgrund der aretē in seiner Seele *πάντων τῶν καλῶν ἤρα καὶ πάντα* <*τὰ*> *αἰσχρὰ ἐξεδίωκεν*: Ages. 3, 1.- Statt „richtig" sagt Plat. Leg. II 659 d 5: sich im Einklang mit dem Gesetz freuen. Insgesamt Jaeger 1947, III 327.

52, 33 (a 25) „sinnerfüllte Lebensgestaltung" (διαγωγή). S.o. 3, 1338 a 10. Sie wird für Jugendliche ausgeschlossen: 1339 a 29; Ar erörtert sie - in der Abgrenzung von Amüsement - b 17-40.

„Geistesbildung" (φρόνησις). Für das Erziehungsziel vgl. o. 2, 1337 a 38 (διάνοια). Met. A 2, 982 b 19-24 fasst Ar. das Bemühen, der Unwissenheit zu entgehen, und das Streben nach Verstehen unter φρόνησις zusammen, weiteres Bonitz 831 b 4-12, s.o. zu Pol. VII 3, 1325 b 16.

Das rationale Element in der Geistesbildung in der Musik ist wohl zu erklären aus dem, was man beim Spielen des Aulos vermissen muss: er trägt nichts zum *Geist* bei, da man gleichzeitig keinen *Text* singen kann: 6, 1341 a 24f.; b 6-8. Es fällt schwer, sinnerfüllte Lebensgestaltung, die hier von der Rolle der Musik her (vgl. schon 1339 a 14) behandelt wird, mit dem ganzen Bereich philosophischen Nachdenkens gleichzusetzen, s.o. 133 Anm. 8, anders Bartlett 305: „*diagōgē* -the stand-in for philosophy", vgl. 306: Ar. scheint mit denjenigen übereinzustimmen, „who advocate the purely 'theoretical' appreciation of music", aber Musik wirkt nach Ar. emotional, sie ist nicht Theorie. Ar. verfolgt diesen intellektuellen Aspekt der sinnefüllten Lebensgestaltung, Geistesbildung, nicht weiter.

52, 36 (a 26-b 11) Sollen die Jugendlichen selber Musik auszuüben lernen? Plat. schreibt dies vor, wirft aber dies nicht als Frage auf, z.B. Leg. VII 809 e 8ff.

52, 38 (a 28) „Lernen tut ihnen weh." Vgl. Diog. Laert. V 18 Τῆς παιδείας ἔφη (scil. Ar.) *τὰς μὲν ῥίζας εἶναι πικράς, τὸν δὲ καρπὸν γλυκύν*. Zu Lernen durch Schmerzen vgl. Xen. Kyr. II 2, 14; Plut. Mor. 769 E *Ταράττει δὲ καὶ μαθήματα παῖδας ἀρχομένους*; allgemein Plat. Leg. II 659 e 3: die Seelen der Kinder können keinen Ernst vertragen. Ar. erwähnt diese Schmerzen nicht u. 1340 b 13-17, wo er umgekehrt die Freude, die Jugendliche an der Musik empfinden, als Argument für ihre Eignung für die Erziehung benutzt - er denkt dort wohl nicht an das Erlernen eines Instruments. Dagegen zur Freude von Lernen: Rhet. I 11, 1371 a 31; b 4-10; Poet. 4, 1448 b 12-15. Spaß beim Lernen: Plat. Leg. VII 819 b 2f.; 820 d 5.

53, 1 (a 31) „noch nicht seine Vollendung erreicht hat." Vgl. III 1, 1275 a 14-17; I 13, 1260 a 13f.

„das Vollendete" (*τὸ τέλος*). D.i. Glück, vgl. 3, 1338 a 5; EE II 1, 1219 b 7f.; b 12f.; EN I 5, 1097 a 22-b 6; b 20-22; 12, 1102 a 1-4; X 6, 1176 b 31, vgl. b 4; I 10, 1100 a 1-3: Kinder sind nicht glücklich.- Zur pointierten Gegenüberstellung *ἀτελεῖ προσήκει τέλος* s.o. zu 1, 1337 a 26.

53, 3 (a 32) „(musikalische Ausbildung) der Kinder auf das Amüsement hinzielt, dessen sie sich als Erwachsene in ihrem reifem Alter erfreuen werden." Die prägnante Nebeneinanderstellung von Ernsthaftigkeit (*σπουδή*) und ‚Amüsement' (*παιδιᾶς*) soll offensichtlich die Absurdität einer musikalischen Ausbildung für diesen Zweck verdeutlichen (modifiziert 7, 1342 b 27ff.: die Jüngeren sollen sich mit den Tonarten und Melodien vertraut machen, die sie im Alter benutzen werden). Das Argument ist wohl von Plat. Leg. VII 803 d

2f. inspiriert: man glaubt, dass man in ernsthaften Bemühungen Vergnügen verfolgen müsse: *τὰς σπουδὰς οἴονται δεῖν ἕνεκα τῶν παιδιῶν γίγνεσθαι*, von Ar. E N X 6, 1176 b 32 aufgenommen. Das Umgekehrte schreibt Ar. vor: Spiel soll das, was man später *ernsthaft* betreibt, nachahmen (VII 17, 1336 a 33).- Die Bemerkung *ἡ τῶν παίδων σπουδὴ παιδιᾶς εἶναι χάριν ἀνδράσι γενομένοις* ist fein stilisiert: stammverwandtes ‚Kinder' (*παίδων*) und ‚Amüsement' (*παιδιᾶς*) sind in Beziehung gebracht (vgl. o. a 27 *μὴ παιδιᾶς ἕνεκα παιδεύειν*; ohne die Worte vom gleichen Stamm Plat. L e g. II 659 e 3-5) und die Worte, die die entgegengesetzte Bedeutung von Ernsthaftigkeit (*σπουδή*) und ‚Amüsement' (*παιδιᾶς*) haben, stehen nebeneinander, vgl. Soph. O T. 1 *τοῦ πάλαι νέα τροφή*; E. Norden, Die Antike Kunstprosa [5]1958, I 29 zitiert Eur. M e d. 506f. *τοῖς μὲν οἴκοθεν φίλοις / ἐχθρὰ καθέστηχ'*; H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 2 Bde, München 1960, § 791; s.o. 87 Anm. 4 (durch ein Wort getrennt: *ἀτελεῖ προσήκει τέλος*, 1339 a 31); die Altersstufen (*παίδων - ἀνδράσι γενομένοις*) rahmen den Ausdruck ein; *χάριν* folgt nicht *παιδιᾶς*, *εἶναι* ist dazwischen gestellt, da andernfalls Hiat mit *ἀνδράσι* entstünde.

53, 5 (a 33) „warum sollen sie ... (Musikausübung) selber lernen?" Ar. erörtert diese Frage für jeden der drei Zwecke, um derentwillen man sie pflegt - in jedem Fall mit dem Hinweis auf ein Beispiel, das eine negative Antwort nahelegt: Perser und Meder (a 34); Spartaner (b 2); Götter (b 7).

53, 6 (a 34) „die Könige der Perser und Meder." Die Könige der Perser und Meder müssen offensichtlich wissen, wie man sich vergnügt, 1339 a 36; Herakleides Pont. fr. 55 W; Aristoxenos 50 W. Zu ihren Gelagen s. Plat. L e g. I 637 e 5f.; das Vergnügen der Perser und Meder umfasste nicht nur körperliche Lüste, sondern auch ‚Ohrenschmauß' (*ἀκροάματα*): Polyarchos bei Aristoxenos fr. 50 W. Ein König soll sich am Instrumentenspiel anderer erfreuen, vgl. Plut. P e r i k l. 1, 5: Philipp tadelte Alexander, der so kunstgerecht (*τεχνικῶς*) ein Instrument spielte (Susemihl-Hicks). Zum Vergnügen, das Musik bereitet, s.u. 1339 b 17-24. Zurückweisen der Musikausbildung zum Zweck des *τερπνόν*: Philodem D e m u s. IV 36, 13; 31 K.

„künstlerische Darbietungen von Musikern" (*ἄλλων αὐτὸ ποιούντων*). S.u. b 6; 7, 1342 a 3. Für die Formulierung vgl. Plat. R e p. VI 498 a 4 *ἄλλων τοῦτο πραττόντων ... ἀκροαταὶ γίγνεσθαι* (abschätzig).

53, 8 (a 36) „†lernen†" (*μεταλαμβάνειν ... μαθήσεως*). Gigon übersetzt: „andere dies ausüben lassen und *deren* (Hervorhebung E.S.) Ausbildung sich zum Genusse werden lassen", aber *τῆς ἡδονῆς* als das vorausgehende Objekt von *μεταλαμβάνειν* bezieht sich auf den Gewinn des *Hörers*, man muss hier *sein* Lernen erwarten; besser Stahr: „und ihr musikalisches *Urteil* (Hervorhebung E.S.) zu bilden", aber Urteilen fällt unter Charakterbildung (a 41-b 4), nicht Amüsement, das man gerade als Zuhörer des Spielens anderer empfindet (6, 1341 a 40f.). Dass sie lernen sollen, ist hier schwer verständlich, denn es ist 1339 a 34 gerade der Frage „warum sollen sie lernen?" entgegengestellt (*ἀλλὰ μή*). Und im vorliegenden Zusammenhang (a 26-b 6) ist Lernen immer

für die musikalische Ausbildung gebraucht und gerade diese wird hier in Frage gestellt. Oder sollen sie durch das Anhören von Musik *etwas anderes* lernen? Sicherlich nicht nützliche Dinge: 3, 1338 a 14-21. Die Frage von 6, 1340 b 20: „sollen die Kinder *lernen*, indem sie selber singen oder ein Instrument spielen, oder nicht?“ impliziert, dass es Lernen gibt (vgl. 1341 a 23; 5, 1340 a 16), auch ohne dass man selber Musik ausübt, aber in 1340 b 20 ist durch den Zusammenhang geklärt, dass man Musik wegen ihrer *charakterbildenden Wirkung* erlernen soll (s. Anm.) - bei dem Zweck Charakterbildung macht ‚lernen‘ Sinn, vgl. VII 13, 1332 b 11. Aber hier, wo es um *Jugenderziehung* geht (vgl. dann VIII 5, 1340 b 13), versteht man nicht, was die Könige, sicherlich *Männer* fortgeschrittenen Alters, noch durch Musik *lernen* sollten, vgl. 6, 1340 b 37-39 (Newman zu 6, 1341 a 22 meint, dass dort der Katharsis gegenübergestelltes Lernen das von Erwachsenen sei). Richards (ap. Immisch 1929) schlug *ἀναπαύσεως* für *μαθήσεως* vor. Die einfachste Änderung ist die von Welldon (234 Anm. 2), der *ἄνευ* vor *μαθήσεως* hinzufügte: „auch ‹ohne› Lernen.“ Der Gedanke, auf den es ankommt, steht dann betont am Ende, hier wie im folgenden Satz: *τῶν ... πρὸς μάθησιν μόνον*, a 38.- Gegenüberstellung von vollkommener Beherrschung und Erlernen: Isokr. 15, 264.

53, 13 (a 40) „in der Vorbereitung von Speisen ausbilden.“ Dies ist nach I 7, 1255 b 25-30 eine Tätigkeit für Sklaven; Plat. Tht. 175 e 3f. Nach Ar. III 11, 1282 a 22f. urteilt der Gast besser über ein Mahl als der Koch - bei Speisen setzt Urteilsfähigkeit nicht die Praxis voraus, wie bei Musik hier VIII 5, s.u. zu 1339 b 2. Ich deute diese Stelle entsprechend dem Grundsatz, dass man für jede Tätigkeit, die man ausübt, durch Erziehung vorbereitet sein muss (s.u. zu b 24), vgl. Barthélemy-St. Hilaire. *παρασκευάζειν* bedeutet auch ‚Speise zubereiten‘: Plat. Gorg. 518 c 1, so die Übersetzung von Lord.- Immisch app. crit. sieht bei Sext. Emp. M. VI 33 ein mögliches Echo dieser Stelle.

53, 17 (b 1) „(durch Gewöhnung)“. Ich mache diesen Zusatz, da es nach 1339 a 40 um die Formung des Charakters geht, s. a 24: *ἐθίζουσαν* vor *δύνασθαι*, vgl. Plat. Leg. II 653 b 1-c 2; 660 a 2f. Newman ergänzt dagegen *μανθάνειν*.

„in der richtigen Weise Freude empfinden.“ S.o. zu a 24.

„urteilen.“ In ethischem Zusammenhang s.u. 1340 a 17, s. Anm. zu a 15; 6, 1340 b 22-25; in Sachen der Kunst: 5, 1339 b 3; 3, 1338 a 18; 6, 1340 b 35; b 38; vgl. EN X 10, 1181 a 21-23; Plat. Leg. II 670 b 1ff., vgl. 658 e 5ff.; VII 812 c 3 die über sechzigjährigen Sänger des Dionysos sollen eine besondere Sensitivität für Rhythmen und Tonarten besitzen. Diese Urteilsfähigkeit hat sich erst spät entwickelt: Ar. VIII 6, 1341 a 31; a 38. Zur richtigen Urteilsfähigkeit, vgl. Bodéüs 1993, 106f.

53, 18 (b 2) „Obwohl diese nicht selber (Musik auszuüben) lernen, können sie trotzdem ... zutreffend beurteilen, welche Gesänge gut sind.“ Sie lernen dies nicht, da die Erziehung der Spartaner einseitig auf körperliches Trai-

ning ausgerichtet ist, s.o. 4, 1338 b 11-16, vgl. Plat. Rep. VIII 548 b 7-c 2: Vernachlässigung der Musik gegenüber Gymnastik; Geringschätzung der Musik in Sparta: Plut. Mor. 218 C (Archidamos 2; 3); 220 F (Eudamidas 6), aber s. 238 A-C; und Ar. stützt VIII 6, 1341 a 32f. seine Bemerkung, dass man Aulosspielen in die Ausbildung aufgenommen habe, damit, dass in Sparta ein Chorege den Aulos spielte. Vgl. Chamaileon fr. 3 W: Aulosspielen wurde früher bei den Griechen ernst genommen; in Sparta, Theben, Herakleia am Pontus und Athen lernte man es.- Ein Echo von Ar.' Bemerkung über Sparta 1339 b 2f. findet sich bei Athen. XIV 628 b (Newman).

Das Urteil darüber, welche Gesänge gut sind, erlaubt die richtige Auswahl für die Erziehung. U. 6, 1340 b 22-25 widerspricht Ar. dieser spartanischen Auffassung, dass man zur Ausbildung des Kunstverstandes nicht die Ausübung von Musik zu lernen brauche.

53, 21 (b 4) „angenehmen Zeitvertreib" (*εὐημερία*). S.o. VII 2, 1324 a 38.

53, 24 (b 6) „künstlerische Darbietungen anderer." S.o. 1339 a 35.

53, 25 (b 8) „Götter." Apollo spielte zwar die Lyra (Hom. Il. 1, 603; 24, 63; Hes. Sc. 202f. [Phorminx]; Eur. IT 1128; Ion 826f.; 905), aber Ar. bezieht sich hier auf Zeus, den ‚Vater von Göttern und Menschen', nicht einen der anderen Götter - so wie er bei menschlichem Verhalten den Vollkommensten, den Megalopsychos, als Muster nimmt: VII 7, 1328 a 9. Nach Herakleides Pont. fr. 157 W lernte dagegen Amphion das Kitharaspielen von seinem Vater Zeus. Für Athene s.u. Ar. VIII 6, 1341 b 3. Ar. verbannte die Kithara von der musikalischen Erziehung, weil sie hohe technische Anforderungen stellt (a 18f.), weswegen er dieses Instrument gewerbsmäßigen Musikanten zuweist (s. zu 1339 b 9).- „die Dichter lassen." Im Griech. Dativ, vgl. Poet. 18, 1456 a 25; Kühner-Gerth I 422 Anm. 21.

53, 27 (b 9) „gewerbsmäßige Musikanten." Als banausisch gilt, was hohe technische Anforderungen stellt und zu einer gewissen Perfektion gebracht wird: s.u. 6, 1340 b 34; 1341 a 9ff.; b 8-18, o. zu 2, 1337 b 7 und b 15. In 6, 1341 a 17-19 sind Aulos und Kithara unter den Instrumenten genannt, die wegen ihrer technischen Anforderungen nicht Teil der musikalischen Ausbildung sein sollen, vgl. a 39-b 1 (s. aber dort zu a 32). Banausen waren beschränkte Spezialisten, s.o. zu 4, 1338 b 34, bzw. verfolgten ein niedriges Ziel: 6, 1341 b 14f. Bei Her. I 155, 4 (Newman) legt Kroisos nahe, dass Kitharaspielen verweichliche.

53, 28 (b 10) „unter dem Einfluß von Wein." Newman vergl. Hom. Od. 14, 463-466; s.o. zu 1339 a 17.- „zum eigenen Vergnügen" (*παίζοντος*). Dies ist nicht banausisch, weil man es für sich selber tut, so singen die Alten: Ar. VIII 7, 1342 b 21-23. Ein Banause spielt dagegen zum Vergnügen der Zuhörer: 6, 1341 b 10-14, s.o. zu 3, 1338 a 12.- „später." 6, 1340 b 20ff.

53, 31 (b 11) „Zuerst muss man untersuchen." Ar. markiert nicht den zweiten Gegenstand der Untersuchung. ‚Zuerst' weist er nach, dass Musik zu allen drei zuvor (1339 a 16-26) unterschiedenen Zwecken beiträgt. Im Fol-

genden behandelt er Amüsement und sinnerfüllten Zeitvertreib zunächst (b 15–25) nacheinander, formuliert dann das Resultat für beide (b 25–31) und erörtert dann (b 31–40), wie man in Amüsement in verfehlter Weise das wahre Ziel sucht. Die ethische Wirkung von Musik erhält die ausführlichste Behandlung, ab 1339 b 40 bis zum Ende des Kap.s.

(b 12) „einen Platz in der Erziehung zuweisen." D.h. ob sie überhaupt gelehrt werden soll, ‚Erziehung' (*παιδεία*) ist hier im weiteren Sinne verwandt (vgl. 2, 1337 a 33ff.; 3, 1337 b 23, s. dort Vorbem.), während u. 1339 b 13 (s. Anm.) das gleiche Wort im engeren Sinne von (Charakter)bildung verstanden ist. Schon in früherer Zeit hat man der Musik einen Platz in der Erziehung gegeben: 3, 1337 b 29.

53, 32 (b 13) „drei erwogenen Wirkungen." O. 1339 a 16–26, s. zu a 14. Für den Ausdruck *διαπορεῖν* im gleichen Zusammenhang s. 3, 1337 b 28.

„(Charakter)bildung". *παιδεία* ist hier im engeren Sinne die Erziehung des Charakters, s.u. 7, 1341 b 38 mit Anm.; Plat. L e g. I 643 e 4; II 653 b 1f. Für den weiteren Gebrauch von *παιδεία* s.o. zu 1339 b 12.

53, 35 (b 14) „sie gehört zu allen." Vgl. 7, 1341 b 36. In dieser Befürwortung von Musik auch zum Amüsement, ohne einen moralischen Maßstab anzulegen, unterscheidet sich Ar. am ehesten von der ethischen Bindung der Musik bei Plat.: Koller 1956, 117f.

(b 15) „man sucht Amüsement, um sich zu erholen." S.o. zu a 16, vgl. schon 3, 1337 b 38f.; E N VII 8, 1150 b 17f.; Ailianos V.H. XII 15: Herakles entspannte sich beim Spielen von seinen Antrengungen, vgl. Eur. fr. 272 a TrGF. Ar.' Argument für den Beitrag der Musik zu Amüsement und Erholung beruht auf der hier unausgesprochenen Voraussetzung, dass Musik Vergnügen bereitet (s. dann 1339 b 20–24; b 26), und Vergnügen sucht man im Amüsement (b 16; b 30f.; b 39) und der Erholung: D e s o m n. 2, 455 b 18–22, weiteres Koller 1956, 118 Anm. 198; 123 Anm. 212.

53, 37 (b 17) „Erholung ... ist eine Kur der Mühsal, die harte Anstrengungen mit sich bringen." S.u. b 37. Plat. L e g. II 653 d 2: Götter haben durch Feste *ἀναπαύλας ... τῶν πόνων* gestiftet. Susemihl-Hicks (zu b 32) vergl. Pind. N e m. 4, 1 *ἄριστος εὐφροσύνα πόνων κεκριμένων ἰατρός*. Vgl. Gorg. H e l. 10 (82 B 11 Vors.) über die Wirkung inspirierter Gesänge (*ἐπῳδαί*).– „Kur." Vgl. 7, 1342 a 10; im Kontext von Erholung vgl. o. 3, 1337 b 41 die medizinische Analogie mit einem (allopathischen) ‚Heilmittel'. Für eine Kur durch Gegensätze, vgl. E N II 2, 1104 b 17f.; VII 15, 1154 a 26–31; b 11–14; X 10, 1180 a 11–14; E E II 1, 1220 a 35–37; VII 5, 1339 b 34–36; Hippokr. F l a t. 1 (VI 92 L); M o r b. S a c r. 21; N a t. h o m. 9; A p h. II 22, s. hier Bd. 3, zu P o l. V 8, 1307 b 29.

53, 39 (b 18) „das Gute besitzen" (*καλόν*). Die ist erläutert in „Glück setzt beides voraus" (b 19, vgl. 4, 1338 a 1–3), d.h. neben Vergnügen (5, 1339 b 32f.) noch aretē: VII 1, 1323 b 1f., s. Anm. *καλόν* dient als Qualifizierung von aretē (s.o. zu VIII 3, 1338 a 7; 4, 1338 b 29), die der Qualitätsmaßstab der Handlungen ist, die Glück ausmachen: VII 1, 1324 a 1.

54, 3 (b 20) „Musik ist eines der angenehmsten Dinge." S.o. zu 3, 1337 b 28.- „reine Instrumentalmusik" (*μουσικὴν ψιλήν*). Athen. XIV 637 f schreibt die Einführung des solistischen Kitharaspiels dem Aristonikos von Argos, einem Zeitgenossen des Archilochos, zu; Lysander von Sikyon habe es anspruchsvoller ausgestaltet, s. West 1992, 69f. Bei Plat. L e g. II 669 e 1f. ist die Benutzung von *ψιλῇ κιθαρίσει τε καὶ αὐλήσει* Melodie (*μέλος*) und Rhythmus ohne Worte - dies wird als Verletzung musikalischen Geschmacks (*ἀμουσία*) abgelehnt.- Lord 1982, 86, versteht dagegen *μουσικὴν ψιλήν* als Dichtung, die nicht von Musik begleitet ist. Dagegen spricht der Gebrauch von Musik (*μουσική*) in diesem Kap. und später (7, 1341 b 23f.): wenn Ar. die Frage aufwirft, ob die Jugendlichen selber Musik auszuüben lernen sollen (5, 1339 a 26-b 11), dann erörtert er, ob sie singen oder ein Instrument spielen (vgl. b 8; 6, 1341 a 17ff.), nicht ob sie Dichtung rezitieren sollen.

54, 4 (b 21) „Musaios." Abkomme der Musen und Selene. Das Fragment: Vors. 2 B 3 a (Nachtrag Bd. 1, S. 484). Ein mythologischer Dichter (er soll die Gesänge des Orpheus niedergeschrieben haben: O. Kern, Orphicorum Fragmenta, Berlin [2]1963, test. 49), dessen Orakel in Athen von Onomakritos unter dem Peisistratiden Hipparchos gesammelt wurden (Her. VII 6, 3). Hippias von Elis reihte ihn nach Orpheus und vor Homer und Hesiod ein: 86 B 6 (Vors.), vgl. Plat. Apol. 41 a 6f. Ar. zitiert einen Ausspruch des Musaios H i s t. a n i m. VI 6, 563 a 18f. (= Vors. 2 B 3).

54, 5 (b 22) „zieht man sie zu geselligen und unterhaltsamen Zusammenkünften hinzu." Eaton vergl. Eur. M e d. 192-194.

„Freude verbreiten kann" (*εὐφραίνειν*). Ebenso im Zusammenhang unterhaltsamer Zusammenkünfte (*διαγωγή*) P o l. VIII 3, 1338 a 28.- „die jungen Leute auch aus diesem Grunde in Musik erzogen werden müssen." ‚jungen Leute', vgl. u. 6, 1340 b 33-38. Zum Schluss von der Art, die Zeit zu vertreiben, auf die Notwendigkeit entsprechender Erziehung s.o. zu 3, 1338 a 10.

54, 8 (b 25) „Annehmlichkeiten, die nicht schaden." Vgl. 7, 1342 a 16; VII 17, 1336 b 23; vgl. E N VII 14, 1154 b 4 *ἀβλαβεῖς*, wohl Echo von Plat. R e p. II 357 b 7 *αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς*; vgl. P h i l. 51 a-52 b; 66 c 4ff.; L e g. II 667 d-e 5, vgl. 670 d 7; VII 820 d 5f.- Vgl. dagegen für den Schaden gewisser Vergnügungen: P r o t. 353 d; Schaden für Leib und Besitz: Ar. E N X 6, 1176 b 10f. - dort b 19-21 über Ausschweifungen in der Umgebung von Tyrannen, weil man reine und eines Freien würdige Freuden nicht kennt, vgl. VI 13, 1144 b 8-12.

54, 9 (b 26) „nicht nur zum vollkommenen Zustand, sondern auch zur Erholung." ‚zum vollkommenen Zustand' (*πρὸς τὸ τέλος*) ist hier nicht im Sinne von ‚Mittel' gebraucht (so P o l. I 9, 1257 b 27; E N III 4, 1111 b 27; 5, 1112 b 12 u.ö.), sondern wie 1339 b 27 ‚im vollkommenen Zustand', s.o. zu a 31.- ‚sondern auch zur Erholung', d.h. als Mittel. Zum zweifachen Gebrauch von Vergnügen vgl. E N I 5, 1097 b 2: man wählt es sowohl um seiner selbst als auch um des Glücks willen. Sowohl der vollkommene Zustand

als auch Erholung sind von Lust begleitet (vgl. Plat. L e g. VII 802 c 6), aber diese sind von verschiedener Art: s.u. zu 1339 b 31. Zum Problem, ob ein und dieselbe Form von Musik beiden Zwecken dient, s.u. zu 7, 1342 a 15.

54, 10 (b 27) „Menschen gelingt es nur selten, sich im vollkommenen Zustand zu befinden." Der vollkommene Zustand (*τέλος*) ist Glück, s.o. zu a 31. Die hier ausgesprochenen Beschränkungen gelten nicht für Übermenschliches: das Sein (*διαγωγή*) des Himmels ist von einer Art, wie das Beste für uns nur für eine kurze Zeit ist: M e t. Λ 7, 1072 b 14-16; b 24f., vgl. im Hinblick auf Wahrheit D e a n i m. III 2, 427 a 29-b 3. Der Philosoph kommt dem nahe: E N X 7, 1177 a 21f.; a 26; b 22 *ἄτρυτον*, „unermüdbar", vgl. I 11, 1100 b 15f.; andere sind Anstrengungen (*πονεῖν*) ausgesetzt, die man nicht dauernd auf sich nehmen kann: X 6, 1176 b 34f.- Dass man sich *nur selten* im vollkommenen Zustand befindet, hat eine Entsprechung in der Tatsache, dass Menschen nicht ständig *Lust* empfinden, weil sie *nicht dauernd* tätig sein können: ebd. 4, 1175 a 3-5 - wegen unserer zusammengesetzten Natur: VII 14, 1154 b 20-26. Vgl. auch R h e t. I 7, 1364 b 30-34.

„häufiger erholen sie sich." Z.B. von Kriegen: Xen. K y r. VII 5, 47.

54, 12 (b 29) „sich etwas weiteres davon versprechen" (*ἐπὶ πλέον*). Zum Ausdruck vgl. I 9, 1257 a 26. Etwa im Sinne einer „Kur" b 17; Congreve vergl. E N X 6, 1176 b 6f.- „nicht nur (*οὐχ ὅσον*) [„nur": Passow *ὅσος* II b]) - sondern auch." Vgl. den doppelten Zweck 1339 b 40f.

54, 16 (b 31) „sich Amüsement zum Lebensziel machen." Vgl. Plat. L e g. VII 803 d 2f. („man glaubt, man müsse sich Anstrengungen zum Zweck des Amüsements unterziehen"). Dies ist eine Perversion, vgl. Ar. VIII 3, 1337 b 35ff. Amüsement sollte nützlich (1339 b 41), d.h. als Mittel, konkret zur Erholung von *früheren* Anstrengungen (E N X 6, 1176 b 27ff. hebt eher auf die Stärkung für *bevorstehende* Anstrengung ab, vgl. Susemihl Anm. 1038) dienen. M.a.W. diese Personen suchen Glück, das seine eigene Form von Befriedigung bringt (1339 b 19), zu Unrecht in den Vergnügungen des Amüsements (b 38f., vgl. b 30f.) - ähnlich beschreibt Ar. I 9, 1257 a 2-4 das Streben nach Glück durch sinnlichen Genuss, s. Bd. 1, S. 343-344. Dies ist nicht die richtige Weise, Freude zu empfinden (hier 1339 a 24). Dieser Fehler wird häufig begangen: E N III 6, 1113 a 33-b 2: die meisten werden durch Lust irregeführt, sie verwechseln sie mit einem Gut. In P o l. VIII 5 wird die Verwechslung der beiden Formen von Vergnügen durch eine gewisse ‚Ähnlichkeit' beider (1339 b 34f.) erleichtert, s. zu b 34. Vgl. o. VII 13, 1331 b 26ff. für Verfehlen des Glücks, da man entweder das Ziel oder die Mittel falsch bestimmt.

54, 17 (b 32) „das Lebensziel schließt eine Form von Vergnügen ein." Vgl. 1339 b 19; 3, 1338 a 5f. *ἡ δ' εὐδαιμονία ... μεθ' ἡδονῆς* (s. zu a 6); E N VII 12, 1152 b 5ff.: die meisten behaupten, dass Freude dem Glück beigemischt sei, vgl. X 7, 1177 a 22; Glück ist Tätigsein und Vergnügen *folgt* (*ἕπεται*) ihm: 4, 1175 a 5f., vgl. M e t. Λ 7, 1072 b 16. Stärker E N I 8, 1099 a 7ff.: das Leben derjenigen, die nach aretē handeln, ist in sich selber

lustvoll (ἡδύς); Glück ist ἥδιστον (a 24). Die Formen von Vergnügen, die das Tätigsein des besten Mannes begleiten und vollenden, sind die im eigentlichen Sinne menschlichen: X 5, 1176 a 24–28, vgl. 6, 1176 b 24–27. Vgl. Plat. Rep. II 357 b 6: gewisse Freuden wählt man nicht wegen der Folgen, sondern um ihrer selbst willen, s.o. zu Ar. VII 1, 1323 b 11.

54, 18 (b 33) „Während sie jene (höchste) Form von Vergnügen suchen, wählen sie eine beliebige." Vgl. 3, 1338 a 5–9: Glück ist von Vergnügen begleitet, aber nicht alle bestimmen es in der gleichen Weise, vgl. VII 13, 1332 a 2; EN VII 14, 1153 b 30. Die Theorie bringt die größte Lust: Met. Λ 7, 1072 b 24; EN X 7, 1177 b 19–21, vgl. 4, 1174 b 18–20. Wertung der Vergnügen nach der Reinheit der Sinne, mit denen man sie empfindet: 5, 1175 b 36–1176 a 3. Manche Lüste sind schlecht: VII 14, 1153 b 8; X 2, 1173 b 28ff.; 5, 1176 a 22–24. Zur Gegenüberstellung der beiden Formen von Vergnügen vgl. Plat. Leg. II 658 e 6–659 a 1: Musik soll man nicht nach dem Vergnügen beurteilen, das jeder Beliebige empfindet, sondern dem, das den Besten erfreut. Kritisch zu einer Musikpraxis, die nur auf Vergnügen abzielt: Ar. VIII 6, 1341 a 39–41. Das Vergnügen beliebiger Art wird dem, das die Tragödie erzielen soll, gegenübergestellt: Poet. 26, 1462 b 13f. Vgl. Eur. Hipp. 380–384: man kennt das Gute, aber wählt stattdessen Lust.

54, 20 (b 34) „weil sie eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Ziel der Handlungen aufweist." S. dieses Argument Pol. I 9, 1257 a 2–4.– „gewisse Ähnlichkeit mit dem Ziel." Amüsement enthält Lust und diese wird um ihrer selbst willen erstrebt: EN X 2, 1172 b 20–22 - bzw. manche Formen von Lust werden um ihrer selbst willen erstrebt: 3, 1174 a 10; Rhet. I 7, 1364 b 23–25; dies hat Lust mit dem Ziel der Handlungen, das man nicht mehr wegen eines anderen Zieles verfolgt (I 1, 1094 a 18–22), gemeinsam. So nennt Ar. X 6, 1176 b 2–10 unter den Aktivitäten, die ihr Ziel in sich tragen, zunächst die Handlungen in Übereinstimmung mit aretē, danach die lustbringenden Vergnügungen. Außerdem besteht eine ‚Ähnlichkeit' insofern, als beide Formen von Vergnügen nicht auf die Zukunft zielen. Die Verteidiger des Amüsements übersehen aber, dass nicht das Verfolgen des Ziels, sondern nur das Amüsement der Bewältigung früherer Anstrengungen dient, damit Mittel ist (s.o. zu VII 1, 1323 b 8 und b 11). Sie verkennen, dass Lust, die man als Therapie wählt, nur akzidentell, aber nicht von Natur diese Wirkung hat: EN VII 15, 1154 b 16–20 (für diesen Gegensatz s.u. 1340 a 1). Die Erörterungen von 1339 b 31–40 über das Missverständnis bei der Wahl von Vergnügen betreffen diejenigen, die nicht über Spiel und Erholung hinauskommen, da sie das wahre Ziel nicht erreichen wollen oder können.– „Ziel der Handlungen." Vgl. EN I 1, 1094 a 18 τέλος τῶν πρακτῶν; 5, 1097 a 22f. τῶν πρακτῶν ἁπάντων τέλος; b 21 τῶν πρακτῶν τέλος, jeweils über Glück, „um dessentwillen wir alle alles übrige tun": 12, 1102 a 2f.; X 6, 1176 b 4, s.o. zu Pol. VIII 5, 1339 a 31.

54, 21 (b 35) „das Ziel wird nicht wegen erst in der Zukunft erreichbarer Vorteile gewählt." Von einem anderen Aspekt her: vollendete Handlungen

enthalten das Ziel in sich selber und verfolgen kein Ziel neben den Handlungen: E N I 1, 1094 a 4-6.

54, 26 (b 38) „Glück in diesen Arten von Vergnügungen sucht.“ Genauer: ‚durch diese Arten‘ (διὰ τούτων), vgl. Formulierung über die unterschiedlichen Mittel bei der Verfolgung von Glück P o l. VII 8, 1328 a 41-b 1: δι’ ἄλλων τοῦτο (d.i. Glück) θηρεύοντες, s. zu a 41.

(b 41) „(man soll) ... Musik ... (genießen).“ Im griech. Text fehlt ein finites Verb, zu verstehen ist wohl ‚man soll‘, zu ähnlichen Auslassungen von δεῖ (‚man muss‘) und Infinitiv vgl. Vahlen 1914, 309.- Von der Sache her vgl. für diese Empfehlung VIII 7, 1341 b 36-38: Musik soll man nicht nur wegen eines, sondern wegen mehrerer nützlicher Zwecke gebrauchen.

„wegen ihres Nutzens für die Erholung.“ Ar. erweitert und ergänzt hier den in VIII 3 hergeleiteten Gebrauch der Musik für die sinnerfüllte Lebensgestaltung. Musik nützt dagegen nicht in der Weise wie Lesen, Schreiben oder Gymnastik nützen: 3, 1338 a 15-21.

54, 30 (1340 a 1) „beiläufig ... ihrer Natur nach“ (συμβέβηκε - φύσις). Für φύσις im Sine von Wesen (οὐσία), gegenübergestellt ‚beiläufig‘ s. Bonitz 545 b 23-27. In ganz ähnlichem Zusammenhang begegnet dieser Gegensatz E N VII 14, 1154 b 16-20 bei der Unterscheidung von Lust, die - als Therapie - nur akzidentell diese Wirkung hat (s.o. zu 1339 b 34), und der, die von Natur lustvoll ist. ‚Natur der Musik‘ (ἡ τῆς μουσικῆς φύσις) Theophrast 716 Z. 131 FHSG.- „besitzt ... einen höheren Wert als nur, der genannten (Erholung) zu dienen.“ Ein Gedankenschritt wie Plat. T i m. 47 d; was von Ar. als Frage aufgeworfen wird, konstatiert Plat. L e g. II 668 a 9-b 2 als Faktum, vgl. VII 802 d 3-6; bei Musik vgl. Philod. D e m u s. 3, 37 (= Theophrast fr. 721 FHSG). Vgl. Athen. XIV 628 b: οὐχ ἡδονῆς χάριν ἐπιπολαίου καὶ δημοτικῆς wurde Musik bei den Gelagen eingeführt.

54, 32 (a 2) „das von allen geteilte Vergnügen, das alle als Wirkung von Musik empfinden.“ S.u. 6, 1341 a 14-17; 7, 1342 a 25-28, kürzer hier 1340 a 14, s.o. zu 3, 1337 b 28, vgl. Plat. L e g. VII 802 d 2 τραφεὶς ἐν τῇ κοινῇ καὶ γλυκείᾳ (μούσῃ), vgl. VI 653 e 3-654 a 3: Sinn für Rhythmus und Harmonie haben die Götter den Menschen gegeben, er fehlt den Tieren, vgl. Ar. P o e t. 4, 1448 b 6-9. Bei der Malerei u. 1340 a 31f.

54, 33 (a 4) „natürliche Freude.“ ‚natürlich‘ nimmt ‚von allen geteilt‘ (κοινός, a 2) auf, vgl. E N III 13, 1118 b 8 bei Begierden. Hier dient der Hinweis auf die Tatsache, dass Musikgenuss bei *allen* Altersstufen und Charaktertypen beliebt ist, als Begründung für die Naturgemäßheit von Musik, vgl. P o l. VIII 6, 1341 a 14-17: auch andere Lebewesen haben daran teil. Vgl. über diese Wirkung von Musik u. 5, 1340 b 16; zum naturgegebenen Sinn für Rhythmus s. P o e t. 4, 1448 b 20f., vgl. P r o b l. XIX 38, 920 b 29-32.- Das Argument ist zugespitzt: ihrer *Natur nach* hat die Musik eine höhere Wirkung als die *natürlichen* Vergnügens - Ar. stellt dem *Natürlichen* im Sinne angeborener, von allen geteilten Regungen *Natur* als Norm entgegen, s.o. zu VII 8, 1328 a 22.

54, 36 (a 6) „auf den Charakter ... einwirkt." Schon o. 1339 a 21-25 aufgeworfen. Plat. Rep. III 401 d 5-8: „Ist nicht ... die Erziehung in Musik deswegen am mächtigsten, weil Rhythmus und Harmonie in das Innere der Seele eindringen und sie am stärksten ergreifen ...?" Diese Auffassung dürfte auf Damon zurückgehen, vgl. 37 B 4; 7-9 (Vors.), vgl. noch Sext. Empir. M. VI 48.- „Charakter und Seele", schon Plat. Symp. 195 e 4 (vgl. 183 e 1-5), disjunktiv, statt „Charakter der Seele", o. 2, 1337 a 39, s. zu b 11.

Ēthos (ἦθος) ist hier in drei Bedeutungen gebraucht ((vgl. Schütrumpf 1970, 13ff.):

1. der Teil der Seele (1340 a 11; 2, 1337 a 39), in dem die Affekte angesiedelt sind und auf den man sich bezieht, wenn man von bestimmten emotionalen Regungen (vgl. Rhet. II 9, 1386 b 11) bzw. charakterlichen Eigenschaften einer Person spricht, etwa dem *ὀρεκτικόν* (E N I 13, 1102 b 30) entsprechend (s. aber Susemihl-Hicks Exkurs III, S. 622ff.); er wird von Musik erfasst (*ποιοί τινες τὰ ἤθη γιγνόμεθα*, 1340 a 7)

2. die unterschiedlichen Ausprägungen dieses Teils der Seele:

a. eine *vorgegebene* Qualität, die dann durch Gewöhnung geformt wird: VIII 5, 1339 a 22-24, wo ‚den Charakter prägen' (*τὸ ἦθος ποιόν τι ποιεῖν*, vgl. 1340 b 11) aufgenommen wird durch ‚zu aretē beitragen'; Susemihl Anm. 1043 vergleicht dies mit den naturgegebenen Dispositionen nach E N VI 13 (vgl. dort 1144 b 4 *πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως*), vgl. Schütrumpf 1970, 3-4

b. die durch Gewöhnung *geformte* Qualität (vgl. E N I 13, 1103 a 7f.), d.h. der ‚Charakter' (Schütrumpf 1970, 4 mit Anm. 4), wobei eher ein Gesamturteil formuliert wird (Pol. VIII 5, 1340 a 5; a 17; Poet. 2, 1448 a 2-4 *κακίᾳ γὰρ καὶ ἀρετῇ τὰ ἤθη διαφέρουσι πάντες*), s.u. zu 1340 a 21.

3. Die in der Musik reproduzierte Charakterqualität: 1340 a 38f., vgl. a 29, a 33f. *ἦθος* ist auch ein durch (ein Element der) Musik ausgedrückter Charakter (b 8f.; 7, 1342 b 12-14), der eine Vielzahl möglicher Stimmungen auslöst (5, 1340 a 39-b 5).

54, 37 (a 7) „wenn wie durch sie in unserem Charakter in einer bestimmten Weise beeinflusst werden" (*ποιοί τινες τὰ ἤθη γιγνόμεθα*). Ich deute den Plural *τὰ ἤθη* in der gleichen Weise wie den Singular a 6 (und nicht als Hinweis auf verschiedene ‚Charakterhaltungen'), Ar. benutzt den Plural, weil er von einer Mehrzahl von Personen spricht, s.o. zu VII 14, 1333 a 40. Die Formulierung *ποιοί τινες γίγνεσθαι* kann sich - anders als hier - auch auf die dauernde Veränderung des Charakters, d.h. die Ausbildung einer *ἕξις*, beziehen: 6, 1340 b 22, vgl. Rhet. III 7, 1408 a 29 *ἕξεις δὲ* (λέγω), *καθ' ἃς ποιός τις τῷ βίῳ*; Poet. 6, 1450 a 5 *τὰ δὲ ἤθη* (λέγω), *καθ' ὃ* (v.l. *ἃ*) *ποιούς τινας εἶναί φαμεν τοὺς πράττοντας*, vgl. schon Plat. Gorg. 487 e 9; weiteres Schütrumpf 1970, 48f. Im vorliegenden Zusamenhang weist Ar. dagegen zunächst nach, dass man von Musik in seinem ēthos *momentan* ergriffen wird (vgl. 1340 a 12-14; a 22; a 40-b 5; b 11), vgl. Rhet. I 1, 1354 b 20 *ποιόν τινα ποιεῖν* über die Intention der Verfasser rhetorischer Hand-

bücher, den Richter zu beeinflusssen; in II 1, 1377 b 24 ist so die Wirkung des rhetorischen Mittels des pathos angegeben, vergl. dort 1378 a 19f. *ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις* mit hier 1340 a 22 *μεταβάλλομεν γὰρ τὴν ψυχὴν ἀκροώμενοι τοιούτων*. Wie in diesen Formulierungen der Rhet. ist hier in Pol. VIII 5 die *unmittelbare* Wirkung dieser Musik emotional: die ekstatischen Melodien des Olympos versetzen die Seelen in Ekstase und beweisen damit, dass sie die Seele beeinflussen können (s. hier zu a 11). Musik erfasst die Seele: Plat. Rep. III 401 d 5ff.; 411 a 5ff.; Leg. II 659 e. Die Ausbildung von aretē beruht auf der Einwirkung der durch die Sinne wahrgenommenen Gegenstände auf die Sinnesorgane: Ar. Phys. VII 3, 247 a 6–19, s. Kapp 38f. *Langfristig* bildet Musik den Charakter durch Gewöhnung: u. Pol. VIII 5, 1340 a 16–24. Ar. stellt hier aber weder - wie in EN II 1, 1103 a 17f. - einen etymologischen Zusammenhang zwischen ,Charakter' (*ἦθος*) und ,Gewöhnung' (*ἔθος*) her noch identifiziert er den Seelenteil, der von der Gewöhnung erfasst wird, s.o. zu VII 13, 1332 a 39.

Von den drei hier nach ihrer *unmittelbaren* Wirkung auf das Gemüt betrachteten Tonarten (1340 a 40-b 5) ist nur die dorische für die Erziehung brauchbar: 7, 1342 a 28–30.

„Olympos". Mythologischer musikalischer Erfinder: [Plut.] De Mus. 1132 F; 1133 D, E; vgl. Aristoxenos fr. 80; dgl. fr. 83 W und [Plut.] De Mus. 1141 B: Erfinder des enharmonischen Tongeschlechts. Zu den - rein instrumentalen - Kompositionen des Olympos vgl. Plat. Symp. 215 c 1–6: auf dem Aulos gespielt, bezaubern sie den Hörer, sodass er unter ihre Gewalt gebracht wird (*κατέχεσθαι*), vgl. e 2: das Herz schlägt, man kann Tränen nicht zurückhalten (vgl. Linforth 140–144); [Plat.] Min. 318 b 4–7: die Auloskompositionen des Olympos, des Geliebten des Marsyas (s.u. zu 6, 1341 b 3), sind am göttlichsten und erregen (*κινεῖ*) die Hörer (die Rolle beider bei der ,Erfindung' von Musik: Plat. Leg. III 677 d 4). Trotz ihrer Einfachheit bleiben die Melodien des Olympos unnachahmlich: [Plut.] De Mus. 1137 B. S. Thiemer 67–84.

55, 1 (a 11) „versetzen die Seelen in einen Zustand von Ekstase, Ekstase ist ein Affekt der Seele." Ekstase, so übersetze ich griech. *ἐνθουσιασμός*, Enthusiasmus, d.h. die Gegenwart eines Gottes in einem Menschen (vgl. Hom. Il. 17, 210 *δῦ δέ μιν Ἄρης*) vgl. Xen. Symp. 1, 10 *ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι*, vorausgeht *ἐκ θεῶν του κατεχόμενοι*, vgl. Plut. Mor. 758 E: *Ἐνθουσιασμοῦ δὲ τὸ μαντικὸν ἐξ Ἀπόλλωνος ἐπιπνοίας καὶ κατοχῆς, τὸ δὲ βακχεῖον ἐκ Διονύσου* ..., vgl. Eur. Hipp. 141–144; Plat. Ion 533 e 3ff. *ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι*; 534 b 5 *ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς οὐκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ* (dies legt nahe, dass die Gegenwart des Gottes im Menschen [*ἔνθεός*] die Präsenz [*ἐνῇ*] der Vernunft ersetzt); 536 b 2–4; Strab. X 3, 9: *ὅ τε ἐνθουσιασμὸς ἐπίπνευσίν τινα θείαν ἔχειν δοκεῖ*), also ,des Gottes voll' (vgl. Phaidr. 253 a), Enthusiasmus bedeutet dagegen nicht, dass die Seele bei und in dem Gott ist, vgl. Pfister 1939, 183.

Enthusiasmos ist der Zustand der Besessenheit, die bewirkt, dass der Mensch im Zustand der Verzückung sein gewöhnliches Verhalten aufgibt und außer sich selbst tritt, vgl. Ar. E E I 1, 1214 a 22-24 über die von Gott Erfassten (*θεόληπτοι*), die unter göttlicher Inspiration (*ἐπιπνοίᾳ δαιμονίου τινός*) sich im Zustand göttlicher Begeisterung (*ἐνθουσιάζοντες*) befinden; vgl. die Beschreibung der Kureten bei Strab. X 3, 7, die im Zustand der Ekstase (*ἐνθουσιαστικοί*) und bacchantischer Verzückung, mit Trommeln und Aulos die Menschen in Schrecken versetzen. Nach Ar. E E II 8, 1225 a 27f. sind die Wahrsager im Zustand des *Enthusiasmus* nicht ‚bei sich selbst', ‚unter eigener Kontrolle' (*ἐφ' ἑαυτοῖς*). Wenn Ar. in P o l. VIII 7, 1341 b 34-1342 a 11 von enthusiastischen Melodien spricht, die eine Reinigung derjenigen bewirken, die von Enthusiasmus, einem Affekt der Seele heimgesucht werden, dann hat er die ursprünglich religiös-kultische Sphäre wenn nicht verlassen, so doch erweitert, sodass eine Übersetzung, die allgemeiner den emotionalen Zustand des Außer-sich-seins wiedergibt, vorzuziehen ist. Es ist zuzugeben, dass das Außer-sich-treten eines Menschen, d.h. eine radikale Veränderung der gewöhnlichen Verhaltensweise (Gegenteil *παρ' αὑτοῖς γενόμενοι* über die, die wieder zu sich kommen, nüchtern werden, nachdem Trunkenheit sie außer sich brachte, *ἐξίστησιν* P r o b l. III 17, 873 b 18-22; oder *ἐν ἑαυτῷ ἐγένετο* Xen. A n. I 5, 17 über Klearchos, der nach seinem Zornesausbruch wieder zur Ruhe kommt), *nicht immer* auf die Gegenwart des Gottes im ihm zurückgeführt werden kann, sodass der Übersetzung ‚Ekstase' das göttliche Einwirken zu fehlen scheint. Aber Ekstase wird auch unter dem Einfluss eines Gottes, des Dionysos, erregt (Dodds 1964, 77, vgl. 94 Anm. 83 Hinweis auf Her. IV 79, 3: *βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς ἔχει*); und den Zusammenhang von Ekstase und Enthusiasmus hatte man schon hergestellt: Pfister 1939; dgl. RAC IV 946 verweist auf Plat. P h a i d r. 249 c 8-e 1, und Pfister ebd. 952 auf I o n 534 b 5, hinzuzufügen 535 b 7-c 2, weiteres Pfister ebd. 955-957, vgl. [Ar.] P r o b l. XXX 1, 954 a 34-39, noch Iambl. D e m y s t. 3, 9 *τῶν ἐξισταμένων ἔνιοι ... ἐνθουσιῶσιν*, Rohde II 19 Anm. 3; Pfister 1939, 183f.: Ekstasis und Enthusiasmos können als synonym gebraucht werden. Zum Enthusiasmus vgl. Rohde II 10ff.; A. Delatte, Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques, AC 3, 1934, 5-79; Pfister 1939; dgl. RAC IV 944-987; Burkert 1977, 178-180; 435. Zu *ἐνθουσιαστικός* in Plat. s. Ammann 72f.

Zur ekstatischen Wirkung von Tonarten s.u. b 4f.; 7, 1341 b 34; 1342 a 4-10; Ptolemaios H a r m. III 7 (100, 5 Düring); von Instrumenten: Ar. VIII 6, 1341 a 21f., von Musik und Tanz Pfister RAC IV 968.

„Affekt (des Teils) der Seele, der den Charakter betrifft" (*τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος*). Ekstase als emotionaler Zustand (*πάθος*): M M I 17, 1190 b 36.- ‚Affekt der Seele', vgl. P o l. III 10, 1281 a 36. Die vorliegende Formulierung auch R h e t. II 9, 1386 b 11 (*πάθη ἤθους χρηστοῦ*), wo jedoch eine bestimmte emotionale Regung (z.B. einem etwas missgönnen) auf eine Charakterqualität zurückgeführt wird, während in P o l. VIII 5 gerade eine

Reaktion angegeben wird, die Menschen erfasst, von denen *nicht* gesagt wird, dass sie zu Ekstase neigen, für diesen Unterschied s. Schütrumpf 1970, 8f.; 16f. Ar. betont den Einfluss auf die Seele, da (wie Newman vermutet) manche wohl Ekstase als vom Körper ausgehend deuteten - wie die Affekte von E N IV 15, 1128 b 14f.; X 2, 1173 b 8f., s.u. zu P o l. VIII 5, 1340 a 34.

Ar. sieht in dieser ekstatischen Wirkung selber noch nicht auch eine *ethische* Komponente, etwa in der Form, dass diese Melodien gefährliche Affekte entladen (so Kraut 1997, 193; 209), sondern der Nachweis dieser Wirkung ist der erste Schritt, um überhaupt den Einfluss von Musik auf die Seele zeigen zu können - ein besonders drastisches Beispiel, vgl. 7, 1342 b 3ff. Die spezifische Wirkung ekstatischer Musik ist vielmehr Beruhigung, vergleichbar einer Katharsis: ebd. a 8ff., s. Anm., und diese wird der ethischen Erziehung *entgegengestellt*: 6, 1341 a 21-24), hat also keine ethische Wirkung, richtig Holzhausen 9 Anm. 31. Der Unterschied wird darin deutlich, dass Ar. in VIII 7 bei der Behandlung von Katharsis nicht von der *Darstellung* oder Wiedergabe von *Charakteren* durch die Musik (1340 a 17f.; *μιμήματα τῶν ἠθῶν* a 39) spricht, s.u. zu 1342 a 8, S. 664f.- *περὶ τὴν ψυχὴν ἦθος*, vgl. *ψυχῆς ἦθος* Plat. L e g. VIII 837 c 3.

55, 3 (a 12) „werden alle, die nachahmenden Darstellungen zuhören, allein schon ‹durch› die Wirkung von Rhythmen und Melodien in ihren Empfindungen mitgerissen." Ohne die hier vorgeschlagene Einführung von ‹*διά*› ‚durch', müsste man den Satz verstehen wie z.B. Stahr: Alle werden „beim Anhören von nachahmenden Darstellungen selbst ohne Begleitung der Rhythmen und Melodien von gleichstimmigem Gefühl ergriffen", vgl. Jowett; Barker; Gigon; Pellegrin. ‚Nachahmende Darstellung' (*μίμησις*) ohne Rhythmen und Melodie müsste entweder Prosa (im Gegensatz zur Dichtung, die Gorg. H e l. 9 [82 B 11 Vors.] *λόγον ἔχοντα μέτρον* definiert); P o e t. 1, 1447 a 29 *ψίλοι λόγοι*; Plat. L e g. VII 810 b 6f.) sein (so Kraut 1997, 194), was im Zusammenhang der Behandlung von *Musik* gerade die im engeren Sinne musikalischen Mittel ausschlösse und wenig Sinn machte, da es diese ohne Rhythmen und Melodie nicht gibt, vgl. u. 7, 1341 b 23f. (s. Anm.), und hier zu 1340 a 19. Oder man müsste an melodisch und rhythmisch unartikulierte Laute (so Newman I 362 Anm. 3; Tricot) denken. Aber werden wirklich *alle* von solchen Lauten in ihren Empfindungen mitgerissen (weitere Einwände gegen Newman: Anderson 1966, 186-188, Append. B). Und dass Ar. Rhythmen und Melodien ausschließen wollte, während doch gerade durch sie der Charakter dargestellt wird (1340 a 38-b 5 Harmonien; b 7-b 9 Rhythmen) und die Musik des Olympos (hier a 9) Solostücke für den Aulos waren, ist unwahrscheinlich. Auch der Zusatz ‚allein' (*αὐτῶν* a 14, vgl. a 39; bei Malerei: a 26) macht eher Sinn, wenn Ar. von der *besonderen Wirkung* von Rhythmen und Melodien sprach. In 1339 b 20f. hate er Musik eine der angenehmsten Dinge bezeichnet - „einerlei ob sie reine Instrumentalmusik oder von Gesang begleitet ist", d.h. von ihrer Wirkung spricht er gerade nicht, indem er von ihrem melodischen Element absieht. Mutatis mutandis vgl. P r o b l. XIX 27,

919 b 26 καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ ἄνευ λόγου μέλος, ὅμως ἔχει ἦθος. Wegen „zuhören" (1340 a 12, vgl. a 22; a 40; P o e t. 14, 1453 b 6) kann Ar. nicht an Tanz gedacht haben, auch nicht an die so wirkungsvolle Bühnendarstellung von Dramen (ὄψις): P o e t. 6, 1450 b 16f.- Ich schlage συμπαθεῖς καὶ χωρὶς <διά> vor (vgl. Susemihl 1879 I 510 Anm. 4 - aber sein Zusatz τῶν λόγων ist entbehrlich), s.o. zu 1339 b 20 „reine Instrumentalmusik". Zu Musik als ‚nachahmender Darstellung' s.u. 1340 a 38ff. Für διά zur Bezeichnung des künstlerischen Mittels, s.u. zu 7, 1341 b 23. χωρὶς steht auch sonst vor Präpositionen, s. A n. P o s t. I 31, 88 a 16 ἐπί; E E VII 12, 1246 a 4 μετά; D e g e n. a n i m. IV 1, 763 b 21 περί. Zum Zusammenhang vgl. P o e t. 6, 1449 b 29-31, wo μόνον dem ‚allein' hier a 14 entspricht. Hatte Ar. Plat. S y m p. 215 c 3-5 τὰ οὖν ἐκείνου (d.i. Melodien des Olympos) ... μόνα κατέχεσθαι ποιεῖ („the music of Marsyas *all by itself* [Hervorhebung E.S.] without the dance and the other exciting features of a religious ceremony, carried men out of themselves", Linforth 142) im Sinn? Der so hergestellte Gedanke wiederholt hier nicht die Äußerung über die Wirkung der Melodien des Olympos (so Lord 1982, 88 Anm. 33), Ar. stellt vielmehr dem nur bei einer geringen Zahl von Menschen auftretenden Enthusiasmos (VIII 7, 1342 a 7f.) eine alle emotional erfassende musikalische Darstellung gegenüber.

Die Übersetzung bei Susemihl-Tsouyopoulos, bei der ῥυθμῶν und μελῶν von ἀκροώμενοι abhängen (während μιμήσεων von συμπαθεῖς regiert wird), ist schwer mit der Wortstellung zu vereinbaren.

„werden in ihren Empfindungen mitgerissen" (συμπαθεῖς). Vgl. Ptolemai. H a r m. III 7 (99, 25f. Düring): unsere Seelen ταῖς ἐνεργείαις αὐταῖς τῆς μελῳδίας συμπάσχουσιν. Das Verb συμπάσχειν als Beschreibung der Reaktion des Publikums auf die Darstellung schmerzlicher Ereignisse, z.B. der Tragödie: Plat. R e p. X 605 d 3f., vgl. das Verb πάσχω für die emotionale Wirkung der Oidipustragödie: Ar. P o e t. 14, 1453 b 3-7, vgl. Gorgias H e l. 9 (82 B 11 Vors.) ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή. Zu συμπάσχειν in seiner ursprünglichen Bedeutung und späteren Entwicklung s. Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 131-134.

55, 6 (a 14) „Musik gehört zu den Freude bereitenden Dingen." S.o. zu 1339 b 20. Dies ist kaum eine generell gültige Aussage zur Musik, da es ja auch Musik gibt, die den Ohren wehtut. So muss die Darstellung des Dissonanten unangenehm sein (s.u. zu 7, 1342 a 14) bzw. durch Erziehung den Jugendlichen als unangenehm dargestellt werden. Die Bemerkung hier ist nichts anderes als: ‚Essen und Trinken gehört zu den Freude bereitenden Dingen', obwohl man dabei doch schreckliche Erfahrungen machen kann.

Hier beginnt die Behandlung der charakterformenden Wirkung von Musik, in der sich viele Übereinstimmungen mit Plat. finden, vgl. R e p. III 398 c-402 c 8; 404 d 11-e 5; 410 c-412 a 10; IV 424 a 5-425 a 6; VII 522 a; L e g. II 653 d 7-660 c; 664 b 3-671 b; VII 798 b 6-804 b; 809 b 3-813 a.

Ar. wird die a 6 aufgeworfene Frage, ob Musik auch auf den Charakter

einwirkt, bejahen. Dagegen dann der Widerspruch Philodems: es ist unsinnig anzunehmen, dass Musik eine der Mehrzahl oder allen Tugenden verwandte Haltung schaffe, De mus. IV 23, 20 (Kap. 15 Neubecker).- Sprichwörtliches: „Wo man singt, da lass' dich ruhig nieder, böse Menschen haben keine Lieder“ assoziiert guten Charakter mit Gesang überhaupt, unabhängig von Inhalt oder Tonart.

Lit. zur Ethoslehre: Abert 1899 ([2]Tutzing 1968); A. Busse, RhM 77, 1928, 34-50; R. Schäfke, Geschichte der Musikästhetik, Berlin 1934; W. Vetter, Die antike Musik in der Beleuchtung durch Aristoteles, ArchMus I 1936, 2-41; W. Vetter, Ethos, in: MGG III (1954), 1581-1591; E. Koller 1956; W.D. Anderson 1966, Kap. 4, S. 111-146

55, 15 (a 15) „charakterliche Vorzüglichkeit hat damit zu tun, dass man in der richtigen Weise Freude empfindet, liebt und hasst.“ Dies ist eine traditionelle Weise, aretē zu bestimmen, s.o. zu 1339 a 24. In E N definiert Ar. das Verhältnis von charakterlichen Haltungen und Emotionen anders: aretai sind die festen Haltungen gegenüber emotionalen Regungen (II 5, 1106 b 16-23). So kontrolliert maßvolle Besonnenheit die unterschiedlichen Begierden und Tapferkeit ist die Haltung gegenüber Furcht: III 9, 1115 a 6ff.; a 26ff.; 12, 1117 a 32ff.; für E E s. Kapp 43f.- „richtig urteilen.“ S.o. Pol. VIII 5, 1339 b 1-4. Als Ziel musikalischer Erziehung: 6, 1340 b 35. Plat. setzt Kunstrichter ein, die über den richtigen Gebrauch musikalischer Genres wachten, da die Menge ein solches Urteil nicht besitzt und mit ihrem schlechten Geschmack jeden Bereich des gesellschaftlichen Lebens in Anarchie stürzt: Leg. III 670 b 8ff., s.u. zu 6, 1341 b 15.

Nach Susemihl Anm. 1045 ist dieses Urteilen eine Verstandestätigkeit, die man sich durch den Unterricht (*μανθάνειν* 1340 a 16) „in dem engeren Sinne der Verstandesausbildung“ aneignet, vgl. Depew 1991, 368. Ich ziehe vor, das richtige Urteil auf die Bewertung dessen, was man akzeptieren oder zurückweisen soll, zu beziehen (vgl. die Zusammenstellung 6, 1340 b 38f.) und verstehe es damit als Teil der musischen Erziehung, vgl. 1340 b 23-25: man erwirbt das Urteil durch Musikausüben - die hier 1340 a 15-18 erwartete Differenzierung in der Reaktion auf die unterschiedlichen Charaktere und Handlungen setzt die Fähigkeit zum *Urteil* voraus, vgl. u. 6, 1341 a 38f. Vgl. auf niedrigerer Ebene die Unterscheidungsfähigkeit als Bedingung der gleichen Reaktion, richtiger Freude: E N III 14, 1119 a 7 *τὰ λοιπὰ ζῷα διακρίνει τὰ βρώματα καὶ τοῖς μὲν χαίρει τοῖς δ' οὔ*, weiteres Schütrumpf, RhM 123, 1980, 184-185. ‚Sich durch Gewöhnung aneignen‘ gibt damit an, in welcher Weise man dies lernt (*μανθάνειν*), s.o. zu VII 13, 1332 b 11. Nichts deutet darauf hin, dass das richtige Urteilen eine intellektuelle Befriedigung wegen der Benutzung der Rationalität bringt, so Kraut 1997, 195.

55, 9 (a 16) „sich durch Gewöhnung aneignen“ (*συνεθίζεσθαι*). Die Gewöhnung, „in der richtigen Weise Freude zu empfinden“, wird durch Musik ausgebildet (1340 a 23ff.), vgl. die Parallelisierung der Empfindung von Freude in ethischer und musikalischer Hinsicht E N IX 9, 1170 a 8-11. Vgl.

Plat. L e g. II 656 d 8 *συνηθείαις*. S.u. 1340 a 23; vgl. P r o b l. XIX 38, 920 b 32 *διὰ δὲ τὸ ἔθος τρόποις μελῶν χαίρομεν*. Zu Gewöhnung s.o. zu 1340 a 6 und a 7 und 1339 a 24; u. zu 6, 1340 b 38; o. zu VII 13, 1332 a 39.

55, 10 (a 18) „ethisch vollkommen" (*καλός*). S.o. 1339 b 18.

„Nach den wirklichen natürlichen Regungen von Zorn ... oder den anderen Äußerungen des Charakters gibt es am ehesten eine Entsprechung zu ihnen." ‚Nach', griech. *παρὰ*, vgl. LSJ C.I.7 „of Comparison, ... usu. implying superiority", hier die der wirklichen Emotionen, verglichen mit den durch die Musik dargestellten, die Ar. „Entsprechung" (*ὁμοιώματα*) bezeichnet, eigentl. ‚Ebenbild', u. a 39 *μιμήματα*. Man könnte *ὁμοίωμα* einen vergleichbaren, an Substanz nicht ebenbürtigen Vorgang in einem anderen Medium bezeichnen, so das Glück bei Menschen verglichen mit dem von Göttern (E N X 8, 1178 b 25–27) oder die Staatsformen im Haushalt verglichen mit denen im Staat (VIII 12, 1160 b 22). Entsprechend werden in der Musik emotionale Regungen sozus. ‚gespiegelt' (in D e a n i m. I 4, 408 a 1–5 bestreitet Ar. dies), ihre Darstellung durch das Medium der Musik bewirkt, dass die Seele sie wirklichkeitsnahe erfasst (anders G.F. Else, Aristotle's Poetics: The Argument, Cambridge Mass 1957, 28 mit Anm. 113). Das geht zurück auf Plat., vgl. *ἀφομοιώματα* R e p. III 395 b 6, vgl. b 9–d 3: die musikalische Darstellung (*ὁμοιώματα*) einer guten Seele, die sich in einem Zustand emotionaler Erregung befindet, auswählen und zur Erziehung der Jungen benutzen. Die Sänger des Dionysos müssen gut trainiert sein, so dass sie u.a. die Abbilder (*ὁμοιώματα*) einer guten Seele auswählen können: L e g. VII 812 c; die gesamte musische Kunst ist Nachahmung (*εἰκαστική*; *μιμητική*): II 668 a 6ff., daher gilt die Beurteilung von Körperhaltung (*σχῆμα*), Rhythmus und Harmonie charakterlich Guter bzw. Schlechter als schön und nobel bzw. hässlich genauso für ihre künstlerische Nachbildung (*εἰκών*, 654 e 9–655 b 6, vgl. 669 a 7f.); in mimetischer Darstellung (*σχήματα*) kann man die Bewegungen und Laute charakterlich verschiedener Menschen darstellen, vgl. 655 d 5ff. für Tanz, vgl. 660 a 4–8: der richtige Gesetzgeber setzt durch, dass der Dichter in Rhythmen die Bewegungen und in Harmonien die Melodien guter Männer gestaltet, vgl. VII 815 a 8ff.; R e p. III 399 a 5–c 4. Vom Zuschauer her: sie sollten ständig bessere Charaktere hören: *βελτίω τῶν αὐτῶν ἠθῶν ἀκούοντας* (L e g. II 659 c 3); es schadet, sich an Körperhaltungen und Melodien von Schlechtigkeit zu freuen (656 a 7f.; 669 b 8–c 1); die Darstellung von Guten nützt: 656 a 8–10; an die guten Darstellungen muss man die Jugend gewöhnen: d 5ff, vgl. die Zusammenfassung VII 798 d 7–e 7. In P r o b l. XIX 29, 920 a 3 wird die Ähnlichkeit von Rhythmen und Gesängen mit Charaktereigenschaften (*ἤθη*) mit den in ihnen enthaltenen Bewegungen begründet, wie sie sich in Handlungen finden; Handlungen haben wiederum einen ethischen Charakter.

Newman zu a 18 fragt, warum die Jugend nicht erzogen wurde, an guten Männern der Wirklichkeit Freunde zu finden. Die Antwort mag darin liegen, dass man die musikalischen Darstellungen jederzeit produzieren konnte, wäh-

rend das Leben nicht immer und nicht ausschließlich Beispiele des Handelns guter Männer bot. Plat. wenigstens wollte die Jugend in einem abgeschirmten Bereich, indem sie nur von edlen Kunstwerken umgeben waren, aufziehen: Rep. III 401 b-d 4; vgl. b 2 τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους.

55, 15 (a 19) „Rhythmen und Melodien." S.o. zu a 12. Musik ist die Komposition von Melodien (Plat. Gorg. 449 d 4) und diese sind in Tonarten (s.u. a 40 mit Anm.) gesetzt, denen ein Text untergelegt ist, sie haben spezifische Rhythmen, vgl. Ar. VIII 7, 1341 b 23f.: die künstlerischen Mittel der Musik sind Melodie und Rhythmen, vgl. b 19; Poet. 1, 1447 a 23-26. Plat. Rep. III 398 d 1: ein Gesang (μέλος) besteht aus Text (vgl. b 6; II 376 e 9; Ar. VIII 6, 1341 a 25), Tonart und Rhythmus; vgl. Plat. Rep. VII 522 a 4-6; Gorg. 502 c 5-7; Leg. II 656 c 4; VII 800 d 2f.; zusätzlich Körperhaltung (σχῆμα): 655 a 4f.; 669 c 4-8. Rhythmus ist die Verbindung von schnell und langsam: Symp. 187 b 7; die Ordnung der Bewegung: Leg. II 664 e 8f.

„Zorn" (ὀργή). Ar. stellt „gelassene Ruhe" (πραότης) gegenüber, auch Rhet. II 3, 1380 a 5f. Nach EN IV 11, 1125 b 31ff. ist dies die richtige Haltung gegenüber Zorn, bei der man nicht von ihm beherrscht wird. „Zorn" (ὀργή) dürfte daher nicht der momentane Affekt, sondern die Reizbarkeit sein - Ar. macht den Unterschied zwischen ὀργή und ὀργιλότης EN IV 11, 1125 b 29f.

„Tapferkeit." Vgl. 7, 1342 b 12-14 über das ēthos der dorischen Tonart, vgl. Plat. Rep. III 399 a 5-b 3; Aristoxenos fr. 82W, vgl. die Vorliebe des Aristoxenos für die ἀνδρικώτερα Tonstücke (fr. 70 W); Herakleides Pontikos 163 W (= Athen. XIV 624 d) ἀνδρῶδες.

(a 21) „Äußerungen des Charakters." ἠθικῶν codd., Richards konjizierte ἠθῶν (vgl. Plat. Leg. VIII 836 d 6 τὸ τῆς ἀνδρείας ἦθος). Aber hier sind nicht nur ethische Haltungen, sondern auch Affekte (Zorn, a 19) gemeint, vgl. Rhet. III 16, 1417 a 22 ἄλλα δ' ἠθικὰ τὰ ἑπόμενα ἑκάστῳ ἤθει, vgl. MM I 5, 1185 b 15; vgl. 1, 1181 a 24 ἠθικῶν, v.l. ἠθῶν.

„Das lässt sich an den Erfahrungen ablesen." Ar. geht so vor, wie die Theoretiker, die er deswegen hochschätzt: u. 1340 b 5-7.

55, 16 (a 22) „wir ändern uns ja in der Seele, wenn wir solchen (Rhythmen und Melodien) zuhören." ‚solchen', d.h. Rhythmen und Melodien, die solche Emotionen und Charaktereigenschaften darstellen. Theophrast fr. 719 B FHSG: Gesang ruft Freude, Zorn und Enthusiasmus hervor, vgl. fr. 721 A: Die Auffassung, dass Musik nicht die Seele bewegt und rhythmisch formt, macht keinen Sinn, vgl. 721 B: musica ... animis permovendis plurimum valet; Sext. Emp. M. 6, 48 (ἐμποιεῖ τῇ ψυχῇ κινήματα). Zur Veränderung des Zuhörers bei der Darstellung eines Charakters durch den Redner s. Ar. Rhet. I 2, 1356 a 4-13. Ar. hier scheint hier anzunehmen, dass Musik emotional geladene Vorgänge (z.B. Zorn) bzw. Charaktereigenschaften (z.B. Tapferkeit) lebendig darstellt, worauf der Zuhörer mit Zustimmung oder heftiger, sogar schmerzhafter Ablehnung reagiert (s.u. zu 7, 1342 a 8, vgl. u. 5, 1340

a 40ff.). Dass emotional geladene *Vorgänge* den, der ihnen als Außenstehender ausgesetzt ist, nicht unberührt lassen, bedarf keiner Begründung. Aber auch die *Darstellung* von Charaktereigenschaften führt zu einer emotionalen Reaktion, vgl. schon Plat. Gorg. 513 b 8–c 2 *τῷ αὐτῶν γὰρ ἤθει λεγομένων τῶν λόγων ἕκαστοι χαίρουσι, τῷ δὲ ἀλλοτρίῳ ἄχθονται*. Eine solche Reaktion auf Darstellungen von Charaktereigenschaften wird bei Ar. in der Ethik vorausgesetzt, wenn er aretē als Haltung, die Anerkennung verdient (*ἐπαινετόν*), und Laster als tadelnswert (*ψεκτόν*) charakterisiert (E N II 7, 1108 a 15f.; IV 11, 1126 b 5–7 u.ö.): der Zeuge entsprechenden Verhaltens reagiert darauf mit Preis oder Ablehnung; dies sind zunächst vereinzelte emotionale Reaktionen, die sich bei Wiederholung zu Haltungen verfestigen.

Dem Musiker, der die hier 1340 a 19-23 besprochene ‚Nachahmung von Emotionen' vollzieht, entspricht in Rhet. I 2, 1356 a 14–19; II 1, 1378 a 19ff. der Redner, der nach Rhet. II 2–11 durch das rhetorische Mittel des *pathos* den Zuhörern Personen oder Vorgänge in der Weise schildert, dass diese in der gewünschten Weise reagieren, d.h. der gewünschte Affekt erregt wird.– ‚zuhören', gegenübergestellt anderen Sinneswahrnehmungen u. 1340 a 28ff., vgl. Kullmann 1998, 246-253.

55, 17 (a 23) „Eine Gewöhnung an die Empfindung von Schmerz oder Freude unter ähnlichen Umständen kommt solchen Empfindungen gegenüber wirklichen Anlässen nahe." Vgl. Plat. Rep. III 395 c 7–d 3: *Nachahmungen*, die man von Jugend an lange fortsetzt, werden zur Gewohnheit und *Natur*, vgl. 396 a 3f. Nahe kommt Leg. II 656 b 1ff.: wer sich in der Gesellschaft schlechter Menschen aufhält und diese Eigenschaften nicht hasst, sondern akzeptiert und sich daran freut, wird selber diesen Charakter annehmen. Ähnliche Argumentation Ar. VII 17, 1336 b 5: „Von dem leichtfertigen Gebrauch schmutziger *Sprache* ist es nur ein kleiner Schritt, bis man solche Dinge auch *tut*".– Zu ‚Gewöhnung' vgl. VIII 5, 1339 a 21-25, s.o. zu 1340 a 16.– „Schmerz". Dies bezieht sich wohl besonders auf die Affekte, vgl. Rhet. II 1, 1378 a 19–22, und für den hier (1340 a 19) genannten Zorn: 1378 a 31; vgl. E N II 5, 1106 b 18–20, s.o. zu Pol. VIII 5, 1340 a 15.

„wirkliche Anlässe" (*ἀλήθεια*). Vgl. III 11, 1281 b 12; Xen. Mem. III 10, 7 *τὰ ἀληθινά*, die Wirklichkeit, der der Künstler nahezukommen sucht. Vgl. Plat. Leg. VIII 830 d 6 ff.: der Gesetzgeber wird gymnastische Übungen anordnen, in denen man die gesamte Kriegsführung nachahmt (*μιμουμένους*) und die der Wirklichkeit möglichst nahekommen (*ὡς ἐγγύτατα τῶν ἀληθῶν*).

55, 21 (a 25) „aus keinem anderen Grund." Ein anderer Grund könnte z.B. die künstlerische Meisterschaft (vgl. Poet, 4, 1448 b 18f.) oder die Kostbarkeit des Materials sein.– Nach Poet. 4, 1448 b 9–12 erfreut man sich aber auch an der künstlerischen Darstellung von Gegenständen, die man in der Realität abstoßend findet, die Reaktion zu Gegenständen in der künstlerischen Darstellung und Wirklichkeit ist also nicht in jeder Beziehung identisch, vgl. Rhet. I 11, 1371 b 6–10.– „Anblick der Person selber, deren

Bild er betrachtet, Vergnügen bereiten." Zum ästhetischen Sinn für Schönheit eines Körpers s. Pol. VIII 3, 1338 b 1f. Das Beispiel hier leitet zur Behandlung der Ähnlichkeit/Entsprechung in anderen Sinneswahrnehmungen über. Vgl. De part. anim. I 5, 645 a 10-15: es wäre absurd, sich an Abbildungen zu erfreuen, weil man die Meisterschaft der Künstler mit in Betracht zieht, aber nicht eher die Betrachtung natürlicher Gegenstände zu lieben.

55, 24 (a 28) „Bei den anderen durch die Sinne wahrgenommenen Eindrücken." Diese sind „Tasten, Schmecken ... Objekte des Gesichtssinnes" (a 30). Eine Erklärung des Unterschieds zwischen Hören und Gesichtssinn im Hinblick auf ethische Darstellung gibt Probl. XIX 27, 919 b 26-37, vgl. 29, 920 a 3-7; mit umgekehrter Wertung VII 886 b 9ff.: das Hören ist eine stumpfere Form der Wahrnehmung als das Sehen, welches die wirklichkeitsgetreueste Wahrnehmung ist, vgl. auch Met. A 1, 980 a 21-27; De anim. III 3, 429 a 2 (vgl. III 3, 427 b 21-24: bei der Vorstellung von etwas Furchterregendem werden wir in Mitleidenschaft gezogen [*συμπάσχομεν*]; wir verhalten uns genauso, wie wenn wir diese Dinge in bildlicher Darstellung [*ἐν γραφῇ* !] sehen); De sens. 1, 437 a 3ff., wo aber dem Gehör akzidentell die größere Rolle für phronesis zugeschrieben wird als dem Gesichtssinn - „das ‚Sehen' ist gewissermaßen die Vorstufe des ‚Betrachtens' (griech. *θεωρεῖν*)", Kullmann 1998, 248.

Wertung der Sinne unter dem Gesichtspunkt der Reinheit (und entsprechend nach dem Rang der ihnen zugeordneten Vergnügen) EN X 5, 1176 a 1-3: Sehen ist dem Tasten überlegen, Hören und Riechen dem Schmecken (nur Tasten und Schmecken sind die Sinne, in denen man zügellos ist: EE III 2, 1231 a 14-24; EN III 13, 1118 a 26-32 (sexuelle Lust empfindet man durch den Tastsinn: De gen. anim. I 20, 728 a 31-33), nicht dagegen die visuellen Eindrücke ästhetischer Art oder die des Gehörs: EN III 13, 1118 a 3-9 - Kritik daran Plut. Mor. 704 F). Tasten und Schmecken sind für das Überleben wichtig (s.o. zu VII 16, 1335 b 25, S. 535f.), ihre Aktivität ist aber nicht eine, in der Glück besteht.- Anders als die ethische Wirkung des Musikunterrichts vermittelt Fertigkeit im Zeichnen ein vielleicht eher intellektuelles Verständnis von Schönheit: Pol. VIII 3, 1338 b 1. Geringe Wirkung von furchterregenden bildlichen Darstellungen: De anim. III 3, 427 b 23f., vgl. Theophrast fr. 293 FHSG: Die Gegenstände der Sinne des Sehens, Tastens und Schmeckens bringen nicht die Erschütterung (*ἐκστάσεις, ταραχάς*) der Seele wie die des Gehörs, daher fr. 721: die Auffassung, dass Musik nicht Seelen bewegen und formen solle, macht keinen Sinn.

„Eindrücke, die man durch Tasten oder Schmecken aufnimmt" (*ἐν τοῖς ἁπτοῖς καὶ ἐν τοῖς γευστοῖς*). Diese Bezeichnungen kommen nur noch EE III 2, 1230 b 38 vor, aber weder in EN noch MM: Bendixen, Philologus 11, 1856, 579.

Ar. führt in Pol. VIII 5 eine Differenzierung ein, die Plat. gerade im Hinblick auf Erziehung nicht vornimmt: Rep. III 401 c 7-d 3: Jugendliche profitieren ethisch von Werken der Kunst *πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν*. Insgesamt

s. N. Demand, Plato and the Painters, Phoenix 29, 1975, 1-20. Eine starke emotionale Wirkung visueller Eindrücke auf die Seele beschreibt Gorg. H e l. 15-18 (82 B 11 Vors.).

55, 27 (a 31) „Formen". Vgl. a 34; s.o. zu VII 17, 1336 b 13.- „vermitteln solche Eindrücke" (τοιαῦτα). Das ist vage, denn sie weisen keine ‚Ähnlichkeit' mit Charakteren auf, wie dies bei der Musik der Fall ist (1340 a 38), sondern enhalten nur ‚Zeichen' von Charakterhaltungen (a 33), sie haben aber eine gewisse moralische Wirkung (a 35-38). Dagegen behauptet Ar. in P o e t. 6, 1450 b 16f., dass die szenische Darstellung der Tragödie (ὄψις), d.h. die Tatsache, dass man auf der Bühne auftretende Menschen sieht, die emotionale Wirkung verstärkt (ψυχαγωγικόν).

55, 28 (a 31) „‹nicht› alle sind für Wahrnehmung dieser Art empfänglich." Nach dem überlieferten Text (beibehalten u.a. von Dreizehnter) wäre dies eine Bemerkung wie 7, 1342 a 4-6 und wäre die einzige Äußerung, die die Grundlage für die u. 1340 a 35 folgende praktische Nutzanwendung geben würde: „Da die Betrachtung dieser Darstellungen *doch eine Wirkung hat* ...", aber gerade dieser Aspekt der Wirkung der bildenden Kunst wird hier nicht zum Ausdruck gebracht. Ich ziehe daher die Konjektur von Müller *οὐ* (‹nicht›) vor, vgl. dann Jowett; Tricot; Immisch; Gigon u.a. Danach wird *für die bildende Kunst* die Bemerkung über das von allen geteilte Vergnügen, das *alle* als Wirkung *von Musik* empfinden (1340 a 2f., vgl. a 13; a 22), bestritten, wie ja alle Qualifizierungen der bildenden Kunst von a 30-35 ihre Eignung als Medium ethischer Darstellung *einschränken*.

55, 29 (a 32) „Außerdem." Dies ist der Gedankenfortschritt von der Bestimmung des *Grades* der Entsprechung (gering) zu charakterlichen Haltungen bei bildlicher Darstellung zur Klärung der *Art* der Entsprechung.

55, 32 (a 33) „(bildliche) Zeichen" (σημεῖα). Vgl. P o e t. 26, 1462 a 6 σημεῖα = Gesten, vgl. Waitz 1844, T. I, zu D e i n t. 1, 16 a 4 (σύμβολα). Ein Beweis, der sich äußerer Zeichen (σημεῖα, wie Sprechweise, Handlung) bedient, erlaubt es dem Zuhörer, die Charaktereigenschaften zu erschließen: R h e t. III 7, 1408 a 25-27.; Prodikos bei Xen. M e m. II 1, 22 beschrieb die zwei Frauen am Scheidewege so, dass schon ihre Erscheinung den Charakter verriet; Plut. M o r. 767 B spricht von den Zeichen (σημεῖα) eines unsittlichen Charakters, die sich auf dem Gesicht von Frauen zeigen; nach Plut. A l e x. 1, 3 erhalten Maler die Ähnlichkeit vom Gesicht und dem Ausdruck der Augen, in denen der Charakter sichtbar wird (ἐμφαίνεται τὸ ἦθος).- „hervorgebrachten" (γιγνόμενα). Vgl. Plat. L e g. II 669 e 3 γιγνόμενον ῥυθμόν.

(a 34) „Formen und Farben." Verbindung von Formen (σχήματα) und Farben als Ausdrucksmitteln der Malerei: E N III 13, 1118 a 3f., vgl. P o e t. 1, 1447 a 18f. (Mittel der Darstellung); Plat. L e g. II 656 d 7; e 2, s.o. zu 1340 a 18. R e p. II 373 b 5f. beschreibt er das Aufkommen von Künstlern in seiner sich entwickelnden Gesellschaft, unter ihnen *οἱ περὶ τὰ σχήματά τε καὶ χρώματα*.- Wenn Ar. P o e t. 6, 1450 a 39-b 3 andeutet, dass ein Maler, der die schönsten Farben benutzt, u.U. eine geringere Wirkung erreicht als

mit einer Schwarz-Weiß Zeichnung, dann stellt er wohl die Form (in Analogie zum Mythos der Tragödie) über die Farben (in Analogie zum untergeordneten Rang von Charakteren). ‚Formen' kann auch Gebärden bedeuten, z.B. die eines Tänzers (s.o. zu 1339 a 21), Schauspielers (Ar. Poet. 1, 1447 a 27; 17, 1455 a 29) oder Instrumentalisten (Plat. Leg. II 655 c 7; 660 a 7), vgl. bei korybantisch Verzückten: Ion 536 c 4f.

„Charakterhaltungen ... sind in Affektszuständen auf den Körpern (sichtbar)." Im Gegensatz zu Plat., der in Phil. 50 d 4 einige Affekte als Vorgänge in der Seele ἄνευ σώματος verstanden hatte, ist nach Ar. De anim. I 1, 403 a 16ff. bei *allen* Affekten der Körper beteiligt (μετὰ σώματος), denn er wird von ihnen betroffen, ‚in Mitleidenschaft gezogen' (ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα, a 18), s.o. zu Pol. VIII 5, 1340 a 11. Die Affekte, die mit dem Körper verbunden sind (vgl. Phys. VII 3, 247 a 8), verändern ihn wiederum (EN VII 5, 1147 a 15f. über Zorn und sexuelle Begierde) und sind daher an ihm sichtbar, vgl. Phgn. 1, 805 a 5-8, vgl. die Verschiedenheit der Körperhaltung und Farbe bei einem Tapferen bzw. Feigen: Plat. Leg. II 654 e 9-655 b 6; VII 812 c 3. Wer sich schämt, errötet, wer den Tod fürchtet, erbleicht: Ar. EN IV 15, 1128 b 13f., vgl. Cat. 8, 9 b 28-33. Erröten aus Scham: Plat. Chrm. 158 c 5; Hippothales wechselt vor Freude die Farben: Lys. 222 b 2. Sokrates überzeugt den Maler Parrhasios, dass der Charakter der Seele (s.o. zu a 6) bzw. unterschiedliche Gemütsstimmungen sich auf dem Gesicht oder Körper zeigen und daher abgebildet werden können: Xen. Mem. III 10, 3-5, vgl. ebd. § 8 im Gespräch mit dem Bildhauer Kleiton. Da bei Ar. charakterliche Haltungen als die spezifische Weisen, in der man auf Affekte reagiert, bestimmt sind (EN II 4, 1105 b 25-1106 a 6; 6, 1106 b 16-27), lassen umgekehrt bestimmte sichtbare Affektsäußerungen auf den Charakter schließen, vgl. dazu Anal. Pr. II 27, 70 b 7ff.

„in Affektszuständen." Xen. Mem. III 10, 8: die Darstellung der Anspannungen (πάθη) von Körpern, die etwas tun - Kleiton stellt Athleten dar - bereitet Freude. Vgl. Plat. Leg. VII 812 b 9ff.: die über Sechzigjährigen müssen die Qualität einer musikalischen Darstellung, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίγνηται, richtig beurteilen können.- Es ist schwer zu entscheiden, ob Ar. ἀπὸ (Π[1]) schrieb, das heißt, dass man die Affekte „von den Körpern" abliest (vgl. Susemihl „in seinem Äußeren sein Inneres verrät") oder ἐπί, d.h dass sich die Affekte „am Körper in den leidenschaftlichen Zuständen" zeigen. Die letztere Erklärung ist mit dem Verb ἐστὶν leichter zu vereinbaren, vgl. Plat. Symp. 210 b 3 τὸ ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος. Nach Rep. III 401 a 4 zeigt sich εὐσχημοσύνη, Wohlbetragen', am (ἐν) Körper.- ‚Körper' für ‚bildliche Darstellung' Gorg. Hel. 18 (82 B 11 Vors.).

55, 34 (a 35) „das Betrachten dieser Darstellungen doch eine Wirkung hat." Gorg. Hel. 15-18 (82 B 11 Vors.) schrieb dem visuellen Eindruck ein starke psychische Wirkung zu.- Zur charakterlichen Wirkung bildlicher Darstellungen, vgl. Ar. VII 17, 1336 b 3f.; b 13-16: man muss sie verbannen (vgl. Plat. Rep. III 401 b 3ff.). Hier 1340 a 36 muss man die Kinder vor

solchen bildlichen Darstellungen schützen, vgl. für ähnlichen Jugendschutz VII 17, 1336 b 20. Vgl. Xen. A n. I 9, 3: bei den Persern konnte man viel Selbstbeherrschung lernen, weil man dort nichts Schändliches hören oder *sehen* konnte.

55, 36 (a 36) „Pauson." Maler des 5. Jahrh.s, dessen Person u.a. die moralische Kritik des Aristoph. provozierte: A c h. 854.- „Polygnot." Angesehener Maler ca 480-440, der bedeutende Aufträge u.a. in Athen und Delphi erhielt. Vgl. Ar. P o e t. 2, 1448 a 5: Polygnot stellt Männer mit besserem Charakter dar, Pauson mit schlechterem, vgl. 6, 1450 a 27.- „der gute Charaktere darstellt" (ἠθικός). Zu dieser Bedeutung von ἠθικός vgl. 7, 1342 a 3; a 28; s. Schütrumpf 1970, 45-46.- Ist die Forderung hier, die Bilder des Polygnot zu betrachten, durch Plat. L e g. II 659 c 3 angeregt: die Zuhörer sollten ständig bessere Charaktere hören: βελτίω τῶν αὑτῶν ἠθῶν ἀκούοντας?

55, 38 (a 38) „in den Melodien allein gibt es Darstellungen charakterlicher Haltungen." Zum Ausdruck vgl. Plat. L e g. VII 798 d 7-9: Rhythmen und die gesamte Musik sind Darstellung des Charakters (τρόπων μιμήματα) besserer oder schlechterer Menschen, vgl. II 655 d 5: μιμήματα τρόπων (über Tanz). Ar. begründet diese Behauptung damit, dass die Zuhörer gegenüber Melodien unterschiedliche emotionale Reaktionen zeigen, s.o. zu a 7; vgl. a 21-23.- „Darstellungen" (μιμήματα). Ich wähle dies in diesem Zusammenhang statt ‚Nachahmungen' (Gigon), denn Bessere, wie sie Polygnot malte (P o e t. 2, 1448 a 5), gibt es nicht, man kann sie nicht ‚nachahmen'.

Statt überliefertem ἐν δὲ τοῖς μέλεσιν αὐτοῖς liest Kassel, Hermes 91, 1963, 54f. μέλεσιν αὐτῶν, d.h. τῶν ἠθῶν - aber der Gegensatz besteht zwischen den Medien (bildende Kunst - Musik), nicht den Objekten, vgl. P r o b l. XIX 27, 919 b 26ff.

55, 39 (a 40) „von vornherein" (εὐθύς). Vgl. zum Gebrauch Susemihl-Hicks zu VII 13, 1332 a 2; Vahlen 1914, 258.

„Tonarten" (ἁρμονίαι). Allgemein die Stimmung eines Instruments (vgl. Aristoph. E q. 989), dann die unterschiedlichen horizontalen Tonfolgen. Plat. definiert sie als die Ordnung in der Mischung von hohen und tiefen Tönen bei der Stimme: L e g. II 665 a 1-3, vgl. 653 e 4f.; vgl. Ar. III 3, 1276 b 7-9: wenn die gleichen Töne (φθόγγοι) unterschiedlich zusammengefügt sind (σύνθεσιν ἑτέραν), erhält man verschiedene Harmonien, genauer: sie sind die spezifischen Intervallfolgen - meistens - innerhalb einer Oktave, daher Oktavenformen bzw. -gattungen: Neubecker 107, vgl. 105; West 1992, 177f. In der Antike wurde der Tonumfang in absteigender Richtung angegeben: Neubecker 96. Die Besonderheit einer Tonart beruhte nicht allein darauf, welche Intervalle benutzt werden konnten, sondern welche tatsächlich benutzt wurden und welche vorherrschten, und darauf welche Töne häufiger vorkamen (West 1992, 178). Da Ar. hier nur auf die drei Grundformen Dorisch, Phrygisch, Mixolydisch (vgl. Susemihl Anm. 1054, II S. 230f.), aber nicht ihre Unterarten (äolisch = hypodorisch; ionisch = hypophrygisch; hypolydisch) eingeht, braucht das komplizierte griechische Tonsystem hier nicht behandelt zu wer-

den, s. Bd. 3, zu IV 3, 1290 a 20. P. Bonaventura Meyer, ΑΡΜΟΝΙΑ. Bedeutungsgeschichte des Wortes von Homer bis Aristoteles (Diss. Freiburg, Schweiz), Zürich 1932; O.J. Gombosi, Tonarten und Stimmungen der antiken Musik, Kopenhagen 1939; Neubecker 93-118 (Lit. Übersicht 93 Anm. 1); A. Barker I 163-168; West 1992, Kap. 6; Pöhlmann MGG III ([2]1994), 1649-1657. Nach [Plut.] D e m u s. Kap. 8 (1134 a) gab es zur Zeit des Polymnestos (7. Jh.) und Sakadas (6. Jh.) nur die dorische, phrygische und lydische Tonart, vgl. Pausan. IX 12, 6: diese drei Tonarten wurden ursprünglich auf verschiedenen Arten von Auloi gespielt, bis Pronomos von Theben (2. H. 5. Jahrh.) einen Aulos entwickelte, der für alle Tonarten geeignet war. Herakleides Pontikos 163 W verwarf Phrygisch und Lydisch als Tonarten und ließ nur Dorisch, Äolisch und Ionisch gelten.

56, 1 (a 40) „man beim Hören auf jede von ihnen mit einer je besonderen Gemütsstimmung reagiert." In dieser Tradition noch Ptolem. H a r m. III 6 (99, 17ff. Düring): Die höheren *tonoi* sind eher erregend (*διεγερτικώτερον, συντατικώτερον*), die tieferen deprimierend (*κατασταλτικώτερον, χαλάστικώτερον*), einige, wie das Dorische, stehen in der Mitte.

56, 3 (b 1) „eher in trauriger und bedrückter Weise, wie auf die sogenannte mixolydische Tonart." Mixolydisch, entsprechend der Intervallenfolge H-h, Neubecker 105. Den gleichen Charakter schrieb ihr schon Plat. R e p. III 398 d 11-e 2 zu - er verbannte sie deswegen aus der Erziehung und musikalischen Praxis; vgl. L e g. VII 800 d 2ff., wo ihre öffentliche Darbietung, z.B. bei Opfern, erheblich eingeschränkt wird. Aristoxenos fr. 81 W charakterisiert sie *παθητική*, dagegen Ptolemai. H a r m. III 7 (99, 23 Düring): ‚bewegt' (*κεκινημέναι καὶ δραστικώτεραι*). Aristoxenos fr. 81 W schreibt ihre Erfindung Sappho zu, von der sie in die Tragödie übernommen wurde - sie ist die Haupttonart in Tragödien: West 1992, 182. Vgl. Aristoxenos fr. 80 W über Lydisch, das für die Klage geeignet ist. Das Singen zum Aulos wurde von den Pythischen Spielen ausgeschieden, weil die Melodien als zu klagend (*σκυθρωπότατα*) empfunden wurden: Paus. X 7, 5.- ‚bedrückt' (*συνεστηκότως*): Eur. A l c. 797 findet sich dieses Partizip neben *σκύθρωπος* (betrübt, mürrisch), s. A. Barker I 175 Anm. 13.

56, 5 (b 2) „bei den spannungslosen nehmen sie eine gelöstere Stimmung an." Spannungslose Tonarten (*ἀνειμέναι*): Ar. IV 3, 1290 a 28, dort auch ‚gelöst' (*μαλακός*) über die Tonart selber; d.h. in tieferer Tonlage: Ptolemaios H a r m. III 7 (99, 20; 24 Düring), der als Beispiel Hypodorisch angibt. Tiefere Töne klingen weich: [Ar.] P r o b l. XIX 49, 922 b 28ff. Ar. u. VIII 7, 1342 b 20-24: die Alten können nur so singen; nach Plat. R e p. III 398 e 6-10 ist dies die ionische und lydische Tonart, der Ar. VIII 7, 1342 b 32 aber einen anderen, die Erziehung fördernden Charakter, zuschreibt.

„eine gelöstere Stimmung" (*μαλακωτέρως*). Bei Plat. war dies Trunkenheit, vgl. R e p. III 398 e 6-10 - Ar. widerspricht unter Berufung auf Sachverständige VIII 7, 1342 b 23-27: Wirkung des Rauschs ist nicht erschlaffend, sondern bacchantisch.- „Stimmung" (*διάνοια*) im Sinne von Sinnesart

vgl. Plat. R e p. III 410 c 8–d 5 (unrichtig nimmt Newman bei der Wahl dieses Wortes einen Gegensatz zu Plat. an).

56, 6 (b 3) „in der Mitte dazwischen liegt am ehesten ihre Reaktion auf ... die dorische Tonart." Ihr Tonumfang e -e' (Neubecker 100 Anm. 17, s. aber West 1992, 174f. mit zusätzlichem, 'intrafix' d). U. VIII 7, 1342 b 12–14 charakterisiert Ar. sie durch „festen Charakter"; nach Aristid. Quint. D e m u s. II 14 (81, 18ff. Winnington-Ingram) ist sie am tiefsten, passt zu männlichem Charakter, weiteres West 1992, 179f. mit Anm. 65. Nach Plat. L a. 188 d 6–8 ist sie die einzige ursprünglich griechische (gegenübergestellt sind Ionisch, Phrygisch; Lydisch); nach R e p. III 399 a 1–4 ist Dorisch - zusammen mit Phrygisch - für Krieger geeignet. Aristoxenos 82 W schreibt Plat. die Einsicht zu, dass Dorisch auch andere Regungen ausdrücken kann, u.a. Klage oder Liebe; zum weiteren Stimmungsgehalt von Dorisch als dem von Ar. zugegebenen vgl. West 1992, 179f.

„eine ruhige und feste Haltung hervorbringen" (*καθεστηκότως*), vgl. u. 7, 1342 a 10: „zur Ruhe kommen" (*καθισταμένους*); Ptolemaios H a r m. III 7 (99, 22 Düring) bringt die dorische Tonart mit *καθεσταμέναι διαγωγαί* zusammen, vgl. Luk. H a r m. 1 *σεμνόν*. Plut. L y k. 4, 2 schreibt den Melodien des Kreters Thales (Zeitgenosse des Lykurg) einen ruhigen Charakter (*καταστατικόν*) zu.

Die dorische Tonart wird hier in der Mitte zwischen ‚traurig' oder ‚bedrückt' und ‚gelöst' angesiedelt, vgl. IV 3, 1290 a 20–29, wo Ar. von *einer* temperierten Tonart ausgeht, deren Entartungen in Richtung auf Lockerung oder Anspannung tendieren (s. Bd. 3, zu 1290 a 15, zu a 26 und a 27) - die angespannten Tonarten sind hier VIII 5 nicht erwähnt, dazu u. 7, 1342 a 24. Die dorische Tonart als Mitte: Ptolemaios H a r m. III 7 (99, 21f. Düring). In IV 3 verwirft Ar. das gewöhnliche System der Tonarten, das *zwei* Tonarten, die dorische und phrygische, als Festpunkte angibt und die anderen ihnen zuordnet.- Vorstellung der Mitte bei Tonarten: Pratinas PMG 712.

56, 9 (b 4) „die phrygische die Hörer in Ekstase versetzt." Phrygisch, entsprechend der Intervallenfolge d-d' (Neubecker 105, s. West 1992, 174f.). S.u. 7, 1342 b 1–3. Berauschende Wirkung der phrygischen Tonart: Damon 37 A 8 (Vors.); [Ar.] P r o b l. XIX 48, 922 b 21f.; diese Wirkung hatten die Melodien des Olympos: o. 1340 a 9–11. Alkman und Stesichoros verweisen auf Phrygisch: West 1992, 177 Anm. 57 - ebd. 180f. zur Stimmungsweite. Nach Aristoxenos fr. 79 W hat unter den athenischen Dichtern Sophokles als erster diese Tonart benutzt. Bei Plat. R e p. III 399 a 1–4 gehört dagegen die phrygische Tonart zur Tapferkeit. Mit der dorischen Tonart, die für Charaktererziehung geeignet ist, und der phrygischen, die als ekstatische Katharsis ermöglicht, nimmt Ar. zwei der drei in VIII 7, 1341 b 32ff. unterschiedenen Tonarten vorweg.

Den Gegensatz der Wirkung von Festigkeit der dorischen (*τὸ εὐσταθὲς ἔχω*) und Ekstase (*ἐνθουσιῶ*) der phrygischen Tonart benutzt noch Dionys. Hal. D e m. 22 bei seiner Gegenüberstellung der Wirkung der Reden des Isokrates bzw. Demosthenes.- Zu ‚Ekstase' s.o. zu a 11.

56, 10 (b 5) „die diesen Zweig der Bildung philosophisch untersucht haben." Hinweis auf solche Musiktheoretiker u. 7, 1341 b 27-31; b 33-36; 1342 a 31f.; b 8f.; b 23-27, andere IV 3, 1290 a 20, s.o. 94 Anm. 4. Plat. Rep. IV 424 c 3ff. berichtet von Damon, er habe sich mit der politischen Auswirkung des Wechsels musikalischer Weisen befasst; Plat. selber müsste zu ihnen gerechnet werden, vgl. Aristoxenos fr. 82 W (aber s.u. zu Pol. VIII 7, 1341 b 27; Susemihl Anm. 1082), vielleicht Demokrit 68 B 15 c (Vors.); Herakleides Pontikos 163 W. Zu älteren Werken über Musik vgl. Neubecker 16ff.; Pöhlmann 1998, 239-251. Zur Konvention von Dreiteilungen in musiktheoretischen Fachbüchern s. ebd. 241f.

56, 11 (b 6) „berufen sich auf die tatsächlichen Vorgänge als stützende Zeugnisse für ihre Ausführungen." S.o. a 21; zu VII 7, 1328 a 19. Newman vergl. für dieses Vorgehen De gen. anim. III 10, 760 b 30-33.

56, 12 (b 7) „Die gleiche Vielfalt liegt auch bei den Rhythmen vor." Ihr jeweiliger Charakter wird hier unabhänging von dem der Tonarten beschrieben - bei Plat. Rep. III 400 b wird die Identifizierung eines bestimmten Charakters der verschiedenen Rhythmen Damon zugeschrieben; ebd. 397 b 6f.; 400 d 1-4 wird eine Entsprechung von Lexis, Harmonie und Rhythmus vorausgesetzt, s. Ar. u. zu VIII 7, 1341 b 35. Für eine Klassifikation *rhetorischer* Rhythmen s. Rhet. III 7, 1408 b 32-1409 a 21; West 1992, 157-159.

„die einen besitzen einen ruhigen, die anderen einen zur Bewegung antreibenden Charakter, und die Körperbewegungen, die die eine Gruppe dieser Rhythmen begleiten, sind von eher vulgärer Art." ‚ruhig': das heroische Metrum, Poet. 24, 1459 b 34, vgl. Rhet. III 7, 1408 b 32. ‚zur Bewegung antreibend': Jambus und Trochäus, Poet. 24, 1459 b 37-1460 a 1; vgl. Plut. Mor. 238 b über die Marschrhythmen in Sparta: *παρορμητικοὶ πρὸς ἀνδρείαν καὶ θαρραλεότητα καὶ ὑπερφρόνησιν θανάτου*.- ‚Körperbewegungen ... von eher vulgärer Art - Ar. meint wohl den Trochäus: Rhet. III 7, 1408 b 36. Newman vergl. Plat. Leg. II 669 c 5-8, wo die Verbindung von Musik, die zu Freien passt, mit Rhythmen von Sklaven, bzw. vice versa, kritisiert wird.

56, 13 (b 8) „eher ruhigen Charakter" (*στασιμώτερον*). Vgl. 7, 1342 b 12f. über dorische Tonart.

56, 14 (b 9) „Körperbewegungen" (*κινήσεις*). S.o. zu 1339 a 21; 1340 a 34.- „passen eher zu Freien." Plat. Rep. III 400 b 1-4; Leg. VII 795 e 2f. (beim Tanz); Prot. 312 b 1-4, s. Ar. u. zu VIII 6, 1341 b 13; o. zu VII 6, 1327 b 10. Longin. De subl. 39, 2 beschreibt die Körperbewegungen, die selbst der unmusikalische Hörer beim Spielen des Aulos macht.

56, 17 (b 11) „eine gewisse Qualität des Charakters ... hervorbringen." S.o. zu a 6.

56, 19 (b 13) „muss man sie offensichtlich einsetzen". So schon Plat. Rep. III 401 d 5-402 a 6. Das bezieht sich offensichtlich noch nicht auf das Erlernen eines Instrumentes (das wird erst 6, 1340 b 20ff. erörtert), daher gibt es hier keinen Widerspruch zu o. 1339 a 28: das Lernen ist schmerzhaft.-

‚einsetzen' (*προσακτέον*), s.u. zu 6, 1341 a 18. Nach Bonitz 642 b 33 ist fraglich, ob *τὴν μουσικὴν* Obj. zu *προσακτέον* ist (die Alternative ist dann ‚Kinder der Musik zuführen').

56, 21 (b 15) „wegen ihres Alters halten Kinder freiwillig nichts Unangenehmes aus." Plat. L e g. II 659 e 3f., vgl. Ar. E N III 15, 1119 b 5-7: Verlangen nach Vergnügen beherscht sie, vgl. R h e t. II 12, 1389 a 3ff. Das bestimmt das Vorgehen beim Lernen: Plat. R e p. VII 536 e 6-537 a 2.

56, 22 (b 17) „Dinge, die Vergnügen bereiten." *ἡδυσμάτων* Konj. Bywater JPh 14, 1885, 42, für codd. *ἡδυσμένων*. vgl. P o e t. 6, 1450 b 16. Zur Sache vgl. hier 1340 a 14.

„es scheint eine gewisse Verwandtschaft (zwischen der Seele) und den Tonarten und Rhythmen zu geben." D.h. eine Verwandtschaft zwischen der Seele - zunächst der Kinder, dann aller Menschen - und Tonarten und Rhythmen, s.o. zu a 4, Ar. kommt auf die Analogie von Seele zu Harmonie u. 7, 1342 a 22-25 zurück. Zur Vorstellung vgl. P r o b l. XIX 27, 919 b 31-34; Plat. T i m. 47 d; Ptolemaios H a r m. III 7 (99, 25ff. Düring): die Seele empfindet mit den Aktionen der Melodie, da sie gleichsam die Verwandtschaft der Beziehungen ihrer eigenen Struktur erkennt. Was von Natur *verwandt* ist, bringt die größte Freude: Ar. VIII 7, 1342 a 25. Durch Unterricht sollen Rhythmen und Harmonien den Seelen vertraut, zu eigen werden (*οἰκειοῦσθαι*): Plat. P r o t. 326 b 1-6.

56, 24 (b 18) „den Ausspruch vieler Weiser, von denen einige sagen, die Seele sei eine Harmonie, die anderen, sie habe eine Harmonie." ‚sei eine Harmonie', behandelt in Ar.' Dialog E u d e m o s fr. 45 R^3, vgl. die Zurückweisung dieser Auffassung bei Plat. P h a i d. 86 b 9ff.; 88 d 4; 91 d 1; 92 e 2f.; Ar. D e a n i m. I 4, 407 b 27ff. (vergleichbar ist Ar.' Kritik an der Metapher ‚Symphonie' außerhalb der Musik: T o p. VI 2, 139 b 37f.); Dikaiarch 21 A, B; 22 M.- ‚sie habe eine Harmonie': Plat. P h a i d. 93 c 6f. Nach Aristid. Quint. D e m u s. II 14 (80, 23ff. Winnington-Ingram) gleichen Harmonien den Bewegungen der Seele; wegen dieser Ähnlichkeit formen sie das ēthos von Kindern und bringen es in Erwachsenen heraus - im Folgenden Verweis auf Damon 9 (= 37 B 7 Vors.). Nach Theophrast fr. 716 FHSG (II 562, 7ff.) stellen einige eine Beziehung zwischen der Genauigkeit der Bewegung der Seele, die eine Melodie hervorbringt, und den mathematischen Verhältnissen der Intervalle her. Ptolemai. H a r m. III 7 (99, 25 Düring) erklärt die Tatsache, dass die Seelen mit den ‚Energien' der Melodie erregt werden, daraus, dass diese in der Melodie die mathematischen Verhältnisse der eigenen Struktur wiedererkennen. Aristox. 118-121 W bezeichnete die Seele eine Anspannung (*intentio*) des Körpers, vergleichbar einer Harmonie, vgl. Lucr. III 98-101. S. H.B. Gottschalk, Soul as Harmonia, Phronesis 16, 1971, 179-198; W. Charlton, Aristotle and the Harmonia Theory, in A. Gotthelf (Hrsg.), Aristotle on Nature and Living Things: Philosophical and Historical Studies presented to D. Balme, Pittsburgh-Bristol 1985, 131-150.

Kapitel 6

Die in Kap. 5, 1339 b 10 zurückgestellte Frage, ob die jungen Leute selber Musik ausüben sollen, wird hier zunächst grundsätzlich und im Hinblick auf die Erziehungsziele beantwortet; Ar. legt dann im Einzelnen dar, welche Instrumente man benutzen soll - in Kap. 7 ergänzt er dies um die entsprechende Erörterung von Tonarten - diejenigen der Rhythmen ist nicht erhalten (s.u. zu 6, 1341 a 1)

Nach VIII 6 ist es bis zu einem bestimmten Alter (1340 b 36-38) empfehlenswert, Musik auszuüben, denn das ist eine für Jugendliche wünschenswerte Aktivität, da sie andernfalls Schaden anrichten könnten (1340 b 25-31). Außerdem trägt Musikausübung zur Ausbildung des Charakters und von Urteilsfähigkeit bei (b 22-25; b 35-39; 1341 a 13f.). Im erhaltenen Rest von P o l. VIII findet sich keine entsprechende Erörterung von Musikausübung für die anderen in VIII 5 (1339 a 16ff.) unterschiedenen Zwecke: Amüsement bzw. sinnerfüllten Lebensstil - aber die Position des Ar. zu dieser Frage erhellt daraus, dass sinnerfüllter Lebensstil den Erwachsenen vorbehalten bleibt (a 29-31), die aber nicht mehr selber Musik ausüben sollen (6, 1340 b 36-38). Das Gleiche müsste für Amüsement und Erholung gelten: die Jüngeren, die allein Musik ausüben sollen, können sich dieser noch nicht erfreuen. Und im Hinblick auf die hier eingeführte Katharsis geht Ar.' Auffassung aus der *Verwerfung* des Aulos für die Musikausbildung hervor; er habe keine ethische, sondern eine kathartische Wirkung (1341 a 21ff.). Die Ablehnung praktischer Musikausübung mit der Ausnahme zum Zweck der Charakterbildung Jugendlicher wird durch eine Bemerkung in Kap. 7 (1342 a 3ff.) bestätigt, wonach man bei den praktischen und enthusiastischen Tonarten, die den ethischen gegenübergestellt werden, dem Instrumentalspiel anderer zuhört und also nicht selber spielt.

Während Ar. in VIII 5 bei der Behandlung der Charakterbildung zunächst nur vom *Zuhören* gesprochen hatte (1340 a 12; a 22), kommt jetzt die *Musikausübung* der zu Erziehenden hinzu. Die Befürwortung der Musikausübung ist auf den Erziehungszweck Charakterbildung beschränkt - die Wiederholung, die jedes Musiküben notwendigerweise fordert, unterstützt das erzieherische Vorgehen der Gewöhnung (a 16; a 23). Den Nachweis, dass Musik die Ausbildung des Charakters fördert, hatte Ar. in Kap. 5 über das Musik und gutem Charakter gemeinsame Element ,Freude', ,Vergnügen' geführt (1340 a 14ff., s.o. 597). Dazu müsse man erlernen, richtig zu urteilen. Hier in Kap. 6 nimmt Ar. diesen Gedanken auf und rechtfertigt praktische Musikausübung damit, dass man gerade durch sie diese Fähigkeit erwerbe (1340 b 35ff.; b 24f.; 1341 a 14, vgl. a 20f.).

Ar. identifiziert zugleich Gefahren, die die Musikausübung nach sich zieht und die man vermeiden muss: sie hat nach dem Urteil mancher den Geruch von gewerbsmäßiger Beschäftigung an sich. Musikausübung darf auch nicht

die später wahrgenommenen Tätigkeiten beeinträchtigen oder den Körper für die kriegerischen und politischen Aufgaben untauglich machen (1341 a 5ff.). Solchen Vorbehalten könne man begegnen, indem man Musikausübung auf die frühe Jugend beschränkt und eine Auswahl bei den Melodien und Rhythmen, die die Jugendlichen verwenden, und bei den Instrumenten, die sie spielen sollen, vornimmt.

Auf keinen Fall dürfen die Kinder musikalisch ausgebildet werden, um in Wettbewerben um technische Meisterschaft auftreten zu können - das gilt sowohl für den Grad ihrer Fertigkeiten (1341 a 11ff.) als auch die Auswahl der Instrumente (a 17ff.; b 8ff.). In diesem Zusammenhang erörtert Ar. die Rolle des Aulos (s.u. zu a 18 und a 22): er schließt ihn von der *Erziehung* aus, weil er nicht zur Charakterbildung beitrage, lässt seinen *Gebrauch* aber zum Zweck der Katharsis zu. In einem interessanten kulturhistorischen Exkurs beschreibt er die wechselnde Einschätzung, die dieses Instrument in den anderthalb Jahrhunderten, bevor Ar. dieses Werk schrieb, erfuhr. Die Behandlung des Aulos, eines Instruments, das hohe technische Anforderungen stellt, gibt Anlass, einen Musikbetrieb zu verwerfen, bei dem Virtuosen um die Gunst eines vulgären Publikums buhlen und dabei nicht nur ihren eigenen Charakter, sondern auch die Qualität der Kunst ruinieren (b 8-18).

56, 27 (1340 b 21) „früher." 5, 1339 a 27-b 11.

56, 28 (b 20) „(Musik) erlernen." Für den Zusatz ‚(Musik)' s.u. 1341 a 6, vgl. a 2; a 10; a 18; b 9f. - dies war der hier zuletzt erwähnte Lehrgegenstand (5, 1340 b 13) - wegen der charakterbildenden Wirkung der Musik (b 10-12, hier in 6, 1340 b 22 aufgenommen).

„(ein Instrument) spielen" (*χειρουργοῦντας*). Gegenübergestellt ist Singen, vgl. 5, 1339 b 8. Der von Ar. gewählte Ausdruck (vgl. u. 1341 b 1; 7, 1342 a 3), eigentlich: ‚mit den Händen arbeiten', legt schon das Banausische nahe, vgl. III 4, 1277 a 37ff. Plat. Symp. 203 a 5f. Hier 1340 b 23-42 benutzt Ar. siebenmal ‚Ausübung' (*ἔργα*), vgl. *χειρουργικὴ ἐπιστήμη* (virtuose Fingerfertigkeit) 1341 b 1, eindeutig abwertend *ἐργασία* b 9; b 13; Xen. Kyr. IV 6, 11 gehören Musikantinnen (*μουσουργοί*) zur Kriegsbeute.

56, 29 (b 23) „fördert erheblich die Ausbildung einer bestimmten (Charakter)qualität." Dies als Wirkung von Musik: 5, 1339 a 21-25; a 41f.; 1340 b 10-13. ‚(Charakter)qualität' (*τὸ γίγνεσθαι ποιούς τινας*), vgl. 5, 1340 a 7 *ποιοί τινες τὰ ἤθη γιγνόμεθα*, s. Anm.

56, 31 (b 24) „ist unmöglich ... kundig zu urteilen, wenn man nicht selber die Kunst ausgeübt hat." Entgegen der spartanischen Auffassung o. 5, 1339 a 41-b 4, wonach man richtig urteilen kann, ohne auch selbst Musik auszuüben. Diese Voraussetzung praktischer Musikausübung erwähnt Ar. nicht bei seinem Preis des Kunstverstandes der Menge in III 11, 1281 b 7ff., vgl. 1282 a 17-23, s. Bd. 2, zu 1281 a 42, S. 498, s. aber zu b 38 S. 505. „urteilen" ist ist Voraussetzung der richtigen ethischen Haltung, s.u. 1340 b 35-38, s.o. zu 5, 1339 b 1.- „oder jedenfalls" (*ἤ*), vgl. Bonitz 313 a 26f.: „aut certe".

56, 33 (b 25) „Kinder müssen irgendwie die Zeit ausfüllen." Banausische Tätigkeiten darf man ihnen nicht auferlegen (2, 1337 b 5ff.) und zu sinnerfüllter Lebensgestaltung sind sie noch nicht fähig (5, 1339 a 29-31), Musikausübung ist - offensichtlich in dem Alter, in dem sie nicht anstrengenden Sport treiben (4, 1338 b 40ff.) - ein guter Zeitvertreib.

56, 34 (b 26) „Rassel des Archytas." Archytas von Tarent, pythagoreischer Philosoph, mit dem Plat. auf seiner ersten Reise nach Sizilien (ca. 388 v. Chr.) in Beziehung trat. Ar. schrieb ein Werk in drei Büchern über die Philosophie des Archytas (Diog. Laert. V 25); Aristoxenos verfasste eine Biographie: 47-50 W. Die Fragmente des Archytas in Vors. I 47; A 10 die vorliegende Stelle. Suda s.v. Archytas s.v. *πλαταγή* zitiert ‚Rassel des Archytas' als Sprichwort; vgl. Leutsch-Schneidewin I 213, 98; Diogenianos Paroim. II 98; Ailianos V. H. XII 15: Archytas freute sich am Spiel der Kinder, vgl. Athen. XII 519 b; Plut. Mor. VII 714 e: Kindern, die nicht Ruhe halten können, muss man eine Rassel oder einen Ball geben, vgl. Martianus Capella Nupt. I 7: Aphrodite crepitacula tinnitusque quis (=quibus) infanti somnum induceret, adhibebat.

56, 36 (b 29) „ein Kind kann nicht Ruhe halten." Plat. Leg. II 653 d 7-e 3; 664 e 3-6, vgl. 672 c 2-5; Ar. Phys. VII 3, 247 b 18ff. Cic. De Fin. V 20, 55 videmus ut conquiescere ne infantes quidem possunt.

56, 37 (b 30) „als Spielzeug wie geschaffen für Kleinkinder, während für die älteren Kinder ..." ‚Wie geschaffen für' (*ἁρμόττουσα*), ‚passend', vgl. den Gesichtspunkt des den Altersstufen Angemessenen 1340 b 33-38.- „Die älteren Kinder." Bei Plat. Leg. VII 809 e 8-810 a 2 sollen sie ab dem Alter von dreizehn drei Jahre lang Lyra spielen lernen. Für Ar. soll diese Erziehung destruktive Energien der Jungen in einer sublimierten Weise umbiegen, sie trägt zum ‚ordentlichen Betragen' bei, das er in 7, 1342 b 30-33 von der lydischen Tonart erwartet. In Sparta sollten dagegen *Anstrengungen* die Jugendlichen von Versuchungen ablenken: Xen. Lac. 3, 2. Generell für einen solchen Nutzen der Ablenkung bei der Erziehung Älterer Isokr. 7, 43-45; 11, 23; 12, 27

57, 2 (b 33) „Was zu den verschiedenen Altersstufen passt." S.u. 7, 1342 b 18 (Anm.); b 30.

57, 4 (b 34) „widerlegen" (*λῦσαι*). Vgl. III 11, 1281 b 21; 1282 a 24.; Bonitz 439 a 14ff.

„Musikausübung einen Geruch von gewerbsmäßiger Beschäftigung an sich hat." Vgl. u. 1340 b 40ff.; 1341 a 7; b 8-18; s. generell zu dieser Gefahr bei Erziehung o. zu 2, 1337 b 7; zu b 15. Ar. teilt in einem gewissen Maße dieses verbreitete Urteil (vgl. 5, 1339 b 9f.; Plat. Rep. VII 522 b 4; Symp. 203 a 5f.), aber - wie auch sonst meist - vermeidet Ar. eine undifferenzierte Bewertung. Die Differenzierungen, die er hier vornimmt, betreffen das Alter, während dessen man Musik ausübt, die Tonarten und Rhythmen der Musik und die Instrumente, die man benutzt.

57, 6 (b 35) „Zunächst." Enthält 1340 b 40ff. den zweiten Gedankenschritt?- „die Urteilsfähigkeit entwickeln." S.o. zu b 24.

57, 7 (b 36) „soll man in der Jugend Musik ausüben." Vgl. zum Erlernen der Lyra Plat. Leg. VII 809 e 8-810 a 2: drei Jahre lang, beginnend mit dem Abschluss des 13. Lebensjahres, aber nicht länger, vgl. 812 e 3-5.

„wenn man aber älter geworden ist, soll man davon befreit sein." Die Einschränkung bezieht sich wohl auf das Instrumentalspiel (ἔργα), s.o. zu b 20, kaum auch das Singen zum eigenen Vergnügen (vgl. 7, 1342 a 29ff.; 5, 1339 b 9f.). Im Prinzip war dies die Einstellung des Kallikles in Plat. Gorg. zur Philosophie: 485 a 4ff., s.o. zu 2, 1337 b 15.

57, 9 (b 38) „das Schöne zu beurteilen und sich daran richtig zu erfreuen." ‚beurteilen' s.o. b 24.- ‚sich richtig erfreuen.' S.u. 1341 a 14; 5, 1339 a 24f.; b 23-25 mit Anm. zu b 24, zu b 25 und b 33. Die Gewöhnung an dieses Verhalten formt den Charakter: 1340 a 15-17.

57, 11 (b 40) „Vorwurf, ... Musikunterricht mache die Schüler zu Männern, die eine gewerbsmäßige Fertigkeit beherrschen." S.o. 1340 b 34.

57, 14 (b 42) „den Grad, bis zu dem diejenigen Musik ausüben sollen, die in der wünschenswerten Eigenschaft von Bürgern ausgebildet werden." Dies wird 1341 a 5-17 bestimmt. O. 1340 b 37f. hatte Ar. angegeben, wann, d.h. in welcher *Altersstufe*, man mit der Musikausbildung aufhören solle, hier erörtert er, *wie gut* man ein Instrument beherrschen soll. Dieser Gesichtspunkt und der der Ausrichtung auf Wettbewerb (1341 a 9ff.) und Bewahrung vor Schädigungen, die die später wahrgenommenen Tätigkeiten beeinträchtigen könnten (a 5ff.), auch 2, 1337 b 8ff., s. zu b 7 und b 15.

„wünschenswerte Eigenschaften eines Bürgers" (ἀρετὴ πολιτική). Zu diesem Erziehungsziel s. 1341 a 8 (s. zu a 7), auch berücksichtigt bei der Erziehung Plat. Leg. VII 809 e 3-6, vgl. I 643 e 4-6 über die Erziehung zu aretē, durch die der junge Mann die Begierde entwickelt, vollkommener *Bürger* zu werden. Zu dieser Qualität des Bürgers und der dazu führenden Erziehung s. Ar. III 4, 1277 a 13-23; vgl. 9, 1280 b 5; 1281 a 7; IV 4, 1291 b 1; De part. anim. I 1, 642 a 30. Gegensatz ist die ‚technische Ausbildung' (u. 1341 b 9), vgl. Plat. Prot. 312 b 3f.

57, 16 (1341 a 1) „Melodien und Rhythmen." Ar. beginnt diese Erörterung 7, 1341 b 19ff., aber für Rhythmen hat er sie nicht ausgeführt, Andeutung seiner Position a 14; 5, 1340 b 7-b 10.

57, 17 (a 2) „Instrumente." Erörtert u. 1341 a 17-b 18.

57, 23 (a 6) „Musikunterricht die später wahrgenommenen Tätigkeiten nicht beeinträchtigen darf." Vgl. über Körpertraining und Spiel VII 17, 1336 a 25-34 - Spiel soll den Weg für die späteren Beschäftigungen bahnen. Generell s. Aristipp fr. 10 M: Kinder sollen das lernen, was sie als Männer gebrauchen können.

57, 24 (a 7) „auch nicht den Körper auf eine Gewerbstätigkeit abrichten, aber für die Ausbildung in kriegerischen und politischen (Tätigkeiten) untauglich machen." ‚auf eine Gewerbstätigkeit abrichten' (ποιεῖν βάναυσον), s.o.

zu 1340 b 34.– ‚für die Ausbildung (ἀσκήσεις) untauglich machen‘, vgl. generell für diese teleologische Perspektive VII 17, 1336 a 32–34. Ausbildung für politische Fähigkeit: sodass sie die wünschenswerte Eigenschaften eines Bürgers“ (ἀρετὴ πολιτική) praktizieren können, hier 1340 b 42 (s. Anm.); Ausbildung für Krieg: VII 2, 1324 b 8f. (Sparta und Kreta, vgl. II 9, 1271 b 5f.). Vergleichbar ist die Anwendung der Musik – als Abschluss der musikalischen Erziehung – bei Plat. Rep. III 399 a 5–c 4: die Tonarten sollen erlaubt werden, die einen Mann bei einer Handlung im Kriege bzw. Frieden darstellten. Plat. hatte ausgeführt, dass die einseitige Übertreibung von Gymnastik oder Musik nachteilig für die zukünftigen Wächter ist: 410 c 8ff., wobei die zu intensive Ausbildung in Musik verweichliche (e 1f.). Eignung des Körpers für beide Aufgaben: Ar. I 5, 1254 b 30–32; vgl. die beiden Funktionen der Bürger VII 9, 1329 a 2ff., vgl. EN X 7, 1177 b 16–18; sie werden bei der Auswahl des Siedlungsplatzes berücksichtigt: Pol. VII 11, 1330 b 1, vgl. Plat. Leg. II 666 e 7ff.: die Erziehung soll die Jungen nicht nur zu guten Kriegern machen, sondern zu solchen, die die Städte verwalten können.

57, 27 (a 8) „untauglich schon jetzt für seinen vollen Gebrauch und später für das Lernen.“ ‚seinen vollen Gebrauch‘, so übersetze ich den Plural χρήσεις (scil. des Körpers, vgl. der Sache nach 2, 1337 b 9–11 und mit Newman die Formulierung I 11, 1258 b 38). Vgl. schon das Ziel bei dem Aufziehen von Kleinkindern VII 17, 1336 a 26–28; die später folgende leichtere Gymnastik und das sich anschließende anstrengende Training (VIII 4, 1338 b 38ff.) beanspruchen den Körper in unterschiedlicher Weise und Musik (bzw. die banausische Ausübung: generell I 11, 1258 b 37) darf keine dieser Beanspruchungen des Körpers beeinträchtigen, bes. nicht das spätere Lernen (VIII 3, 1338 b 4–6; VII 13, 1332 b 11). Schlechte Konstitution des Körpers beeinträchtigt Denken: Xen. Mem. III 12, 6.– Um den Körper muss man sich der Seele wegen kümmern (Ar. VII 15, 1334 b 27f., s. Anm.), wie hier der Körper auch nicht das *spätere* Lernen behindern darf, das müsste zunächst das Erlernen politischen Handelns sein, zumal ja die intellektuelle Befähigung dafür erst spät auftritt: 9, 1329 a 14–16, eine Bemerkung, die von der Verteilung der Fähigkeiten auf verschiedene Altersstufen her der vorliegenden Äußerung völlig entspricht. Es ist durchaus möglich, dass Ar. auch an die für Einige folgenden philosophischen Studien (s.o. 127f.) dachte. Damit entfällt die Umstellung von χρήσεις und μαθήσεις (Bojesen, dann Susemihl 1879, I 516 Anm. 4; Ross OCT).

57, 29 (a 10) „nicht unter Anstrengungen.“ Vgl. generell über Lernen Plat. Rep. VII 536 e 6–537 a 2.

„die Fertigkeiten, die in den Wettbewerben professioneller Musiker erwartet werden.“ Zur Entwicklung der Musik seit dem Ende des 5. Jahrh.s, welches Komponisten hervorbrachte, die anspruchsvollere Stücke komponierten, die nur von Spezialisten gespielt werden konnten, und die Probleme, die dies für den Unterricht aufwarf, s. Marrou 205ff. S.u. 1341 b 8ff. über musikalische Ausbildung für Wettbewerbe. Von anderer Art sind die Wettbe-

werbe für Jugendliche etwa im rhapsodischen Vortrag: Plat. T i m. 21 b 3-7, vgl. L e g. VI 764 c 5ff.; VIII 835 a 2ff., Ar. geht darauf nicht ein.

„virtuose Kunststücke“ (*τὰ θαυμάσια καὶ περιττά*). D.h. auf den Beifall des Publikums (vgl. 7, 1342 a 26) berechnete außergewöhnliche Darbietungen, vgl. Plat. L e g. II 670 a 2 *θαυματουργία*; vgl. das Verbot komplizierter technischer Spielweisen auf der Lyra VII 812 d 4-e 5. Ein Freier erlernt das Kitharaspielen nicht, um es technisch zu beherrschen und gewerbsmäßig auszuüben, sondern zur Bildung: P r o t. 312 b 1-4. Gegenüberstellung des virtuosen Einzelgesanges für Wettbewerbe und einfacherer Melodien für Chorgesang Freier [Ar.] P r o b l. XIX 15, 918 b 20-25. Philipp tadelte Alexander, der kunstgerecht (*τεχνικῶς*) ein Instrument spielte: Plut. P e r. 1, 5. Perikles soll dagegen seine Söhne in Musik und und Sport so ausgebildet haben, dass sie in der technischen Meisterschaft niemandem nachstanden: Plat. M e n. 94 b 4-6. Gegen Immischs Konjektur *μὴ* vor *τοιαῦτα* (übernommen von Ross OCT) s. A. Barker I 177 Anm. 20.

57, 34 (a 14) „sich an schönen Melodien ... erfreuen.“ S.o. zu 1340 b 38.

57, 35 (a 15) „den von allen empfundenen (Reiz) von Musik genießen.“ Vgl. 5, 1340 a 2.- „das tun auch ... Tiere, außerdem die große Zahl der Sklaven und Kinder.“ Musikgenuss von Tieren: eine Fischart (Trichis) liebt Gesang: fr. 315 R^3; der Delphin ist *φίλαυλος*L Eur. E l. 435, vgl. Pind. fr. 140 b 15-17 (Maehler). Newman vergl. Plat. P o l i t. 268 b; vgl. den Schwan als musikalisches Tier R e p. X 620 a 7f.; aber L e g. VI 653 e 3-5: Sinn für Rhythmus und Harmonie haben die Götter den Menschen gegeben, er fehlt den Tieren, vgl. Ar. E E III 2, 1230 b 38-1231 a 3 (Auseinandersetzung mit E N III 10, 1118 a 16ff.: Tiere haben keine Freude an Sinneswahrnehmungen außer Tasten und Schmecken bei Plut. M o r. 704 F); Sext. Empir. M. VI 32.- Für die Zusammenstellung von Tieren und Kindern vgl. Ar. R h e t. I 11, 1371 a 15; E E II 8, 1224 a 29; VII 2, 1236 a 2; E N VII 12, 1152 b 19f.; für die Zusammenstellung Tiere - Sklaven vgl. P o l. I 5, 1254 b 17-19, s. Bd. 1, zu b 14, S. 261f.- Ar. nennt nicht auch Frauen, denen Plat. - wie Kindern - besseren Geschmack absprach: R e p. VIII 557 c 4-9.- Generell Luststreben von Tieren: Ar. E N VII 14, 1153 b 25f.

57, 38 (a 17) „welche Instrumente man benutzen soll“. Dies ist die Einlösung von P o l. VIII 5, 1341 a 2.

57, 39 (a 18) „zur Erziehung nicht Auloi verwenden.“ In der Übersetzung habe ich Aulos unübersetzt gelassen. Die häufige Übersetzung „Flöte“ (z.B. Gigon) vermittelt eine falsche Vorstellung vom Klang, der beim Aulos, wie der Schalmei und Klarinette, durch ein schwingendes Rohrblatt erzeugt wurde (Neubecker 76 Anm. 56). Anders als die Flöte war der Aulos außerdem in der Regel als Paar angeordnet, daher häufig der Plural, vgl. 1341 b 2; b 4. Zwei Pfeifen des Aulos: Dikaiarch 55 M. Der Tonumfang konnte bis zu 24 Noten umfassen: Ar. M e t. N 13, 1093 b 2-4. Aristoxenos fr. 101 W unterscheidet fünf Arten von Auloi. Zu Auloi s. Neubecker 76-82; West 80-107 (Bibliographie S. 396); Mathiesen 1999, 182-222.

„nicht zur Erziehung verwenden“ (εἰς παιδείαν ἀκτέον). Vgl. u. a 32; o. zu 5, 1340 b 13. Der Aulos hat ja eine orgiastische Wirkung: 7, 1342 b 1-7. S. P. Wilson, in: S. Goldhill-R. Osborne (Hrsg.) 1999, 87-95: *„The aulos banished: philosophical anxieties.“*

„Instrument, das hohe technische Anforderungen stellt.“ S.u. b 8ff. So wurde die Kithara von Künstlern in konzertmäßigen Aufführungen ursprünglich zur Begleitung von Gesang, dann zum reinen Instrumentalspiel (s.o. zu 5, 1339 b 20) benutzt: Neubecker 74.

58, 1 (a 19) „Kithara.“ Instrument, das seit Terpander (frühes 7. Jahrh.) in der Regel 7 Saiten hatte; mit größerem Schallkörper als dem der Lyra, der unten geradlinig, insgesamt kastenförmig war; die kompliziert gebauten Arme bildeten wohl die Fortsetzung des Schallkörpers; volltönender als Lyra und Barbitos (s.u. 1341 a 40); s. Neubecker 72-74; Maas-Snyder 1989, 53-78; West 51-56. Zeus spielt nicht die Kithara (o. 5, 1339 b 8). Da Ar. neben der Kithara auch den Barbitos in der musischen Erziehung verwarf (u. 1341 a 40), dürfte er unter den Saiteninstrumenten nur die Lyra empfohlen haben (Susemihl Anm. 1071) - Bilddarstellungen vom Gebrauch der Lyra im Musikunterricht: Neubecker 72 Anm. 30. Plat. Rep. III 399 d 7 beließ (vgl. Prot. 326 a 4ff.) die Kithara in seinem Staat; dagegen schreibt er Leg. VII 809 e 6f. als Saiteninstrument die Lyra vor. Zu Beschränkungen im Spielen komplizierter Musik vgl. Leg. VII 812 d 4-e 5, s.o. zu a 10.

58, 2 (a 20) „gute Schüler in der musikalischen oder anderen Bildung.“ Susemihl-Hicks erklären kategorisch: „παιδείας must depend on ἀγαθούς“, Ar. verlange ein Instrument „such only as will improve the hearers of them in respect of their ... education.“ Aber im Zusammenhang von Erziehung bedeutet ἀκροατής ‚Schüler‘, Studierender‘, vgl. EN I 1, 1095 a 2 τῆς πολιτικῆς οὐκ ἔστιν οἰκεῖος ἀκροατὴς ὁ νέος, wo ἀκροατής ebenfalls mit dem Genetiv, der den Bildungsgegenstand angibt, verbunden ist (in Pol. 1341 a 20 hängt αὐτῶν nicht von ἀκροατάς, sondern ὅσα ab, s. Congreve zu § 9). Damit die Erziehung erfolgreich sein kann, muss ein Schüler in entsprechender Weise vorbereitet werden (EN X 10, 1179 b 23ff.); das Letzte, das man sich hier wünschen kann, ist dass die Wahl der Musikinstrumente dem im Wege steht, s. auch o. zu Pol. VII 13, 1332 b 10.- Die ‚andere Bildung‘ muss auf die musikalische folgen - dachte Ar. an etwas anderes als die anstrengende körperliche Ausbildung, denen die Jugend nach den anderen Lehrgegenständen (drei Jahre lang nach der Pubertät) unterworfen wurde (4, 1339 a 4ff.)? S.o. zu 1341 a 8.

58, 4 (a 22) „drückt der Aulos keine Charakterhaltung, sondern eher eine starke emotionale Erregung aus.“ ‚drückt keine Charakterhaltung aus‘. ἠθικόν wie 5, 1340 a 38f., s.u. zu 7, 1341 b 34.- ‚drückt eine starke emotionale Erregung aus‘ (ὀργιαστικόν), d.h. gesteigertes pathos, vgl. 1342 b 2f., vgl. a 9; 1341 b 32-34. Einer Darstellung von Charakterhaltungen ist die, die Affekte erregt, gegenübergestellt: Rhet. III 12, 1413 b 10; 7, 1408 a 10f.; 17, 1418 a 12-21; II 21, 1395 a 20ff. Wenn zum Schluss von Xen. Symp. 9,

3ff. eine Pantomime der Begegnung von Ariadne und Dionysos aufgeführt wird, dann wird beim Erscheinen des Dionysos ein bacchischer Rhythmos auf dem Aulos gespielt. Das Aulosspielen wird in Analogie zur bacchantischen Raserei gesetzt: Plat. L e g. VII 790 e 2; der betrunkene Alkibiades ist von einer Aulosspielerin begleitet: S y m p. 212 d. Bei Telestes PMG 805c gab Athene die Kunst des Aulosspielens dem *Dionysos* (Bromios). Der Aulos trägt auch nicht zur geistigen Bildung bei: hier 1341 b 6-8. Antisthenes SSR V A 102 hat ‚guter Flötenspieler‘ mit ‚schlechter Mensch‘ gleichgesetzt.

‚keine, sondern eher‘ (*οὐκ ... ἀλλὰ μᾶλλον*). Ar. will dem Aulos nicht eine untergeordnete ethische Wirkung zuerkennen, anders Lord 1982, 112f., s.u. zu 1341 a 23.

Wenn Ar. den Aulos für den Unterrricht verwirft, weil er eine ekstatische Wirkung hat, dann schließt er auch überhaupt die Musikausübung von Freien zum Zwecke der Katharsis aus, vgl. 7, 1342 a 3ff.: bei den praktischen und enthusiastischen Tonarten hört man dem Instrumentalspiel anderer zu - allenfalls würde Ar. seinerseits den von ihm aufgezeigten Widerspruch des Sokrates wiederholen, dass man ein Instrument untersagt, aber die entsprechende Tonart erlaubt (7, 1342 a 32ff.), anders Holzhausen 9 Anm. 29.

„bei Anlässen verwenden“. Vgl. 3, 1337 b 41.

58, 6 (a 23) „Aufführung“ (*θεωρία*). Bonitz 329 a 42-45 vergl. 7, 1342 a 21; VI 8, 1323 a 1-3 *περὶ ἀγῶνας ... Διονυσιακούς, κἂν εἴ τινας ἑτέρας συμβαίνει τοιαύτας γίγνεσθαι θεωρίας*, vgl. E E VI 12, 1245 a 22 (*θεωρίας μουσικῆς*); LSJ III 3; s.u. zu P o l. VIII 6, 1341 b 15. Newman (zustimmend Anderson 1966, 270 Anm. 52) will dies als ‚Zu*hören*‘ (*ἀκρόασις*) verstehen; für die Bedeutung ‚Zu*schauen*‘ spreche andererseits, dass das Spielen des Aulos von Bewegungen begleitet war (er vergl. 1341 b 18 - man könnte hinzufügen 5, 1340 b 9f.), die durch das Auge erfasst wurden. Aber wenn Hippokr. V i c t. IV 89 (VI 650 L) empfiehlt, Patienten sollten *τὴν ψυχὴν τραπῆναι πρὸς θεωρίας, μάλιστα μὲν πρὸς τὰς φερούσας γέλωτας ...*, dann meint er sicher lachenerregende Darbietungen („spectacles“ Littré), nicht solches Anschauen.

„eher eine Reinigung, aber nicht Lernen bewirkt.“ ‚eher ... aber nicht‘ (*μᾶλλον - ἤ*), s.o. zu VII 1, 1323 b 2.

„Reinigung“ (*κάθαρσις*). Die berüchtigte Katharsis. Vgl. 7, 1341 b 38; 1342 a 11, s. zu a 7. Hier wird nur klargestellt, dass Katharsis nicht zur ethischen Erziehung (*μάθησις*) gehört (vgl. 1341 b 38). Unter welche der anderen zuvor (5, 1339 a 16ff.; b 13) unterschiedenen Zwecken der Musikausübung fällt sie: Amüsement und Erholung oder die Lebensgestaltung von Freien? Da Ar. später dem Aulos einen Beitrag zum *Geist* abspricht (6, 1341 b 6f.), kann man auch seine Verwendung für die gehobene Lebensgestaltung (5, 1339 a 25f.) ausschließen, vgl. 7, 1341 b 38-41. Da Ar. ebd. b 38-41 ‚Reinigung‘ der Erholung gegenüberstellt, könnte der Aulos auch nicht für diese benutzt werden, anders Susemihl-Hicks Exk. V, S. 638f.

„Lernen“ (μάθησις) nimmt offensichtlich ἠθικόν auf, vgl. VII 13, 1332 b 10f., anders Depew 1991, 368, der hier die ‚cognitive dimension‘ der Musikerziehung sehen will.

58, 8 (a 24) „das Spielen des Aulos erlaubt nicht, einen Text zu singen.“ Vgl. Plut. Alex. 2, 5. Das ist unwesentlich für den Zuhörer, da andere zur Begleitung des Aulos singen konnten: Xen. Symp. 6, 3f.; [Plut.] De mus. Kap. 3 (1132 c); 8 (1134 a); 10 (1134 d). Ar. meint daher offensichtlich, dass der Aulosspieler selber keinen Vorteil von dem erzieherischen Wert des Textes ziehen konnte, s.u. 1341 b 6-8: Aulosspielen trägt nichts zum Geist bei. Sakadas von Argos (6. Jh. v. Chr.). komponierte und spielte auf dem Aulos als erster in Delphi den pythischen Nomos, der den Drachenkampf Apollos schilderte: Paus. II 22, 8. Pind. Pyth. 12, 6ff. schreibt Athene die Erfindung eines auletischen Nomos zu. Melanippides PMG 758 verspottete das Aulosspielen ohne Gesang.

58, 10 (a 26) „die Männer der Vergangenheit.“ Vgl. 3, 1338 a 14. Dies ist zeitlich durch die Angabe „vor den Perserkriegen als auch besonders danach“ eingegrenzt. ‚vor den Perserkriegen‘, das dürfte nicht die Zeit der Pisistratiden einschließen, denn Tyrannen gestatten keine Muße: V 11, 1313 b 3 - andererseits förderten die Peisistratiden die Kunst s. [Plat.] Hipparch. 228 b 4-c 3; Ar. Ath. Pol. 18, 1. Erst in der Mitte des 5. Jahrh.s entwickelte man ein differenzierteres Urteil, als man es vor den Perserkriegen und während des Überschwangs nach dem Sieg über die Perser besaß. Wohlstand in Griechenland und Blüte der Künste in Athen nach den Perserkriegen: Diod. XII 1, 3-5.- Mimnermos von Kolophon (Ende des 7. Jh.s) trat als Aulosspieler auf: [Plut.] De mus. 8 (1134 a); Strabo XIV 1, 28. Vornehme Athener erlernten das Aulosspielen: Kallias und Kritias (Chamaileon fr. 3 W); Alkibiades (Duris FGrHist 76 F 29). Vgl. Aristoph. PCG (III 2) fr. 232. P. Wilson, in: Goldhill-Osborne (Hrsg.) 1999, 58-95.

„den Jugendlichen und den Freien seine Benutzung untersagt.“ ‚Freien‘, s.u. zu a 33.- Anders als Komödie und Jamben, von deren Aufführungen zwar Jugendliche, aber nicht die erwachsenen Freien ausgeschlossen werden sollten (VII 17, 1336 b 20-23), soll das Verbot des Aulosspiels für die Freien uneingeschränkt gelten.

58, 11 (a 27) „ihn ursprünglich benutzt hatten.“ Dies leitet einen kurzen kulturhistorischen Exkurs ein, der mit dem Exkurs von VII 10 (s. dort Vorbem.) das Motiv teilt, dass Fortschritt mit der Beschaffung des Lebensnotwendigen begann und nach dessen Sicherung zu Einführung und Genuss ‚überflüssiger‘ Dinge führte: 1329 b 27-30; VIII 6, 1341 a 28-32.

„Wegen des gestiegenen Wohlstandes konnten sie sich eher der Muße erfreuen.“ Zum Zusammenhang von Wohlstand und Muße vgl. II 11, 1273 a 35f. Für Muße und Kultur, zweckfreies Wissen s. Met. A 1, 981 b 17ff.; Isokr. 11, 21f. Plat. Rep. II 373 b 6: eine Gruppe der Künstler, die zum ersten Mal im fieberhaften Staat aufkommen, sind die Musiker. Der Zusammenhang zwischen ‚Wohlstand‘ (εὐπορία a 28) und Musik wird auch bei Jam-

blich Comm. Math. 83, 6ff. (Festa) = Ar. Protr. C 55: 2 (Düring 1961, S. 131, vgl. seinen Kommentar S. 228f.), einem Text, der auf Ar. zurückgeht, hergestellt. Kulturentwicklung, beginnend mit den ersten, notwendigsten technischen Kenntnissen, deren zweite Stufe Spiel und Nachahmung ist: [Plat.] Epin. 974 e–975 d, vgl. Cole 1967, 42-43. Diese Vorstellung von Ar. VIII 6 hat auf Cicero De orat. I gewirkt, vgl. Schütrumpf RhM 133, 1990, 318-321.

58, 13 (a 29) „entwickelten eine großzügigere Haltung beim (Verfolgen) charakterlicher Vorzüglichkeit." Nützlichkeitserwägungen passen ja am wenigsten zu Männern mit einer hohen Gesinnung: 3, 1338 b 2-4. Es fehlte ihnen aber noch das Urteilsvermögen darüber, was charakterliche Vorzüglichkeit fördert und was nicht (1341 a 31; a 37) - das erinnert an die Vorzeit nach Plat. Leg. III 678 b 1ff.

58, 16 (a 30) „selbstbewusster geworden" (φρονηματισθέντες). Genauso ist die Wirkung der Perserkriege II 12, 1274 a 13f. beschrieben, allerdings nur auf den Demos (ἐφρονηματίσθη).– „machten keinen Unterschied" (οὐδὲν διακρίνοντες). Gleicher Ausdruck Her. III 39, 4.

58, 18 (a 32) „führten sie das Aulosspielen in die Erziehung ein." Aristoxenos fr. 95 W. fand das Spielen von Blasinstrumenten allerdings einfach, man beherrsche es auch ohne Ausbildung. Das Übergewicht des Aulosspielens beim Tanz greift ein Chor bei Pratinas PMG 708 an und empfiehlt stattdessen dorischen Gesang.

58, 19 (a 33) „spielte in Sparta ein Chorege selber den Aulos ... und in Athen ..." Ar. dokumentiert seine Bemerkung, dass das Spielen des Aulos in die Jugenderziehung aufgenommen wurde, mit dem Hinweis auf zwei Choregen, von denen der eine in Sparta selbst den Aulos spielte, während der in Athen (Thrasippos) eine Tafel aufstellte, aus deren Inschrift oder bildlicher Darstellung man entnehmen konnte, dass ein freier Athener - Thrasippos selber? (s. P. Wilson, The Athenian Institution of the Khoregia. The Chorus, the City and the Stage, Cambridge 2000, 131, aufgrund der Parallele mit dem spartanischen Beispiel: S. 253 Anm. 77) - den Aulos spielte, in diesem Falle wurde nicht ein Musiker engagiert, der nicht zu den Freien gehörte.

‚Freie' (s.o. a 27) bezieht sich nicht auf die sozialen Bedingungen des besten Staates (dafür s.u. zu b 13), sondern Athens, wo seit Perikles' Gesetz zur Bürgerrecht von der Mitte des 5. Jahrh.s ‚frei' bedeutete, dass beide Eltern athenische Bürger waren, womit nicht nur Unfreie, sondern auch Metöken ausgeschlossen waren (Ath. Pol. 42, 1).– Aulosspielen war verbreitet in Sparta, Theben, Herakleia am Pontus und Athen: Chamaileon fr. 3 W.

58, 22 (a 36) „Tafel ..., die Thrasippos, der für Ekphantides den Chor ausgestattet hatte, aufstellte." Ekphantides, Athenischer Komödiendichter, 5. Jh. PCG V 1986, S. 126-129; Sieg bei den Dionysien 459/8 v. Chr.: IG II^2 2325, Z. 49. Thrasippos, s. Davies 1971, Nr. 7290; J.S. Traill, Persons of Ancient Athens, Bd. 6, Toronto 1997, Nr. 384735.

Den Text einer solchen Tafel überliefert Plut. Them. 5, 4: Θεμιστοκλῆς

Φρεάρριος ἐχορήγει, Φρύνιχος ἐδίδασκεν, Ἀδείμαντος ἦρχεν = A. Brinck, Inscriptiones Graecae ad choregiam pertinentes, Diss. Halle 1886, Nr. 1; zu Ar. ebd. Nr. 42 (S. 132); H.J. Mette, Urkunden dramatischer Aufführungen in Griechenland; Texte und Kommentare 8, Berlin 1977, II E 1, 4. Brinck 81: eine Tafel, nicht ein Dreifuß, war der Preis, den man dramatischen Dichtern verlieh, vgl. P. Wilson 2000 (o. zu a 33), 242f.

58, 25 (a 37) „wurde das Aulosspielen verworfen." Eine frühere Parallele ist die Ausscheidung des Singens zum Aulos von den Pythischen Spielen, weil die Melodien zu klagend empfunden wurden: Paus. X 7, 5. Plat. verwirft das Aulosspielen R e p. III 399 d 3-5, weil der Aulos einem Instrument mit vielen Saiten gleiche und der musikalische Stil, alle Tonarten zu benutzen, eine Nachahmung des Aulos sei. Hier bei Ar. VIII 6, 1341 a 39 muss der Aulos unter den Instrumenten, die wegen ihrer technischen Anforderungen nicht Teil der musikalischen Ausbildung sein sollen, eingeschlossen sein.

58, 26 (a 40) „Pektiden, Barbiten und ... die Saiteninstrumente mit siebenseitigem und mit dreiseitigem Korpus, Sambyken." Aristoxenos fr. 97 nennt u.a. Pektiden, Sambyken und die Saiteninstrumente mit dreiseitigem Korpus als nicht-griechisch. Nach Strabo X 3, 17 galten bei manchen u.a. Sambyke und Barbitos als nicht-griechisch.

‚Pektis', ein lydisches Saiteninstrument (Her. I 17, 1; Soph. TrGF fr. 241; 412), „must be a harp": West 1992, 71f., der Pektis als Bezeichnung für zwei verschiedene Formen von Harfen annimmt, vgl. Maas-Snyder 1989, 147-149; Mathiesen 1999, 272-275. Aristoxenos fr. 98 W behauptet, Sappho habe sie als erste benutzt - erwähnt von Sappho 156 PLF und Alkaios 36 (B 4), 5 PLF. Plat. R e p. III 399 c 10-d 1 verwirft sie zusammen mit den Saiteninstrumenten mit dreiseitigem Korpus (*τρίγωνα*, hier a 41) und denen, die viele Saiten haben und viele Tonarten zu spielen erlauben.

„Barbitos." Saitenistrument, mit nach oben auseinandergehenden, kurz vor dem Ende abgerundeten, sich annähernden Armen, die länger sind als die der Lyra, entsprechend mit längeren, tiefer klingenden Saiten (in der Regel 7, aber auch weniger) und weicherem Ton. Von Sappho 176 PLF erwähnt, von Pind. fr. 125 (Maehler) wurde Terpander von Lesbos als sein Erfinder angegeben; nach Horaz (c. I 32, 4) wurde er von Alkaios benutzt, er war das Lieblingsinstrument Anakreons (*φιλοβάρβιτος*): Kritias 88 B 1, 4 (Vors.). Bildliche Darstellungen, die hauptsächlich auf das Ende des 6. bis zum Ende des 5. Jahrh.s begrenzt sind, assoziieren ihn mit Gelagen und Laszivität: Neubecker 71f.; Maas-Snyder 1989, 113-138; West 1992, 57-59; Mathiesen 1999, 249-253, s. Eur. A l c. 345.

„zum Vergnügen derer spielt, die den Musikern zuhören." ‚Vergnügen der Zuhörer', vgl. b 12; o. zu 5, 1339 b 33 - entgegengesetzt ist ‚charakterliche Vorzüglichkeit fördern' 1341 a 38.- „den Musikern" (*τῶν χρωμένων*), d.h. denen, die die Instrumente gebrauchen (vgl. dazu a 17; a 23; a 26), vgl. Aristoph. PCG (III 2) fr. 232; Congreve zu § 13.

„Saiteninstrumente mit siebenseitigem Korpus“ (ἑπτάγωνα). „Something of a mystery“, vielleicht eine Art Harfe (West 1992, 78).

„Saiteninstrumente mit dreiseitigem Korpus (τρίγωνα). „Sicher eine Harfenart“: Neubecker 76; West 1992, 72 (vgl. Abb. 22 nach S. 210) identifiziert sie mit der Spindelharfe (nach dem Tonkörper, die wie eine Spindel eng an den Enden und weiter in der Mitte ist), vgl. Maas-Snyder 1989, 150f.; Mathiesen 1999, 275-278; aus Kleinasien stammend (ἔκφυλα, Aristoxenos fr. 97 W), mit größerer Anzahl von Saiten als die Pektis, damit einem Tonumfang, der über eine Oktave hinausging, vgl. Probl. XIX 23, 919 b 12. Soph. TrGF fr. 412 erwähnt Φρὺξ τρίγωνος; Plat. Rep. III 399 c 10-d 1 verwirft sie zusammen mit der Pektis.

58, 29 (b 1) „Sambyken.“ Eine Art Harfe mit kurzen Saiten, d.h. hohem, schrillen Klang; der Tonkörper hatte die Form eines Bootes, von dem in einer Richtung der Hals abging, West 1992, 75-77; Mathiesen 1999, 279f. Sie wurde bes. mit Personen oder Anlässen von zweifelhafter Moral in Verbindung gebracht, Belege bei West 77 Anm. 129, u.a. Polyb. V 37, 10 κιναίδους ἄγειν καὶ σαμβύκας.

„virtuose Fertigkeit (χειρουργικὴ ἐπιστήμη). S.o. zu 1340 b 20.

58, 30 (b 3) „im Mythos erzählen.“ S.o. 94. Ar. zitiert ebenfalls billigend einen Mythos in II 9, 1269 b 27ff.

„man sagt ..., dass Athene.“ Athene, bewegt vom Klagen der Gorgonen um Medusa, erfand den Aulos: Pind. Pyth. 12, 6-12. Der Sage nach erfand Athene die Kunst, den Aulos zu spielen, warf ihn aber fort (Melanippides PMG 758); Marsyas hob ihn auf und forderte Apollo zu einem Wettkampf heraus, wurde aber von diesem besiegt, zur Lokalisierung s. Xen. An. I 2, 8; vgl. Ovid Met. VI 382ff.; Fast. VI 693ff.; Hygin fab. 165. Eine Statue auf der Akropolis stellte diese Szene dar: Pausan. I 24, 1, vgl. M. Vogel, Der Schlauch des Marsyas, RhM 107, 1964, 34-56. Alkibiades soll unter Berufung auf diese Geschichte für sich das Aulosspielen abgelehnt haben: Plut. Alk. 2, 5 (aber s.o. zu a 26). Telestes PMG 805 weist diese Sage als Schmähung vonseiten nichtssagender Sänger zurück. Insgesamt Thiemer 50-65; Mathiesen 1999, 178-181; P. Wilson, in: Goldhill-Osborne (Hrsg.) 1999, 60-69.

Marsyas war der Lehrer (Plat. Symp. 215 c 3; [Plut.] De mus. 7, 1133 e; Pausan. X 30, 9) bzw. Liebhaber des Olympos (o. zu 5, 1340 a 7). Nach Alexand. Polyhist. FGrHist 273 F 77 war er der Sohn des ersten Flötenspielers Hyagnis, vgl. Aristid. Quint. De Mus. II 19. Auf diesen zweiten Schritt im Mythos, die Herausforderung Apollos durch Marsyas, bezieht sich Plat., wenn er Rep. III 399 e 1, nach der Verwerfung bestimmter Instrumente, zuletzt des Aulos, den Instrumenten Apollos (s. o. zu Ar. VIII 5, 1339 b 8) den Vorzug vor dem des Marsyas, dem Aulos, gab. Zur Feindschaft Apollos gegen Aulosspieler vgl. Paus. II 22, 9. Bei Plat. Leg. III 677 d 4 sind Marsyas und Olympos Erfinder in der Musik, s. Ar. o. zu VIII 5, 1340 a 7.

„Göttin.“ S.o. zu 5, 1339 b 8.

58, 35 (b 6) „nichts zum Geist beiträgt" (πρὸς τὴν διάνοιαν). Dies als – umstrittenes – Erziehungsziel o. 2, 1337 a 38 (gegenübergestellt ἦθος); vgl. 5, 1339 a 25f. Der Aulos trägt wohl nichts zum Geist bei (s.o. zu 1341 a 23 Katharsis), weil das Spielen des Aulos nicht erlaubt, einen Text zu singen, s.o. a 24, Anm.

(b 7) „wir schreiben Athene Wissen und Kunstverstand zu." Unter den beiden Versionen des Mythos zieht Ar. der ersten, die sich auf Äußerliches (Gesichtsausdruck) bezieht, die andere, die auf ihr Wesen abzielt, vor. Für die Verbindung von Wissen (ἐπιστήμη) und Kunstverstand (τέχνη) vergl. Newman u.a. Plat. Ion 536 c 1, und für den Kunstverstand Athenes u.a. Hom. Il. 5, 59–61; 9, 390; 15, 411; Od. 13, 298–299; Plat. Polit. 274 d 1; Paus. VIII 36, 5, hinzuzufügen u.a. Hom. Od. 6, 233; Plat. Prot. 321 d 1 ἔντεχνος σοφία (die Athene mit Hephaistos teilt); Plut. Mor. 757 B; Scholion Plat. Leg. I 626 d οὐ γάρ σε .. (W.C. Greene, Scholia Platonica 1981, 299). Philodem De mus. IV Kap. 22 (Neubecker) bestritt, dass Götter Musik erfanden; niemand werde Hermes und Athena mit *phronēsis* und erzieherischen Kenntnissen gleichsetzen.

58, 37 (b 8) „Wir lehnen eine Ausbildung zu technischer Meisterschaft ab." Vgl. o. 1341 a 9–13; s. zu b 42.

„bei der (Wahl der) Instrumente." Im Zusammenhang mit Spielen (ἐργασία) bezieht sich diese Bemerkung über die Instrumente sicherlich auf ihre Auswahl, vgl. a 2ff.– „Wettbewerbe." Etwa für Kitharaspiel: Plat. Gorg. 501 e 5f. In Leg. VII 796 d werden für die Heranwachsenden Wettkämpfe in Tanz und Gymnastik, wie sie zu Freien passen, veranstaltet, vgl. zu musischen Wettbewerben VIII 834 e 2ff.

ἐπεὶ ..., die Apodosis beginnt in 7, 1341 b 19 σκεπτέον; wenn man dort σκεπτέον δὲ liest, dann liegt hier ein Anakoluth vor, vgl. dafür Bonitz 47 a 4ff. Zur Satzkonstruktion s. Bonitz 1969, 191–195.

58, 40 (b 11) „nicht, um seine charakterliche Qualität zu verbessern, sondern zum Vergnügen der Zuhörer." Nicht nur dient das Spielen nicht dem Spieler selber (s.o. zu 3, 1338 a 12), d.h. seiner ethischen Erziehung, diese Musiker machen sich auch vom Geschmack des Publikums abhängig, sie werden damit banausisch, s.o. 2, 1337 b 17–21, s. zu b 19. Vgl. EE I 4, 1215 a 29: banausisch ist, was πρὸς δόξαν praktiziert wird, d.h. um zu beeindrucken („Protzentum" Dirlmeier).– „Vergnügen der Zuhörer." S.o. 1341 a 40. Ihr Vergnügen ist „vulgär" (φορτικός), wie sie selber vulgär sind – entsprechend dem Zusammenhang von 3, 1338 a 7. Im besten Staat müsste ein solches Publikum der Ausnahmefall sein (differenzierter ist 7, 1342 a 18–22). Wiederholt Ar. hier die platon. Analyse der Korruption der Kunst (s.u. zu 1341 b 15)? Vgl. Gorg. 501 e 1–502 c.

59, 2 (b 13) „keine Tätigkeit für Freie". S.o. 2, 1337 b 5 mit Anm.; 5, 1340 b 10, s. zu b 9; Plat. Prot. 312 b 1–4 (zitiert o. zu 1341 a 10), vgl. 7, 1342 a 19 über den freien und gebildeten Theaterbesucher – ‚frei' ist hier entsprechend der Sozialstruktur des besten Staates in seiner engsten Verwendung

gebraucht, Handwerker und Tagelöhner ausschließend (s.o. VII 9, 1328 b 39ff.). Diesem engen Gebrauch von frei (anders z.B. III 5, 1277 b 35-1278 a 2) entspricht die Ausdehnung des Begriffs Sklave, der Handwerker einschließt (I 13, 1260 a 41ff.; III 4, 1277 a 35ff.), s. Schütrumpf 1980, 37 Anm. 131; E. Meiksins Wood in: Ober-Hedrick (Hrsg.) 1996, 130. Anders ist Plat.s Sorge für Freie als *Objekt* der Mimesis: R e p. III 395 c 3ff.

(b 14) „eher Männer, die gegen Bezahlung arbeiten“ (*θητικωτέραν*). S.o. zu 2, 1337 b 7, wo auch der Tätigkeit, die Freien zukommt, die von Banausen (hier *βαναύσους* „sich bei anderen verdingen“) gegenübergestellt ist. Ein anderer Aspekt ist, dass man dies berufstätig ausübt, vgl. Plat. P r o t. 315 a 5.

59, 5 (b 15) „der Theaterbesucher mit seiner Vulgarität pflegt die Musik zu verändern und damit verdirbt er die ausübenden Musiker, die ihm gefallen wollen.“ Vulgäres Publikum, s. 7, 1342 a 20. Zum Einfluss des Publikums auf die Darsteller (vgl. P o e t. 13, 1453 a 33-35; Plat. I o n 535 d 8-e 6), illustriert an Aulosspielern (Ar. P o e t. 26, 1461 b 27-1462 a 4); zu seinen Einfluss auf den Aufbau der Rede R h e t. III 14, 1415 b 5-7 (Proömium), vgl. 1, 1403 b 34f.; 1404 a 7f.; II 21, 1395 b 1f. Vgl. Plat. R e p. VI 493 c 10-d 9; L e g. II 659 b 5-c 3; 670 b 8-c 3: die Menge kann nicht Musik beurteilen, vgl. III 700 c 1-701 b über die ‚Theatrokratie‘, die nicht nur die Musik verdarb, sondern auch die Menge glauben ließ, sie könnte alles beurteilen; insgesamt s. Schütrumpf 1980, 182f. Aristoxenos 70 W: man kann nicht gleichzeitig der Menge im Theater gefallen und an alter Musik festhalten, vgl. fr. 76: der Thebaner Telesias habe unter dem Einfluss der Bühnenmusik Verachtung für den alten Stil, in dem er erzogen wurde, entwickelt, vgl. fr. 124 über die Barbarisierung der Theater und den Ruin der gegenwärtigen Musik.- ‚Theaterbesucher‘ (*θεατής*). Susemihl[3] Index s.v., ad loc. „auditor“, vgl. Kleon bei Thuk. III 38, 4 *θεαταὶ τῶν λόγων*; § 7 *σοφιστῶν θεαταί*; als *Zuhörer* von Gesang Plat. G o r g. 502 a 6 *ἡνία γὰρ ᾄδων τοὺς θεατάς*; Plut. P e r. 1, 5: ein König sollte *θεατής* professioneller *musikalischer* Darbietungen sein, s.o. zu a 22.

„Charakter“ (*ποιούς τινας*). Zum Ausdruck s.o. zu 5, 1340 a 7, vgl. hier zu 1340 b 23. Ar. sagt nicht, dass die Musikanten, die solche Musik spielten, schon moralisch niedrig standen (der Charakter des Ausführenden ist bei der Beurteilung der Werke in jeder Kunst irrelevant: E N II 3, 1105 a 26ff., aber P o e t. 4, 1448 b 24ff.), sondern dass sie auch selber korrumpiert werden.

59, 7 (b 18) „verdirbt wegen ihrer Bewegungen, die die Musik begleiten, auch ihren Körper.“ S.o. zu P o l. VIII 5, 1340 a 34. Vgl. P o e t. 26, 1461 b 29-32, vgl. *μοχθηρίας σχήματα* Plat. L e g. II 655 c 7 über Tanz; VII 815 e 4 ff. über Bewegungen als Ausdruck von unterschiedlichen Graden von Freude. Die ersten Bewegungen beim Aulosspielen schreibt Theophr. fr. 718 FHSG einem Andron von Katane zu; Gestikulieren der Aulosspielerinnen: Xen. S y m p. 6, 4; Pronomos riss durch seine Mimik und Bewegungen das Publikum mit: Pausan. IX 12, 6; vgl. Athen. I 21 F über die Fußbewegungen derer, die zur Kithara sangen.

Kapitel 7

Die in Kap. 5, 1339 b 10 zurückgestellte Frage, ob die jungen Leute selber Musik ausüben sollen, hatte Ar. in Kap. 6 für einen der Zwecke von Musik positiv beantwortet: dies trägt zur Ausbildung des Charakters und der Urteilsfähigkeit bei (1340 b 35-39). Musikausübung von Freien war aber nicht unumstritten, im Urteil mancher haftete ihr der Geruch gewerbsmäßiger Beschäftigung an (b 40ff.). Solche Vorbehalte wollte Ar. widerlegen, indem er u.a. bestimmte, welche Melodien und Rhythmen sie verwenden und welche Instrumente sie spielen sollten (1341 a 1ff.). In VIII 6 hatte er den Aulos und bestimmte Saiteninstrumente aus der Musikausbildung u.a. deswegen verbannt, weil sie zu hohe technische Anforderungen stellen (a 17ff., b 1) bzw. nicht zu aretē beitragen (b 11), er hatte sich aber dort zu Melodien und Rhythmen nicht geäußert. Kap. 7 stellt sich dieses Thema, es beginnt mit der Fragestellung, ob man alle Tonarten und alle Rhythmen gebrauchen solle.

Ar. übernimmt von Philosophen die Unterscheidung von Melodien in ethische, praktische und ekstatische und die Zuordnung von Harmonien (Tonarten) zu diesen drei Typen von Melodien. Ar. gestattet die Verwendung aller Tonarten, jedoch jeweils nur für den Zweck, dem sie ihrem Charakter nach dienen. Unter den drei Arten von Melodien geht Ar. hier besonders auf die ekstatischen ein, danach (wenn Sauppes Konjektur in 1342 a 15 richtig ist) auf die praktischen. Die ekstatischen Melodien versetzen die Seele in einen Rausch, dem dann eine Beruhigung folgt, da man gleichsam eine medizinische Behandlung und Reinigung erhalten hat - dies ist die berühmte *Katharsis*, für deren genauere Erklärung Ar. hier auf eine Abhandlung „Über Dichtkunst" (περὶ ποιητικῆς, 1341 b 39) verweist, in deren erhaltenem Teil sich diese Erklärung aber nicht findet. Für die Erziehung soll man dagegen hauptsächlich die dorische Tonart verwenden (was er hier für Melodien bestimmt, gilt entsprechend auch für die Rhythmen: 5, 1340 b 7). Die Melodien, die der Erholung dienen, sollen dem Charakter des Publikums, selbst wenn dessen seelische Haltungen nicht der naturgemäßen Norm entsprechen, angepasst werden. Nirgendwo sonst in P o l. VII/VIII verlässt Ar. so weit den engen Rahmen der hohen Ansprüche des besten Staates, indem er auch Theateraufführungen für Handwerker und Tagelöhner, die ja nicht Bürger sind (VII 9), arrangieren lässt (1342 a 19-28).

Ar. kritisiert schließlich den Widerspruch in der platon. R e p., wo Sokrates bei den Instrumenten den Aulos verwarf, aber die phrygische Tonart beibehielt, obwohl doch beide eine ekstatische Wirkung haben (a 33ff.).

Der Schlussteil dieses Kapitels (1342 b 17ff.), in dem zwei Grundprinzipien bei der Wahl der Tonarten aufgestellt werden, das Erreichbare und das Passende, ist von einigen als Interpolation Ar. abgesprochen worden.

Insgesamt zeigt Ar. hier eine weit großzügigere Haltung als Plat., indem er zunächst konzediert, dass man die Musik nicht nur wegen eines, sondern

wegen mehrerer Zwecke gebrauchen solle (1341 b 36ff., s. Anm.), und dabei auch der zutiefst das Irrationale aufwühlenden ekstatischen Musik eine im Endeffekt beruhigende und unschädliche Lustempfindung zuschrieb. Er erwähnt auch nirgends den korrumpierenden Einfluss von Neuerungen in der Musik, deren Gefahr Plat. so eindrücklich beschrieben hatte (R e p. IV 424 b 3–e 2; L e g. II 660 b; III 700 a 9–e 6; VII 797 a 7–799 c).

Von Musiktheoretikern ist dieser Unterschied zu Plat. stark betont worden, z.B. wenn man behauptete, bei Ar. habe sich gegenüber der ethisch-erzieherischen Funktion der Musik nach Plat. eine neue Wertschätzung ihrer *ästhetischen* Qualität durchgesetzt: Abert 14; Busse RhM 77, 1928, 39ff.; Vetter in: RE XVI, 1 (31. Halbbd.), 839: indem Ar. der diagogē den Vorzug gibt, „tut (er) den Schritt von der musikalischen Ethik zur Ästhetik." Demgegenüber hat E. Koller 1956 (der zu sehr aus späteren Quellen die Position des Ar. als Antwort auf von anderen vertretene Auffassungen erklären möchte) die Übereinstimmung zwischen der von Musik ausgefüllten *diagogē* der Bürger im besten Staat und „dem musisch reich durchwirkten Leben" der Bürger von Plat.s L e g. betont. Dabei sind zwar Unterschiede zu Plat. übersehen (dafür s.o. 80 Anm. 4 und zu VII 14, 1333 a 30), aber Koller hat zu Recht die ästhetische Deutung der von Musik ausgefüllten *diagogē* bei Ar. in Frage gestellt. In der Tat hat sie von Anfang an eine ethische Dimension, da sie die Verwirklichung von Glück ist, welches nur den *Besten* möglich ist (VIII 3, 1338 a 1–12, s. zu a 10). Bei Ar. besteht zwar insofern kein Gegensatz zum hedonistischen Verständnis von Musik, als gerade die während der *diagogē* benutzte Musik hedonē bringt, jedoch nicht die vulgäre (6, 1341 b 12, vgl. schon Plat. L e g. II 658 e 6ff.). Es ist nicht der *ästhetisch gebildete* Musikkenner, sondern der *beste Mann*, der sich am Besten erfreut (Ar. VIII 3, 1338 a 7ff.). Durch Musikausbildung soll man die Fähigkeit erwerben, „das Schöne zu beurteilen und sich daran richtig zu erfreuen" (6, 1340 b 38f.; 1341 a 14f.) – dies ist zugleich Ar.' Verständnis von aretē (5, 1340 a 15). Wenn die Erwachsenen diese Fähigkeit besitzen, dann verwirklichen sie das, woran sie in der Jugend durch die *ethische* Musikerziehung gewöhnt wurden (a 16ff.). Nicht überzeugend ist dagegen die Deutung, dass auch die Katharsis eine moralische Wirkung hat, s.u. zu 1342 a 8 (S. 663ff.).

59, 9 (1341 b 19) „Außerdem müssen aber auch ...." Dies ist eigentlich der Nachsatz zu 6, 1341 b 8 (ἐπεὶ δὲ ...), s. Anm.

59, 10 (b 20) „soll man alle Tonarten und alle Rhythmen [auch für die Erziehung] verwenden oder hier eine Auswahl treffen?" In Kap. 6 hatte Ar. das praktische Ausüben von Musik zum Zeitvertreib Jugendlicher und zur Ausbildung eines guten Urteils, welches wiederum Ziel der Charaktererziehung ist, rechtfertigt (1340 b 22–33). Den Vorwurf, das praktische Ausüben von Musik mache banausisch, wollte er in der Weise widerlegen, dass er bestimmte, welche Art von Melodien und Rhythmen und was für Instrumente die jungen Männer, die in der aretē von Bürgern ausgebildet werden, passenderweise

verwenden sollen (b 40ff.). Nachdem er den Aulos und bestimmte Saiteninstrumente verworfen hatte, weil sie für Wettbewerbe genutzt werden und nicht zu aretē beitragen (1341 b 11), wendet er sich jetzt Melodien und Rhythmen zu - er tut dies jedoch nicht in der Beschränkung entsprechend Kap. 6, d.h. als Widerlegung des Einwands, praktische Musikausübung beeinträchtige die Rolle als Krieger und Bürger, sondern er bezieht sich auf *alle* von Theoretikern unterschiedenen Arten von Melodien, d.h. neben den ethischen die praktischen und ekstatischen und die damit erzielten unterschiedlichen Wirkungen.

In der ersten Fragestellung ist ‚für die Erziehung' (πρὸς παιδείαν), das nach der einhelligen Überlieferung auch bei der nächsten Frage (‚sollen wir die gleiche Abgrenzung ...?' τοῖς πρὸς παιδείαν διαπονοῦσι b 21) wieder begegnet, problematisch. Zunächst: was bedeutet τοῖς πρὸς παιδείαν διαπονοῦσι, a 21? Congreve bekennt: „I am not sure that I know what class he means here"; die Schwierigkeit besteht, weil διαπονεῖν ohne Objekt gebraucht ist (vgl. 4, 1339 a 7f.; Protr. B 55); zwei Deutungen bieten sich an: einmal entsprechend der Übersetzung Stahrs: „die auf Jugendbildung Hinarbeitenden" - gemeint wären die Erzieher (vgl. 5, 1340 b 13); oder indem man διαπονεῖν auf das eigene Ausüben von Musik bezieht (so Welldon 244; Newman: „practising music with a view to education" - διαπονεῖν bringt wohl eher die Mühe der Erzogenen zum Ausdruck, wie o. 5, 1339 a 39, vgl. 6, 1341 a 11, vgl. Plat. Leg. VII 810 b 2 über *Schüler* von Lesen und Schreiben), dies würde den einzigen *Zweck* des Praktizierens von Musik durch Jugendliche (Ar. VIII 6, 1340 b 35f., vgl. b 42-1341 a 2) wiederholen.

Es gibt mindestens drei alternative Deutungen:

a) Man könnte für zweimaliges πρὸς παιδείαν eine jeweils verschiedene Bedeutung annehmen: wenn sich τοῖς πρὸς παιδείαν διαπονοῦσι auf die *musikalische Ausbildung* bezieht (vgl. im vorausgehenden Kap. 6, 1341 b 9 bei der letzten Erwähnung von Erziehung vor derjenigen hier, vgl. auch 1340 b 30; 4, 1338 a 9-12), dann könnte man vorausgehendes πρὸς παιδείαν im engeren Sinne der *Charakterbildung* (s.u. zu b 38, vgl. die ähnliche Frage 6, 1340 b 42-1341 a 2) verstehen, vgl. Holzhausen 9 Anm. 29. Diese Auffassung setzt aber eine äußerst nachlässige Ausdrucksweise in der Verwendung eines Wortes in zwei verschiedenen Bedeutungen durch Ar. voraus (Beispiele dafür finden sich, wenn keine Unklarheit entsteht, vgl. Poet. 24, 1460 a 10f.) und scheint als Erklärung zu künstlich. Das gleiche gilt für die Erwägung von Lord 1982, 107f.; Kraut 1997, 203, dass Erziehung im ersten Fall die aller, d.h. auch Erwachsener, im zweiten die Jugendlicher ist.

b) Nimmt man an, dass in beiden Fällen dieses Wort die gleiche Bedeutung hat, dann müsste man einen anderen Unterschied zwischen den beiden ersten Fragen angeben. Dieses versucht man durch Interpunktion zu erreichen, z.B. Immisch 1909; 1929: Semikolon nach πρὸς παιδείαν; Kraut 1997, 203. Danach gehört das erste ‚für die Erziehung' zu ‚müssen erörtert werden' (σκεπτέον), und nicht zur abhängigen Frage: ‚soll man alle Tonarten und alle

Rhythmen verwenden? (πότερον χρηστέον)', aber dies macht in der Sache keinen Unterschied zu der folgenden mit ἔπειτα eingeleiteten Frage.

c) Man könnte in καὶ πρὸς παιδείαν (b 20) eine Dittographie mit dem gleichen Ausdruck in der folgenden Zeile b 21 und wieder b 25 vermuten und in a 20 streichen (Bonitz 1969, 193–194; Susemihl 1879; Newman III 127; A. Barker I 179 Anm. 29), entsprechend der Auslassung bei Aretinus. Dies würde die gleiche Frage nach der Benutzung aller oder einiger Tonarten bzw. Rhythmen zunächst allgemein („Zulässigkeit oder Nichtzulässigkeit aller Harmonien und Rhythmen im Staate überhaupt", Bonitz 1969, 194) und dann im Hinblick auf die Erziehung stellen. Nur zögernd nehme ich diese Deutung an. Die Erörterung 1341 b 32ff., d.h. die 1341 b 32–1342 a 4 gegebene Einteilung, lässt sich als Antwort auf die allgemeine Problemstellung, d.h. wenn man b 20 καὶ πρὸς παιδείαν streicht, verstehen. Die erste Frage als eine *generelle* Problemstellung zu verstehen empfiehlt sich deswegen, weil Ar. im vorausgehenden Satz von der Wirkung der Theatermusik auf Publikum und Musikanten – beide *nicht Bürger* des besten Staates – gesprochen hatte.

„soll man alle ... verwenden oder eine Auswahl treffen?" Dies ist eine Alternative wie VII 9, 1328 b 24–29: *a.* alle Gruppen verrichten allen Aufgaben bzw. *b.* für jede Aufgabe gibt es eine je besondere Gruppe - Ar. nennt dort eine dritte Möglichkeit: *c.* einige Aufgaben bleiben bestimmten Gruppen vorbehalten, während die anderen von allen gemeinsam wahrgenommen werden (s. zu b 24).

„oder muss man noch zusätzlich eine dritte Regelung treffen?" Zur Form einer solchen Alternative vgl. Plat. Leg. VIII 842 b 4–6.– „ἢ τρίτον δεῖ τινὰ ἕτερον ΓΠ seems hopeless", Susemihl-Hicks; diese Worte „können nicht wohl richtig sein" (Bonitz 1969, 194 Anm. 1). Viele Änderungen sind vorgeschlagen worden, m.E. unnötig, da die von Ar. genannte Alternative (b 19–22) nicht alle Möglichkeiten erschöpft: neben den Möglichkeiten: entweder *a.* Benutzung *aller* oder *b.* Benutzung *je verschiedener* Tonarten und Rhythmen für jeden Zweck (s. b 35f.), lässt sich noch *c.* die Benutzung einiger gemeinsam, anderer gesondert denken. Ar.' Ergebnis ist: Benutzung zwar aller, aber jeweils verschiedener für jeden der drei Zwecke, 1342 a 1–4 (d.h. je besonderer für Erziehung) - wie Ar. auch in VII 9, 1328 b 33ff. die Alternative *a.* verwarf.

59, 14 (b 23) „die künstlerischen Mittel." ‚Mittel', διά, wie Poet. 1, 1447 a 20 διὰ τῆς φωνῆς, vgl. a 27f. διὰ τῶν σχηματιζομένων ῥυθμῶν μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις; Plat. Gorg. 450 d 4; e 1.

„Melodie und Rhythmen." Harmonie (d.h. die bestimmte Stimmung und damit Tonfärbung der Melodie) und Rhythmus sind die Darstellungsmittel der Instrumentalmusik: Ar. Poet. 1, 1447 a 23–26, vgl. Pol. VIII 6, 1341 a 1; 5, 1340 a 19 (und Anm. zu a 38); Plat. Leg. II 655 a 5f. μελοποιία ist hier im Sinne von melodischer Komposition gebraucht, vgl. Poet. 6, 1449 b 33 (gegenübergestellt λέξις), s.u. zu 1342 b 3; Plat. Symp. 187 d 1, vgl. ἐποποιία = epische Dichtung: Ar. Poet. 1, 1447 a 13; 24, 1459 b 8.

59, 15 (b 25) „welche erzieherische Wirkung." In Kap. 6 hatte Ar. Musikausübung hauptsächlich wegen ihres erzieherischen Wertes befürwortet und die Instrumente nach ihrem erzieherischen Wert behandelt. Damit bleibt noch die Wirkung (*δύναμις*) von Melodie und Rhythmen zu bestimmen. Zur Wirkung (*δύναμις*) einer Tonart s.u. 1342 b 1.– Die Tatsache, dass Ar. jetzt die *Wirkung* auf die Erziehung untersuchen will, legt nahe, dass mit b 23 ein neuer Satz beginnt (*ἐπεὶ δὴ* Bonitz 1969, 194; Ross) und nicht die in b 20 begonnenen Fragen, die die Auswahl von Harmonien und Rhythmen betrafen, fortgesetzt werden bzw. eine weitere Protasis (*ἐπειδὴ* codd., nach der von 6, 1341 b 8) zum Vorangehenden formuliert wird. Der Hauptsatz beginnt b 27 *νομίσαντες οὖν*.

59, 16 (b 26) „einer melodisch oder einer rhythmisch ansprechenden Musik den Vorzug geben." Für beides vgl. Plat. Leg. II 655 a 6. Dies ist eine Frage wie die Poet. 6, 1450 a 20–b 4 über den relativen Rang von Mythos und Ēthos. Ar. beantwortet sie in dem erhaltenen Teil von Pol. nicht, er geht allein auf die Harmonien ein. Bei Plat. Rep. III 398 d 8; 400 a 1 hat der Text, logos, Priorität vor Melodie und Rhythmus (er beeinflusste damit die Florentinische Camerata für die Ausbildung der modernen Oper).– *προαιρετέον μᾶλλον* ist pleonastisch, s.o. zu VII 2, 1324 a 15.

59, 18 (b 27) „einige der gegenwärtigen Musikforscher und Männer, die von der Philosophie herkommen." S.o. zu 5, 1340 b 5.– „Nach unserer Auffassung sagen einige ... dazu in vielem das Richtige" Eine Formulierung wie VII 1, 1323 a 21f. bei dem Verweis auf die exoterikoi logoi. Da Ar. später kritisch den Widerspruch aufzeigt, dass der Sokrates des platon. Staates die phrygische Tonart zuließ (1342 a 33ff.), aber die entspannten Tonarten untersagte (b 23ff.), kann Plat. kaum unter diesen Philosophen eingeschlossen sein, anders Lord 1982, 109 Anm. 11.

59, 21 (b 30) „ins Einzelne gehende genaue Behandlung - umrisshaft" (*καθ' ἕκαστον ἀκριβολογία - νομικῶς*). Zu diesem Gegensatz s.u. zu b 39; Met. M 1, 1076 a 27 (*ἁπλῶς - ὅσον νόμου χάριν*); s. hier Bd. 2, zu III 4, 1276 b 19 und II 8, 1269 a 10.– Zur Sache, eine genauere Untersuchung anderen zu überlassen, s.o. zu VIII 5, 1339 a 13 „Vorspiel." Die Äußerung hier hat nichts mit der grundlegenden Problematik, Einzelfällen in einer universalen Darstellung gerecht zu werden (s.o. zu VII 7, 1328 a 19), zu tun.– ‚umrisshaft', *νομικῶς*, eigentl: ‚nach der Art von Gesetzen' - in III 15, 1286 a 10 (s. hier Bd. 2, Anm.) zitiert Ar. Plat.'s Auffassung, dass Gesetze nur allgemeine Bestimmungen treffen. Newman vergl. Plat. Leg. IX 876 d 6–e 5.– „grobe Linien" (*τύπους*). Vgl. VII 16, 1335 b 5.

59, 25 (b 33) „Melodien" (*μέλη*). Sie benutzen die spezifischen Intervalle der jeweiligen Tonart; der Musik ist Text untergelegt und sie sind rhythmisch gestaltet.

„Philosophen" (*οἱ ἐν φιλοσοφίᾳ*). Vgl. Her. II 82, 1 *οἱ ἐν ποιήσι*, vgl. Plat. Prot. 319 c 7 *ἐν τέχνῃ εἶναι*; Herakleides Pont. 157 W; vgl. hier Bd. 1, zu I 6, 1255 a 7. S.o. VIII 7, 1341 b 28, wo Ar. neben Philosophen

Musiktheoretiker genannt hatte. Hier ist wohl Aristoxenos gemeint, vgl. Busse, RhM 77, 1928, 44 Anm. 1; Lord 1982, 214.

59, 25 (b 34) „Melodien ... ethisch ... praktisch ... ekstatisch" (*ἠθικός* – *πρακτικός* – *ἐνθουσιαστικός*). Diese Klassifikation ist von anderen Philosophen entwickelt und von Ar. übernommen. Zur Konvention von Dreiteilungen in musiktheoretischen Fachbüchern s.o. zu 5, 1340 b 5. Ebd. a 40ff. war Ar. Musiktheoretikern in der Beschreibung des Charakters (klagend, weichlich, fest) bestimmter Tonarten gefolgt. Die vorliegende Einteilung von Melodien und der ihnen entsprechenden Tonarten hebt dagegen nicht auf ihren emotionalen Charakter selber, sondern die Zuordnung zu Seinsweisen von Menschen ab, wie die Entsprechung zu den *Objekten* der Mimesis im Tanz, d.h. durch den Rhythmus, in P o e t. 1, 1447 a 26–28 *ἤθη, πάθη, πράξεις* zeigt (vgl. mit Austausch eines der Elemente: 6, 1449 b 36–38; 1450 a 38–b 4: Handlung, Charakter und Denken als die drei *Objekte* der tragischen Mimesis). Was ist hier die Bedeutung der Endung *-ικός*? Bei *ἠθικός* bietet sich die Deutung ‚Darstellung von Charakter' an, vgl. P o l. VIII 5, 1340 a 38ff.; danach wäre *πρακτικός* (*praktikos*) ‚Darstellung von Handlungen'. Aber a 17f. wird vorausgesetzt, dass die Musik, die den Charakter besser machen kann, d.h. ethische Tonarten, nicht nur Charaktere, sondern auch Handlungen darstellt, man brauchte keine selbständige Kategorie von Melodien *πρακτικός* im Sinne ‚Darstellung von Handlungen'. *Praktikos* bezeichnet vielmehr ‚zum Handeln antreibend', vgl. *κινητικόν* 1340 b 9 als Charakterisierung von Rhythmen durch Musiktheoretiker. Und bei *ἐνθουσιαστικός* ist ‚*Darstellung* von ekstatischer Verzückung' ausgeschlossen, da Ar. in diesem Kap. bei der Behandlung der *Katharsis auslösenden* Tonarten von *Mimesis* nicht spricht (s.u. 664f.), es bedeutet also ‚voller ekstatischer *Wirkung*', vgl. u. 1342 b 3 *ὀργιαστικὰ καὶ παθητικά*. In diesen drei Fällen geht es um seelische Zustände, die von den verschiedenen Melodien erfasst und sozus. aktiviert werden; darauf aufbauend kann Ar. dann erklären, zu welchen Zwecken sie gebraucht werden können (1341 b 36ff.), s.o. zu 5, 1340 a 22.– Zum Gegensatz: Darstellung von Charakter – Erregen von Affekten s.o. zu 6, 1341 a 22.

„ethisch." Nach 5, 1340 a 18–21 finden sich in Rhythmen und Melodien Entsprechungen zu Charakterhaltungen – Ar. nennt: Tapferkeit und Selbstbeherrschung und die Gegensätze dazu – und darauf reagiert man mit freudiger Zustimmung oder Ablehnung. Die ‚am stärksten *ethischen*' Tonarten (hier 1342 a 3) müssen wegen ihrer Eignung für die Erziehung (a 28) eine *gute* Charakterqualität wiedergeben, vgl. die dorische, die das ēthos von Tapferkeit enthält: b 12–14, vgl. 5, 1340 b 3f. In 6, 1341 a 21 ist ‚drückt eine starke emotionale Erregung aus' (*ὀργιαστικόν*) Gegensatz zu ‚ethisch'.

„praktisch." D.h. zu Handlungen anreizende Melodien bzw. Tonarten. So die hypophrygische: P r o b l. XIX 48, 922 b 12; vgl. b 24f. zu Hypophrygisch und Hypodorisch: unter ihrem Einfluss handeln wir; vgl. die zum Kämpfen anreizenden, etwa in Sparta: Polyb. IV 20, 6; [Plut.] D e m u s. 26

(1140 c-d).- Für Rhythmen vgl. Ar. Poet. 24, 1459 b 37-1460 a 1 über Jambus und trochäischen Tetrameter. S.u. zu 1342 a 15.

„ekstatisch". Vgl. o. VIII 5, 1340 a 8-12 über Melodien, die die Seele in Ekstase versetzen. Die ekstatische Tonart ist die phrygische: 7, 1342 b 1-3; Probl. XIX 48, 922 b 21 (hypophrygisch). Hier in VIII 7 erweitert Ar. ihren Bereich, da er darunter *alle* Melodien, die das Irrationale der Seele aufrühren, fasst: Pohlenz, Hermes 84, 1956, 66f.- Ar. geht hier auf die klagenden bzw. weichlichen Melodien, die er in 5, 1340 a 40ff. genannt hatte, nicht ein - möglicherweise, weil die Theoretiker, deren Einteilung er übernimmt, nur die Tonarten berücksichtigten, deren Anwendung sie billigten, und dies ist bei klagenden und weichlichen Melodien nicht der Fall.

59, 29 (b 35) „Charakter." Im Griech. ‚Natur' (φύσις), vgl. 1342 b 16. Nur im Zusammenhang von ethischen Tonarten benutzt Ar. statt des auf alle Tonarten zutreffenden φύσις den Terminus ἦθος, ēthos: 1342 b 13. ‚Natur' (φύσις), d.i. die der eigentlichen Wirkung der Musik, ist in 5, 1340 a 1 gegenübergestellt Akzidens.

„den jeweils zu jedem (Typus von) Melodien passenden Charakter der Tonarten angeben." Da Ar. sich Musiktheoretikern in dieser Entsprechung von Typus von Melodien und Charakter der Tonarten anschließt (b 32-36, vgl. 1342 a 1: „nicht alle ohne Unterschied, sondern ..."), muss man die in 1342 a 3f. nach ihrem *Charakter* unterschiedenen Tonarten auch auf jeweils einen *Zweck* festlegen und das schließt die Verwendung auch der *praktischen* Melodien und Tonarten - *neben* den *ekstatischen* - für den Zweck Katharsis aus (contra Susemihl Anm. 1101)

Für die Entsprechung zwischen Melodien und Tonarten s. 1342 a 17; b 29, vgl. West 1992, 177f. mit Anm. 57. Es gibt auch eine Entsprechung bei der Wirkung bestimmter Tonarten und *Instrumente*: 1342 b 1-6; darüber hinausgehend Plat. s.o. zu 5, 1340 b 7. Zu ‚passend' s. hier 1342 b 18; b 30. ‚passend' als Prinzip der künstlerischen Gestaltung s. Bd. 3, zu IV 1, 1288 b 12.- Die Behandlung der Rhythmen ist nicht erhalten. Über das zu bestimmten Inhalten bzw. Wirkungen passende Metrum s. Poet. 24, 1459 b 31-1460 a 5.

59, 30 (b 36) „Wir behaupten auch, dass man sich der Musik nicht nur wegen eines, sondern wegen mehrerer nützlicher Zwecke widmen soll." Zur Wendung ‚wir behaupten' (φαμὲν δ') s.o. zu VII 1, 1323 a 38.- δ' ‚auch' (dies ist die zweite Prämisse nach ἐπεὶ δὲ 1341 b 32) könnte auch mit ‚aber' übersetzt werden. Dann würde Ar. den hier zitierten Experten widersprechen, da nur er die Verwendung aller Melodien befürwortete - vgl. dass er in 1342 a 1 diesen Gedanken erneut betont (vgl. schon 5, 1339 b 13-15) - während diese die Unterscheidung von drei Arten von Melodien einführten, um einzelne auszugrenzen; aber dies ist unwahrscheinlich, s.o. zu 1341 b 34. In jedem Falle unterscheidet sich Ar. von Plat., vgl. Rep. III 386 a ff., bes. 399 a 5-c 4: nur die Tonarten sollen belassen werden, die *Tapferkeit* im Krieg und *besonnene Mäßigkeit* in friedlichen Angelegenheiten darstellen (s.o. zu 6, 1341

a 7; diese Vorstellung wird L e g. II 659 d–660 a; VII 814 e 6ff. wiederholt), es sind *zwei ethische* Haltungen, die die Musik fördern oder verstärken soll; die die Emotionen aufwühlenden und so die Vernunft schwächenden Darstellungen in Epos und Tragödie verwirft Plat. R e p. X 604 d ff. (vgl. 606 a 3ff.: wenn man das Wehklagende stärkt, kann man es nicht leicht unter Kontrolle halten, vgl. L e g. VII 800 d 2–6). Amüsement zur Erholung bleibt bei ihm ausgeschlossen; Linforth 161f. betont aber, dass Plat. ebd. 815 c 2–d 4 sich eines Urteils über bacchantischen Tanz enthält und findet in keiner der Äußerungen Plat.s zum korybantischen Ritus eine direkte Verdammung – eine kathartische Wirkung hat er danach nicht verworfen, vgl. Dodds 1964, 79; 222.

In VIII 3, 1338 a 21 hatte Ar. die Erziehung in Musik nur wegen ihres Nutzens für die sinnerfüllte Lebensgestaltung anerkannt; die Frage, ob Musik mehreren Zwecken dienen soll, hatte er dann 5, 1339 a 16ff. aufgeworfen und b 14f. positiv beantwortet: Musik trägt zu *allen* Zwecken bei: Erziehung, Amüsement und sinnerfüllte Lebensgestaltung, vgl. 6, 1341 a 18–24, wo der Aulos wohl für die Erziehung verworfen, aber deswegen nicht aus dem Staat verbannt wurde, vielmehr seine Benutzung für entsprechende Gelegenheiten vorbehalten blieb. Hier in VIII 7 ist dagegen unter den drei zuerst genannten Zwecken nicht Amüsement, sondern Katharsis angegeben. Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 82 bringt die beiden Angaben des Zweckes der Musik zur Deckung: „der Komplex ‘*παιδιά*’ ist in c. 7 durch ‘*κάθαρσις*’ ersetzt“, so auch Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 153–155; Holzhausen 10; 15. Aber dabei bleibt unberücksichtigt, dass Ar. bisweilen eine Position weiterentwickelt, wobei dann frühere Ergebnisse in einem anderen Licht erscheinen (vgl. Zeller II 2, 770 mit Anm. 2). Der Grund für die Erweiterung, d.h. die Zufügung von Katharsis, mag darin liegen, dass man die Verhaltensweisen und Fertigkeiten, die man für die drei in 5, 1339 b 11–15 genannten Zwecke braucht, *sich aneignen* muss. Das wird durchgehend für charakterliche Erziehung dargelegt, wurde in VIII 3 (vgl. 1338 a 30–32) und 5 (1339 b 17–25) für sinnerfüllte Lebensgestaltung nachgewiesen (vgl. VII 14, 1334 a 9 für die Versäumnisse in der spartanischen *Erziehung*) und gilt selbst für Amüsement, da man ja Tanzen (als Teil des Amüsements: VIII 5, 1339 a 21) lernen muss (vgl. Plat. L e g. II 654 a 9–b 7; VII 813 b 3: Jungen und Mädchen müssen tanzen lernen; Sophokles lernte tanzen von Lampros: Athen. I 20 E). Dagegen besitzen alle die psychologischen Voraussetzungen für Katharsis (Ar. VIII 7, 1342 a 4ff.), weshalb auch alle sie erfahren (a 14). Ar. brauchte Katharsis nicht wie die anderen früher unterschiedenen Zwecke im Zusammenhang von Erziehung zu behandeln, in diesem Sinne auch Pohlenz, Hermes 84, 1956, 68f.

Wenn Katharsis und erholsames Amüsement ausgetauscht werden sollten, dann bliebe auch unverständlich, wie die Erholung von *vorausgehender schmerzlicher Anspannung* wegen Arbeit (5, 1339 b 15–17; b 36–38) mit der Erregung von *Affekten*, die sich auf *drohendes Missgeschick* für einen selber oder eine entsprechende Lage anderer beziehen (s.u. zu 1342 a 7), gleich-

gesetzt werden könnte - Ar. macht nirgends diesen Versuch. Entsprechend diesem Unterschied wird Erholung von Anspannung analog zu *allopathischer* Therapie verstanden (5, 1339 b 16f.), während die Katharsis das Resultat *homöopathischer* Therapie ist (s.u. zu 1342 a 8, S. 661) - dieser wichtige Unterschied ist übersehen von Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 154f.; 163. Es wird auch nirgends deutlich, dass Anspannung, die dann Erholung fordert, die Form *emotionaler* Reizung besitzt, wie sie der Katharsis zugrunde liegt. Schadewaldt a.O. 163 scheint das Problem gesehen zu haben, wenn er postuliert, dass Katharsis neben den Affekten „*noch etwas anderes* (Hervorhebung E.S.) Störendes aus dem Organismus wegschafft", nämlich die Schmerzen früherer Anstrengungen. Hier ist die Unterscheidung zwischen der eigentlichen Wirkung der Katharsis und der Erholung von Anstrengungen richtig, nichts legt jedoch nahe, dass beides die Wirkung der gleichen Musik ist. Wenn man den ganzen Abschnitt (1341 a 4-28) auf die gleiche Form von Musik bezieht, dann ist schwer verständlich, warum Ar. die zuerst geschilderte unterschiedliche Anfälligkeit verschiedener Menschen für Emotionen (1342 a 4-15) zusätzlich um eine klassenspezifische Unterscheidung (gebildete Freie - Banausen) von Seelenqualitäten erweitert (a 18ff.). - die psychologischen Voraussetzungen für Katharsis besitzen alle (a 4-7), diese emotionale Erregbarkeit ist nicht an bestimmte Klassen gebunden; die klassenspezifische Unterscheidung ist vielmehr - für eine andere Form von Tonarten - das Gegenstück zu der a 4-15 beschriebenen unterschiedlichen Reaktion entsprechend den unterschiedlichen psychischen Bedingungen.

Der Gleichsetzung von Katharsis und erholsamem Amüsement steht auch entgegen, dass Erholung Erschöpfung von vorausgehender Anstrengung lindern und so zukünftiges *Handeln* ermöglichen soll (vgl. E N X 6, 1176 b 33ff.) - die entsprechenden Tonarten wären damit doch am ehesten die praktischen, weiteres s.u. zu 1342 a 15. Wenn mit Katharsis hier ein zuvor nicht genannter Zweck eingeführt wird, dann sind jetzt sinnerfüllte Lebensgestaltung und Amüsement bzw. Entspannung zu einer einzigen Gruppe zusammengefasst, für die Probleme s.u. zu 1341 b 40. Unbestritten ist, dass Katharsis von Charakterbildung unterschieden ist.

59, 32 (b 38) „man soll dies wegen der (charakterlichen) Erziehung und der Reinigung ... und der sinnerfüllten Lebensgestaltung ... tun." Der Zusatz ‚charakterlich' bei ‚Erziehung' ist durch den Zusammenhang (1342 a 2f., vgl. a 28, wo Susemihl „sittliche Erziehung" übersetzt) gesichert, s. 5, 1339 b 13 und Anm., vgl. 6, 1340 b 42-1341 a 1 *τοῖς πρὸς ἀρετὴν παιδευομένοις πολιτικήν*.- „Reinigung" (*κάθαρσις*). Katharsis o. 6, 1341 a 21-24 - dort ebenfalls ethischer Erziehung gegenübergestellt; s.u. zu 1342 a 8, S. 662f.

59, 34 (b 39) „ohne weitere Erklärungen - genauer" (*ἁπλῶς - σαφέστερον*), vgl. M M I 4, 1185 a 39, s.o. zu b 30.

59, 35 (b 39) „Erörterungen über die Dichtkunst" (*ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς*). ‚Erörterungen' scil. *λόγοις*, s. Bd. 1, 73 Anm. 3 und 5. Für die Form des Verweises vgl. R. Kassel, Aristotelis De Arte Poetica Liber, OCT 1965,

50f. Fragmenta II; III. In der P o e t. ist Katharsis als Wirkung der Tragödie genannt (6, 1449 b 27f.), aber in dem uns erhaltenen Teil nicht erläutert. Nach J. Vahlen, Wo stand die verlorene Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie? jetzt in: J. Vahlen 1911, 230-234, bezieht sich dieser Verweis weder auf den Dialog „Über die Dichter" noch auf einen späteren Abschnitt der P o l. (so Lord 1982, 146-150, vgl. Anm. 71 für Vorgänger dieser Deutung), sondern nach dem Zeugnis des Proklos (s. Bernays 1880, 46-50) auf einen Abschnitt, in dem Ar. Tragödie und Komödie behandelte, d.h. P o e t. Buch II. Nach Halliwell 190 Anm. 32 erwartet man die Erklärung dort, wo Katharsis erwähnt wurde; der Verweis in P o l. beziehe sich auf seinen *mündlichen* Lehrvortrag zur Dichtkunst (S. 31) - aber das macht die versprochene Erklärung den *Lesern* unerreichbar. Der Verweis hier auf die P o e t. macht klar, dass Ar. wusste, dass „Katharsis ein keineswegs selbstverständlicher, sondern erläuterungsbedürftiger Begriff ist" (Gigon zu b 36-1342 a 15), die wenigen Worte in P o l. VIII 7 leisten diese Erläuterung nicht.

(b 40) „drittens dient die Musik der sinnerfüllten Lebensgestaltung ‹bzw.› der Entspannung und Erholung von Anstrengung." Nach Zeller II 2, 771 mit Anm. 1 nennt Ar. mit ‚Entspannung und Erholung von Anstrengung' einen vierten Zweck; aber ‚drittens' gibt die Gesamtzahl an (Bernays 1880, 125 verweist u.a. auf E N I 3, 1095 b 17-19), wie denn auch in 1342 a 2-4 nur drei Arten von Tonarten angegeben sind, unter denen man die hier genannten Zwecke unterbringen muss. Bernays a.O. 124-126 deutet b 41 πρὸς ... ἀνάπαυσιν als Apposition zu vorausgehendem διαγωγήν, was dann in seiner allgemeinen Bedeutung, aber nicht der hier sonst benutzten spezifischen (s.o. zu 3, 1338 a 10) verwendet wäre. Demgegenüber hat Newmans Konjektur ‹ἤ› (schon Lambinus „et ad requiem ...", vgl. Susemihl II 251 Anm. 1101) den Vorteil, dass sie zwar sinnerfüllte Lebensgestaltung und Erholung unterscheidet (vgl. 5, 1339 b 12ff.), sie aber als eine Kategorie zusammennimmt, vgl. für die Gemeinsamkeit 1339 b 25-27 für die Musik in den entsprechenden Situationen: „Annehmlichkeiten, die nicht schaden, passen nicht nur zum Ziel, sondern auch zur Erholung", womit Ar. die für die Erholung passende Musik auch für die sinnerfüllte Lebensgestaltung als geeignet anzusehen scheint - nach der Unterscheidung der Melodien 7, 1341 b 34ff. bleibt nur die Einordnung unter die praktischen - und er sieht dort 1339 b 27-31 für diejenigen, die das Ziel verwirklichen können, doch die Notwendigkeit, sich zu erholen und die entsprechende Musik zu genießen. Dieser Aspekt muss hier im Vordergrund stehen (vgl. Pohlenz, Hermes 84, 1956, 67). Dabei ergibt sich allerdings bei den Melodien eine sehr problematische Zuordnung von sinnerfüllter Lebensgestaltung zu ‚praktisch', die die grundlegende Unterscheidung und Hierarchie von Tätigsein und Muße (VII 14 u.ö.) und die Rolle der Musik für die Muße (VIII 3, 1338 a 21ff.) aufhebt. Busse, RhM 77, 1928, 42-46 sieht in VIII 7 eine spätere Überarbeitung; ich halte es für wahrscheinlicher, dass dieser Teil ursprünglich nicht in die Behandlung des besten Staates gehörte,

vgl. Immisch 1929 app. crit. zu 5, 1339 a 11 für VIII 5-7, s.u. zu 1342 b 17. Bei Dirlmeiers Hypothese über die Zwecke der Musik (s.o. zu b 36) muss er mit tiefergehender Verderbnis des Texts rechnen (Hermes 75, 1940, 83); Holzhausen 10 Anm. 34 schlägt Athetese von b 41 vor.

„Erholung." Die ihr zugeordneten Tonarten müssen die praktischen sein: 1342 a 4, während die dort auch genannten ekstatischen Tonarten einen anderen Zweck verfolgen, sie gehören zur Katharsis. Wenn Ar. in 1342 a 22 auf Erholung zurückkommt, dann sind entsprechend die dort erörterten Tonarten die praktischen, s. zu 1342 a 15.

59, 37 (1342 a 1) „zwar alle Tonarten verwenden soll, aber nicht alle in der gleichen Weise." ‚alle Tonarten', d.h. alle genannten, aber nicht z.B. die klagenden, s.o. zu 1341 b 34. Diese Empfehlung verwirft die Alternative *a.* (o. 1341 b 20, Anm.); sie erinnert an die Verwerfung der Mischung verschiedener literarischer Gattungen bei Plat. L e g. III 700 d 6–e 4.

59, 38 (a 2) „für die (Charakter)Erziehung diejenigen, die am stärksten ethisch sind." Wiederholt u. 1342 a 28f. (*ἠθικοῖς* - nicht Superlativ). Ar. nennt die dorische Tonart: b 12–14. Für ethische Tonarten s.o. zu 1341 b 34.

60, 1 (a 3) „man dem Instrumentenspiel anderer zuhört, sowohl die praktischen als auch die ekstatischen." ‚Instrumentenspiel' (*χειρουργούντων*), s.o. zu 6, 1340 b 20. Der Hinweis darauf, dass die Perserkönige dem Spiel anderer zuhören, bildete einen Einwand gegen die Auffassung, dass man zum Zweck des Zeitvertreibs Freier selber Musik auszuüben erlernen solle: 5, 1339 b 6. Die Bemerkung, dass man bei bei den *praktischen* und *ekstatischen* Tonarten dem Instrumentenspiel anderer zuhört, bestätigt das Ergebnis von Kap. 6, wonach man Musik nur wegen ihrer charakterbildenden Wirkung ausüben solle; die *ethischen* Melodien werden von den zu Erziehenden selber gespielt oder gesungen (s.o. Vorbem. zu VIII 6) - das gilt bis zu einem bestimmten Alter: 1340 b 35-39. Zum eigenen *Vergnügen* konnten aber auch Ältere Musik treiben: 5, 1339 b 7-10.

‚die praktischen und die ekstatischen" (*καὶ ταῖς πρακτικαῖς καὶ ταῖς ἐνθουσιαστικαῖς*). Susemihl übersetzt erstes *καὶ* mit ‚auch' (s. Anm. 1087), denn für die Erziehung verwende man diejenigen, die *am stärksten* ethisch sind, sodass die *einfach* ethischen auch für jene anderen Zwecke in Frage kämen, vgl. Lord 1982, 111 Anm. 13; 114. Aber Ar. scheint hier insgesamt nur die für jeden Fall geeignetsten Melodien anzugeben (vgl. u. 1342 a 28f.) und nicht durch den Gebrauch von *καὶ* Zwischenformen einzuführen.- Für die praktischen und ekstatischen Tonarten s.o. zu 1341 b 34.

60, 2 (a 5) „die Gemütserregung, die in einigen Seelen stark auftritt." ‚Gemütserregung' (*πάθος*). In 5, 1340 a 11 hatte Ar. Ekstase *τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος* bezeichnet, dies erleichtert hier den Übergang von den ekstatischen Melodien zu den Gemütserregungen, von denen eine die Ekstase ist.

Dieser Abschnitt bis 1342 a 15 erklärt noch am ehesten, was Ar. zumindest in P o l. unter der viel diskutierten Katharsis verstand. Sammelband mit

18 Beiträgen zur Katharsis (früheste von 1828): M. Luserke (Hrsg.), Die Aristotelische Katharsis. Dokumente ihrer Deutung im 19. und 20. Jahrhundert, Olms Studien 30, Hildesheim 1991. Wichtig: Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 81-92; K. Ziegler, Tragoedia, in: RE 2. R., 12. Halbbd. (o.J.), (1899-2075), 2029-2049; Flashar, Hermes 84, 1956, 12-48; K. Gründer, Jacob Bernays und der Streit um die Katharsis, Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt, hrsg. von H. Barion et al., Berlin 1968, Bd. 2, 495-528; Halliwell 1986, Kap. 6, bes. 184-201, Append. 5, 350-356; Halliwell 185-188 unterscheidet in der voraristot. Tradition vier Verwendungen von Katharsis: die medizinische; die religiös-rituelle; die pythagoreische (vgl. Aristoxenos fr. 26 W; vgl. zuvor Diels-Kranz Vors. I 468, 19-24); die metaphorische (vgl. zuvor Susemihl-Hicks 643-656); vgl. Halliwell Appendix 5, 350-356 „interpretations of *katharsis*"; J. Lear, Catharsis, Phronesis 33, 1988, 297-326; Belfiore 1992, 320-326; V. Langholf, Die «kathartische Methode»: klassische Philologie, literarische Tradition und Wissenschaftstheorie in der Frühgeschichte der Psychoanalyse, MHJ 25, 1990, 5-39; Holzhausen 2000.

Die Behandlung von Katharsis muss von der grundlegenden Studie von J. Bernays 1880 ausgehen (Urteile von Vahlen und Wilamowitz bei Ziegler RE 2. R., 12. Halbbd., 2038 mit Anm. 46): Katharsis ist nicht Sühnung der Schuld, sondern medizinische Behandlung, die „kathartische, den Krankheitsstoff ausstossende Mittel anwendet" (13, vgl. 92); „nicht der krankhafte Stoff, sondern der aus dem Gleichgewicht gebrachte Mensch (erscheint) als das eigentliche Object der Katharsis" (16), unter Hinweis auf 1342 a 10; a 14, vgl. S. 23; Kritik an Einzelheiten von Bernays' Konzept bei A. Dyroff, Über die aristotelische Katharsis, PhW 38, 1918, 615-624; 634-644; Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 167 Anm. 1. Für die Wirkung der Deutung von Bernays auf die moderne Psychoanalyse s. die Lit. bei Susemihl-Kullmann 383f.

Bevor Ar. erklärt, in welcher Weise bestimmte Musik auf Menschen wirkt, geht er auf die psychologischen Voraussetzungen ein: emotionale Erregungen treten bei verschiedenen Menschen in unterschiedlicher Intensität auf - unter den drei Beispielen für emotional Erregungen nennt er auch Ekstase (ἐνθουσιασμός, a 7) und knüpft damit zweifellos an die zuletzt (a 4) genannten ekstatischen Tonarten (ἐνθουσιαστικαῖς) an (Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 84) - dieser Zusammenhang von ekstatischen Tonarten (ἐνθουσιαστικαῖς) und Ekstase (ἐνθουσιασμός) ist evident. Offensichtlich um Katharsis nicht auf Menschen mit ekstatischen Neigungen einzuschränken, erweitert Ar. von vornherein *a*. die Arten von Affekten, die erregt werden können, und *b*. die Intensität, mit der sie erfahren werden. Zu *a*.: Bevor ἐνθουσιασμός eingeführt wird, werden andere Affekte, hier jammerndes Mitleiden, ἔλεος, und Furcht, φόβος (vgl. a 12), genannt, die die konkreten Beispiele für den allgemeinen Satz bilden: „die Gemütserregung, die in einigen Seelen stark auftritt, findet sich bei allen ..." - dies bezieht sich auf die Unterschiede in der Intensität (*b*. - wiederholt u. a 13f. wieder mit Bezug auf solche, die zu bestimmten emotionalen Regungen neigen, παθητικούς). Dieses Problem der Unterschiede in der

Intensität von Affekten wird in E N II 5, 1106 a 26ff. behandelt, wo Ar. die Möglichkeit von Übertreibung oder Übersteigerung und Mangel (ὑπερβολή - ἔλλειψις) sieht und dafür als Beispiel - wie hier - ein größeres oder geringeres Ausmaß (μᾶλλον - ἧττον) im Auftreten von Affekten, darunter Furcht und Mitleid, angibt und beides als nicht richtig (οὐκ εὖ) bewertet. Der zu starke Grad (μᾶλλον) der Erregung ist danach eine Verfehlung des Richtigen, vgl. auch E E II 3, 1221 b 9-13, weiteres s.u. zu 1342 a 11.

Von Ekstase „sind manche leicht überwältigt“ (a 7f.) - ‚manche‘ (τινές) nimmt hier ‚in einigen (ἐνίας) Seelen‘ (a 5) auf und soll offensichtlich die Zuordnung von Ekstase zu der hier vorausgesetzten Erscheinungsform der anderen Affekten (jammerndem Mitleiden und Furcht, a 7) rechtfertigen: sie teilt mit ihnen das Faktum, dass manche davon stark heimgesucht werden. Andererseits mag die Bemerkung, dass „manche von dieser Erregung leicht überwältigt sind“ andeuten, dass dieser Affekt ‚Ekstase‘ (ἐνθουσιασμός) selber nur bei einigen auftritt (er gehört nicht zu den ‚gemeinen Affekten‘, κοινὰ παθήματα, E E III 1, 1228 b 36) und dass seine milderen Formen nicht Ekstase benannt werden, er wäre damit vergleichbar einigen Formen von Fehlverhalten nach E N, die nur im Extrem existieren und bei denen es keine Mitte gibt, vgl. II 6, 1107 a 8-27; M M I 8, 1186 a 36ff.

Die Intensität des Auftretens der Affekte wird nach 1342 a 4-7 nicht von auslösenden Ursachen, hier der Musik, abhängig gemacht (dies folgt erst a 8-15), sondern auf die Bedingungen in der *Seele* zurückgeführt (vgl. E N III 10, 1115 b 13 ἔστιν δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον ταῦτα φοβεῖσθαι ...). Das unterscheidet die hier vorausgesetzte und dann 1342 a 12 explizit ausgesprochene Neigung zu jammerndem Mitleiden und Furcht (ἐλεήμονας; φοβητικούς; παθητικούς) von den auf bestimmte *Lebensbedingungen* zurückgeführte Anfälligkeiten für diese Affekte nach Rhet. II 5, 1382 b 29ff.: wer Reichtum, Kraft und Macht besitzt, braucht nichts zu fürchten und umgekehrt: wem dies fehlt, neigt zu Furcht; vgl. bei jammerndem Mitleiden 8, 1385 b 19ff. Die Kopplung von kathartischer Wirkung und seelischer Disposition geht soweit, dass Ar. das Ausmaß dieser Erfahrung (πάσχειν, hier 1342 a 11) an den unterschiedlichen Grad, in dem man für diese Affekte empfänglich ist, bindet - die gleiche Musik vollbringt Katharsis in unterschiedlichen Menschen in einem unterschiedlichen Ausmaß und dies hängt von ihrer seelischen Disposition ab; Menschen, die nicht für Enthusiasmos empfänglich sind, werden durch enthusiastische Melodien nur schwach ergriffen. Holzhausen 12 hat diesen Aspekt heruntergespielt, wenn nicht bestritten, um einen homöopathischen Prozess zu verneinen (vgl. 26), s.u. 661.

Ar. nimmt eine gleitende Skala des Grades von Anfälligkeit für emotionale Erregbarkeit an (vgl. für solche Unterschiede Cat. 8, 9 b 33-10 a 10), wobei der extreme Fall die von ihm behandelte Wirkung am besten erläutert. Er hat Ekstase wohl auch deswegen gewählt, weil Erfahrungen zeigten (ὁρῶμεν, Pol. VIII 7, 1342 a 9), in welcher Weise Menschen, die dazu neigten, sich unter dem Einfluss von Melodien, die die Seele in Rausch versetzen, in ihrer

Gemütsverfassung veränderten, vgl. 5, 1340 a 8-12, wo er ebenfalls von der Erfahrung mit Ekstase (ὁμολογουμένως) ausgeht. Zu Recht hat Susemihl (Anm. 1094) gesehen, dass Ar. sowohl von Menschen in einem pathologischen Zustand als auch von ‚geistig Gesunden' spricht, vgl. Halliwell 191 mit Anm. 33, weiteres u. zu 1342 a 11.

Wie gesagt, wird Ekstase (ἐνθουσιασμός) in Pol. VIII 7 in eine Reihe mit den anderen Affekten ἔλεος und φόβος gestellt: alle drei dienen als konkrete Beispiele für den allgemeinen Satz: „die Gemütserregung, die in einigen Seelen stark auftritt, findet sich bei allen ..." Es ist unrichtig, diesen Zusammenhang zu zerreißen und anzunehmen, dass ἔλεος und φόβος von Enthusiasmos ‚geschieden' werden (so Holzhausen 11 Anm. 36 - vgl. dagegen zur Deutung von bacchischer Raserei als Furcht Plat. Leg. VII 790 e 2-9), und die drei Affekte zwei verschiedenen Tonweisen zuzuordnen: ἔλεος und φόβος den praktischen (Holzhausen 14: „Durch die ‚praktischen' Harmonien (und Rhythmen) werden besonders bei den dazu neigenden ... Menschen in unterschiedlicher Intensität die Affekte ἔλεος und φόβος ausgelöst", vgl. 13: ... ἔλεος und φόβος, „die durch die πρακτικαὶ ἁρμονίαι ausgelöst werden"), Enthusiasmos den enthusiastischen (ebd. S. 11). Sie werden aber als zusammengehörig eingeführt, wobei Ar. dem Unterschied in den erregten Affekten in dem Doppelausdruck Rechnung trägt, den er für die entsprechenden Tonarten bzw. das dafür benutzte Instrument, den Aulos verwendet: ὀργιαστικὰ καὶ παθητικά (1342 b 3). Nach dem von Theoretikern entwickelten und von Ar. übernommenen Grundsatz, dass zu dem jeweiligen Charakter der Tonarten ein je besonderer Typus von Melodien passt (1341 b 34-36), darf man die Wirkung, die den Affekte erregenden Tonarten eigentümlich ist, nicht auch den von ihnen unterschiedenen praktischen zuschreiben (für Holzhausen 13 Anm. 47 ist der Ausdruck καθαρτικά „insofern mißverständlich, als die πρακτικά ebenfalls κάθαρσις bewirken" - dies widerspricht genau 1341 b 32-36). Eine Erörterung der praktischen Tonarten fehlt in 1342 a 4-15 (s. Newman zu a 4). Die Zuordnung der praktischen Melodien zur Katharsis durch Susemihl (II 252 Anm. 1101) erklärt sich aus der von ihm bevorzugten Lesart a 3: κάθαρσιν für ἀκρόασιν (zu Recht abgelehnt von Holzhausen 9 Anm. 30).

Am Falle dieser Menschen, die von Ekstase leicht überwältigt sind, erläutert Ar. die Entwicklung, die zur Katharsis führt (a 7-11): sie erfahren diese unter dem Einfluss religiöser Melodien, wenn sie die die Seele in Rausch versetzenden Melodien in sich aufnehmen. Mit Katharsis benutzt Ar. eine medizinische Metapher (anders Plat. Theait. 149 d 1, wo die Hebammen Medikamente [διδοῦσαι φαρμάκια] und beschwörende Gesänge [ἐπᾴδουσαι] einsetzen, vgl. Chrmd. 155 e 5), der Abschnitt a 8-15 ist von medizinischen Analogien durchdrungen (s.u.). Die Erfahrungen, die man in diesem Falle beobachten kann, weitet Ar. dann (a 11-15) auf die anderen Emotionen - die gleichen, die er eingangs a 7 genannt hatte - aus (wobei er wie schon a 5f. zugibt, dass manche in unterschiedlichem Grade betroffen sind, a 13f.):

sie alle erfahren eine Form von Katharsis (a 14f.), so wie diese Affekte in allen vorkommen. Erleichtert wurde die medizinische Betrachtung durch die verbreitete Vorstellung von der *Krankheit* der Seele, s. die Belege bei Flashar, Hermes 84, 1956, 23-24. Um zu klären, an was für eine Form medizinischer Behandlung Ar. dachte (s.u. zu a 8, S. 658ff.), wenn er die psychologische Wirkung bestimmter Musik in Analogie dazu beschrieb, muss man zunächst klären, was für ein Krankheitszustand Ekstase wäre.

Ekstase (ἐνθουσιασμός, s.o. zu 5, 1340 a 11) findet sich nicht in der Liste der Affekte in E N II 4, 1105 b 21-23; 5, 1106 b 16-20, wohl weil sie zu ungewöhnlich war und nicht in den Prozess der Gewöhnung zu aretē eingeschlossen zu werden brauchte. In P r o b l. XXX 1, 954 a 24ff. wird die übergroße Erwärmung der schwarzen Galle progressiv für unterschiedliche Reizzustände verantwortlich gemacht: bei *den meisten Menschen* rufe die von der Nahrung in Fluss gebrachte schwarze Galle keine Veränderung in ihrer Gemütsverfassung (ἦθος s. Schütrumpf 1970, 11f.) hervor, wohl aber bei denen, in deren Natur eine entsprechende Mischung vorliegt: die, die besonders viel warme schwarze Galle besitzen, werden u.a. leicht zu Gemütsbewegungen und Begierden erregt; viele von ihnen werden wegen der Nähe der Wärme zum Sitz des Verstandes von Krankheiten der Raserei oder Verzückung (ἐνθουσιασμός) befallen wie die Sibyllen und alle, die von Verzückung überkommen werden (a 34-39 wird Enthusiasmus durch ‚sich in Ekstase befinden', ἐκσταίη, aufgenommen) - der Autor macht dann einen Unterschied zwischen Verzückung aufgrund von Krankheit und natürlicher Mischung: Verzückung ist eine Störung des Denkens unter dem Einfluss der Temperatur einer zu großen Menge von schwarzer Galle. Plat. L e g. VII 790 e 2-9 hat dagegen bacchische Raserei als Furcht, die durch einen schlechten Zustand der Seele verursacht wurde, beschrieben. Dem entspricht bei Ar., dass er die starke Erregung von Affekten als Abweichen von der Mitte und damit als Verfehlung des Richtigen wertete (o. zu a 5 S. 654).

In allen diesen Darlegungen ist dieses ekstatische Verhalten im Menschen angelegt - sei es körperlich als krankhafte Störung oder seelisch als eine Anfälligkeit für Emotionen. Bestimmte Musik verstärkt also entweder eine vorhandene emotionale Anfälligkeit (vgl. Susemihl II 247 Anm. 1095: „Dispositionen") oder erregt bestimmte Emotionen, für die alle empfänglich sind (dies ist der Aspekt, unter dem Ar. in der P o e t. die tragischen Affekte sieht, bes. Kap. 13 und 14). In einer zweiten Phase wird die anfangs durch Musik verursachte Erregung dann von Beruhigung und Erleichterung abgelöst.

60, 4 (a 7) „jammerndem Mitleiden und Furcht" (ἔλεος, φόβος). Jammerndes Mitleiden und Furcht sind hier nur Beispiele (vgl. Susemihl Anm. 1089) für die Affekte (πάθος, a 5), die in manchen intensiv auftreten. Bei der Beschreibung der Heilung durch Korybanten bei Plat. L e g. VII 790 d 2-791 b 1 ist der Zustand, unter dem man leidet und von dem man *befreit wird*, der der Furcht (δειμαίνειν; δείματα; τὴν ἔντος φοβερὰν οὖσαν ... κίνησιν), vgl. Linforth 158f. Für die Verbindung der beiden emotionalen Regungen vgl.

Soph. T r. 298 οἶκτὸς δεινός; 306 δέδοικα; 312 ᾤκτισα. Unter den Stoffen, die der Rhapsode Ion vortrug, befand sich τῶν περὶ Ἀνδρομάχην ἐλεινῶν τι: Plat. I o n 535 b 6, vgl. c 5f.: ἐγὼ γὰρ ὅταν ἐλεινόν τι λέγω ... ὅταν τε φοβερὸν ἢ δεινόν ..., vgl. zuvor Gorgias 82 B 11, 8–9: die Hörer von Dichtung befiel φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς (Vors. II 290). Plat. R e p. III 387 b 8ff. untersagt Dichtung, die bei den Zuhörern diese Reaktionen hervorruft (c 2 φρίττειν; d 8 ὀδύρεσθαι); Flashar, Hermes 84, 1956, 18ff. Friedrich, Euphorion, 57, 1963, 4–6; 11. Verbindung dieser Affekte mit Ekstase (ἐνθουσιασμός) Plat. I o n 535 b 7ff.; Flashar 20.

W. Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 129–171 hat gegen die Deutung durch Lessing eine angenommene ursprüngliche Bedeutung beider Emotionen als aufrührender Elementaraffekte neu zu begründen versucht: φόβος sei Furcht, „die entschieden zu Schrecken und Schauder neigt“ (131); ἔλεος ist nicht christliches Mitleid, sondern „ein naturhaft ungebrochender Elementaraffekt – der Affekt des *Jammers* und der *Rührung* , der den Menschen angesichts des Leidens eines anderen spontan überfällt“ (137, vgl. 141); zu den somatischen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen der so verstandenen Affekte s. Flashar, Hermes 84, 1956, 12–48. Der erste Widerspruch gegen Schadewaldt bei W. Burkert, Zum altgriechischen Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen, München 1955, der sich gerade das Ziel setzt zu zeigen, „inwieweit ἔλεος mehr ist als ein bloßer Affekt der Rührung“ (40 Anm. 3), vgl. 39f.; 72 zu Hom.; Übersetzungsvorschlag: ‚Erbarmen‘); danach die Modifizierungen an Schadewaldts Deutung durch M. Pohlenz, Hermes 84, 1956, 49–74; für eine fairere Einschätzung der interpretatorischen Leistung Lessings, als man sie bei Schadewaldt findet, wenn nicht Rückkehr zu seiner Deutung s. W.H. Friedrich, Euphorion, 57, 1963, 4–6; 11. Verbindung dieser Affekte mit Ekstase (ἐνθουσιασμός) Plat. I o n 535 b 7ff.; Flashar 20.

W. Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 129–171 hat gegen die Deutung durch Lessing eine angenommene ursprüngliche Bedeutung beider Emotionen als aufrührender Elementaraffekte neu zu begründen versucht: φόβος sei Furcht, „die entschieden zu Schrecken und Schauder neigt“ (131); ἔλεος ist nicht christliches Mitleid, sondern „ein naturhaft ungebrochender Elementaraffekt – der Affekt des *Jammers* und der *Rührung* , der den Menschen angesichts des Leidens eines anderen spontan überfällt“ (137, vgl. 141); zu den somatischen Voraussetzungen und Begleiterscheinungen der so verstandenen Affekte s. Flashar, Hermes 84, 1956, 12–48. Der erste Widerspruch gegen Schadewaldt bei W. Burkert, Zum altgriechischen Mitleidsbegriff, Diss. Erlangen, München 1955, der sich gerade das Ziel setzt zu zeigen, „inwieweit ἔλεος mehr ist als ein bloßer Affekt der Rührung“ (40 Anm. 3), vgl. 39f.; 72 zu Hom.; Übersetzungsvorschlag: ‚Erbarmen‘); danach die Modifizierungen an Schadewaldts Deutung durch M. Pohlenz, Hermes 84, 1956, 49–74; für eine fairere Einschätzung der interpretatorischen Leistung Lessings, als man sie bei Schadewaldt findet, wenn nicht Rückkehr zu seiner Deutung s. W.H. Friedrich, Euphorion, 57, 1963, 4–27; jetzt A. Kerkhecker, «Furcht und Mitleid», RhM

134, 1991, 288-310; R. Dilcher, Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung, A&A 42, 1996, 85-102 (95-100 zu Ar. Pol.).

Furcht und jammerndes Mitleiden sind EN I 4, 1105 b 21ff. in der Aufzählung der irrationalen Regungen (*πάθη*) genannt. Sie sind verwandt, denn es ist die gleiche Situation, nämlich die Vorstellung von zerstörendem oder schmerzlichem Unheil, die beide Affekte auslöst (Rhet. II 5, 1382 a 21f.; 8, 1385 b 13-16). Sie unterscheiden sich aber darin, wer davon betroffen ist: 5, 1382 b 24-26; 8, 1386 a 27-29: jammerndes Mitleid empfindet man für das Schicksal eines anderen, das bei einem selbst Furcht aufkommen lässt. Ich wähle ‚jammerndes Mitleiden' anstelle üblichen ‚Mitleid' (verteidigt von Dilcher, A&A 42, 1996, 89f.), da dies distanziert bleiben kann - wie verwandtes engl. ‚compassion', jedenfalls nicht die Unlust, Störung aristot. *λύπη* (Rhet. II 8, 1385 b 13, vgl. EN II 4, 1105 b 21-23), vermittelt; ‚jammernd' (vgl. Gorgias 82 B 11, 9 *ἔλεος πολύδακρυς*, Vors. II 290) bringt die emotionale Intensität zum Ausdruck und Mitleiden ist begrifflich weniger erstarrt.

Hinsichtlich Poet. (13, 1453 a 4-6) ist umstritten, ob man Furcht um das Schicksal eines *anderen* empfindet, der *gleich* ist, womit Furcht einen Selbstbezug hat (Holzhausen 17 Anm. 61 mit Verweisen; dagegen Lessing, Hamb. Dramat. 75. St.: Furcht der Zuschauer „für uns selbst"; Kerkhecker, RhM 134, 1991, 293-296); nach Rhet. II 5, 1382 b 29ff. empfindet man Furcht *für sich selber* und so muss dieser Affekt hier in Pol. verstanden werden, zu Furcht vgl. Schütrumpf 1970, 109-111. In der Poet. soll der Zuschauer der Tragödie beide Emotionen zugleich erfahren, das wäre auch nach Pol. VIII 7 möglich, wenn das gleiche Missgeschick einen selber (Furcht) und andere, die einem nahe stehen (Mitleiden), bedroht, obwohl starke Furcht Mitleiden austreibt: Rhet. II 8, 1385 b 32f.; 1386 a 21-24.- Zur emotionalen Wirkung der Musik s.o. zu Pol. VIII 5, 1340 a 22.

„außerdem Ekstase." ‚Ekstase' (*ἐνθουσιασμός*) s.o. 5, 1340 a 11 (mit Anm.), wo Ekstase ein Affekt der Seele genannt ist.

60, 5 (a 8) „sind von dieser Erregung leicht überwältigt." ‚Erregung' (*κίνησις*), das ist Erregung der Seele (vgl. Plat. Leg. VII 790 d 2-791 b 1 *δειμαίνειν*; *δείματα*; *τὴν ἔντος φοβερὰν οὖσαν ... κίνησιν*; [Ar.] Probl. XIX 27, 919 b 31f.); dies nimmt *πάθος* auf, vgl. b 4; EN II 5, 1106 a 4f.: *κατὰ μὲν τὰ πάθη κινεῖσθαι λεγόμεθα*; Bonitz 1969, 348 Anm. 13 vergl. De memor. 1, 450 b 1; vgl. bei Entspanung Pol. VIII 3, 1337 b 42; nicht bezogen auf diesen eher extremen Fall, sondern die Einwirkung auf die Seele bei der Formung von aretē, *ἡ γίνεται τε ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεων*: EE II 1, 1220 a 29, gemeint ist musikalische (!) Erziehung: Kapp 1912, 37 Anm. 67. *κίνησις* über Musik: Damon 37 B 6 (Vors.); Theophrast 716 Z. 130 FHSG.- ‚leicht überwältigt' (*κατοκώχιμοι*). Dieses Wort bezeichnet, dass eine Person einem Einfluss von Dauer ausgesetzt ist, vgl. EN X 10, 1179 b 8 *ἦθος τ' εὐγενὲς ... ποιῆσαι ἂν κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς*; hier in Pol. bezeichnet *κατοκώχιμοί εἰσιν* entsprechend die Disposition für solche Anfälle

(Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 161 Anm. 3; anders Holzhausen 11: „werden ergriffen"), Ar. geht von dem Auftreten (συμβαίνει) der Affekte auf die zugrundeliegende Disposition zurück, s.u. zu a 11; ebd. auch für Anfälligkeit zu anderen emotionalen Regungen.

„wir beobachten, dass sie unter dem Einfluss religiöser Melodien, wenn sie die die Seele in Rausch versetzenden Melodien in sich aufnehmen, zur Ruhe kommen, da sie gleichsam eine medizinische Behandlung und Reinigung erhalten haben" (καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως).

„religiöse Melodien." Z.B. die des Olympos, s. Bernays 1880, Anm. 5, S. 88-92.- „die Seele in Rausch versetzende Melodien" (ἐξοργιάζουσι .. μέλεσι). Vgl. 5, 1340 a 10f.; d.h. Melodien, die in der phrygischen Tonart gesetzt und als Instrument häufig den Aulos verwandten, vgl. 7, 1342 b 1ff.: beide sind ὀργιαστικά, vgl. für den Aulos 6, 1341 a 21-23.

„die Seele." S.o. 5, 1340 a 10 und Anm. zu a 7.

„in Rausch versetzend", ἐξοργιάζουσι, vgl. Philodem De mus. III 65 (49, 8-10 Kemke) ἐξοργιάζουσι καὶ πρὸς βακχείαν ἄγουσι.

„in sich aufnehmen", die Übersetzung scheint im Zusammenhang von Melodien ungewöhnlich, aber χρήσωνται ist hier offensichtlich medizinische Terminologie für das Einnehmen von Heilmitteln (s.o. 3, 1337 b 41 χρῆσις; vgl. Hippokr. Morb. II 15 [ἐμέτοισι]; Plat. Chrm. 155 e 6; Plut. Mor. 693 a ἐλλεβόρῳ χρησάμενος) bzw. für medizinische Behandlung (Plat. Rep. III 406 d 1-3, weitere Belege bei Susemihl-Hicks) - anders mit Annahme von Subjektswechsel, bezogen auf die, die Musik machen (wie Ar. VIII 6, 1341 a 41), Holzhausen 11 Anm. 39.

„zur Ruhe kommen" (καθισταμένους). Susemihl Anm. 1093 deutet dies als ‚augenblickliche Heilung', vgl. „we see them restored" (Belfiore 1992, 320, vgl. 324f.; Anm. 77), in der Tat ist dieses Wort medizinische Terminologie, vgl. Hippokr. Vict. III 75 ἐκ δὲ ταύτης τῆς θεραπείας καθίσταται τοῖσι μὲν θᾶσσον ...: einige werden schneller wiederhergestellt, vgl. Plut. Mor. 693 a ὅταν ἐλλεβόρῳ χρησάμενος ... καταστῇ. Da bei Ar. die medizinische Metapher aber erst folgt, sehe ich in καθισταμένους noch nicht diese Wirkung ausgedrückt; gegen die medizinische Deutung spricht auch o. 5, 1340 b 3 καθεστηκότως über den Charakter der dorischen Harmonie (Belfiore 325 übersetzt: „state of composure"!), gegenübergestellt u.a. dem ekstatischen der phrygischen Harmonie. Ar. spricht von Personen, die leicht von Ekstase überwältigt werden; wenn diese die die Seele in Rausch versetzenden Melodien hören, bricht offensichtlich die Erregung, die die Musik zum Ausbruch brachte, in sich zusammen und sie beruhigen sich. Vgl. Aristoxenos fr. 121 W. Pythagorei etiam docuerunt *férociam* animi tibiis aut fidibus *mollientes* ... καθισταμένους beschreibt die bestimmte, beruhigende Wirkung berauschender Musik auf den Gemütszustand der zu Ekstase neigenden Menschen, vgl. Ar. Phys. VII 3, 247 b 17 τῷ γὰρ καθίστασθαι τὴν ψυχὴν ἐκ τῆς φυσικῆς ταραχῆς φρονιμόν τι γίνεται .., vgl. 248 a 2: καθίσταται δὲ καὶ ἠρεμίζεται; Susemihl-Hicks vergl. De memor. 2, 453 a 26f.; nach Theophr. 726

A FHSG soll in Theben jemand, der außer sich geraten war, durch Aulosspielen zur Ruhe gekommen sein (*καταστῆναί τινα ἐξιστάμενον*); vgl. Plut. L y k. 4, 2 über die in Sparta gebräuchlichen Gesänge, die in Melodien und Rhythmen das *καταστατικόν* enthielten, sodass diejenigen, die sie hörten, sich beruhigten (*κατεπραΰνοντο*). Die im Endeffekt beruhigende Wirkung (*πραΰνουσι*) bei bacchantischen Ausschweifungen stellt sich dagegen nach Plut. M o r. 759 a–b dann ein, wenn die Musiker den Rhythmos vom Trochäus und die Tonart von Phrygisch in andere überwechseln.

Das Wort *καθισταμένους* ist auch philosophisch von Bedeutung wegen der Lust, die diese Reinigung begleitet: 1342 a 14f. (s. Anm.), denn Lust ist *κατάστασιν ... εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν*: R h e t. I 11, 1369 b 34; vgl. die in E N VII zitierte Auffassung: Handlungen, die in den natürlichen Zustand versetzen (*καθιστᾶσαι*), bereiten Lust: 13, 1152 b 33, vgl. 12, 1152 b 13; vgl. G. Lieberg, Die Lehre von der Lust in den Ethiken des Aristoteles, Zetemata 19, 1958, 28–32; Wolf 2002, 192–195; 204; Plat. P h i l. 42 d 5 *Εἰς δέ γε τὴν αὐτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα*, vgl. 32 a 3–b 4; T i m. 64 d 1f. Vgl. zur Vorstellung Hippokr. V i c t. II 66: bei Anstrengungen Ungeübter kommt es zu Schweißausbrüchen und Schmerzen, schließlich *τό τε αἷμα καθίσταται ἐς τὴν κατὰ φύσιν κίνησιν*.

„medizinische Behandlung und Purgation" (*ἰατρείας καί καθάρσεως*). „und" (*καί*) ist explikativ gebraucht (Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 85 Anm. 1), bedeutet also „das heißt", der zweite Begriff ist treffender: die Purgation ist die Form der medizinischen Behandlung, vgl. P h y s. II 3, 194 b 35f.: Purgation ist Bewegungsursache von Gesundheit, vgl. M e t. Δ 2, 1013 a 35–b 2; ironisch Plat. L e g. I 628 d 2: „wie wenn jemand glaubte, einem Körper gehe es dann am besten, wenn er während einer Krankheit einer ärztlichen Katharsis unterzogen wurde"; R e p. VIII 567 c 5f. beschreibt Sokrates den von Ärzten angewandten *καθαρμός* des Körpers: sie beseitigen das Schlimmste und lassen das Beste zurück; vgl. S o p h. 226 d 1ff., vgl. 230 c 3ff.; D e f. 415 d 4 *Κάθαρσις ἀπόκρισις χειρόνων ἀπὸ βελτιόνων*. Purgation ist die Ausscheidung störender Stoffe aus dem Organismus, vgl. P r o b l. I 42, 864 a 30–34, „ein völliges Wegschaffen der schädlichen Stoffe ... bewirkt durch ein Mittel, das als solches keine qualitative Affinität zu den wegzuschaffenden Stoffen hat", Flashar, Hermes 84, 1956, 42f., s. aber u. S. 661.

„da sie gleichsam eine medizinische Behandlung und Reinigung erhalten haben." Die meisten Übersetzungen geben dies wieder wie Ziegler RE 2. R., 12. Halbbd., 2040: „wie wenn sie eine ärztliche Kur und Katharsis durchgemacht hätten", vgl. Gigon: „wie wenn sie eine Heilung und Reinigung erführen"; Holzhausen 11; Kraut 1997: „just as if they were receiving medical treatment and a purification." Aber in solchen Formulierungen wie: „er roch und torkelte, so als ob er betrunken wäre"; „he smelled and staggered just as if he was drunk", wird ein beobachtetes Verhalten mit einem anderen in Verbindung gebracht, das jenes erste erfahrungsgemäß gewöhnlich auslöst, nur nicht notwendigerweise im vorliegenden Falle: er war möglicherweise nicht

betrunken. Die Übersetzung „so als hätten sie", „as if" bedeutete, dass die Purgation normalerweise die hier beschriebene Wirkung („sich beruhigen") hat, die hier aber musikalisch erreicht wird. Aber medizinische Purgation führt in der Regel nicht zur *emotionalen Beruhigung* (Susemihl-Hicks, die eine medizinische Deutung vorschlagen, geben keinen Beleg), vielmehr zu ‚Erleichterung' (*κουφίζεσθαι*, a 14, s. Anm., vgl. Probl. III 17, 873 b 18-22 *κουφισθέντες τοῦ πάθους* über das wieder zu sich Kommen, Nüchtern werden, nachdem Trunkenheit sie außer sich brachte, *ἐξίστησιν*, bzw. *ἐξάντη ποιεῖν* Plat. Phaidr. 244 e 2), vgl. Hippokr. Aph. IV 3 *Ἢν μὲν οἷα δεῖ καθαίρεσθαι καθαίρωνται, συμφέρει τε καὶ εὐφόρως φέρουσιν*. Ich beziehe daher *ὥσπερ* nicht zum Partizip, sondern zu den Substantiven (dafür s.o. 5, 1339 a 13 *ὥσπερ ἐνδόσιμον*, vgl. I 6, 1255 a 8; Bonitz 872 b 48 vergl. De mund. I 1, 268 a 14 *εἰληφότες ὥσπερ νόμους*), vgl. Stahr-Stahr: „die sich gleichsam einer ärztlichen Kur und Katharsis unterzogen haben", vgl. Bernays 1880, 11f.; Pohlenz, Die griechische Tragödie, [2]1954, I 488; dgl. Hermes 84, 1956, 60.

Anders als in Poet. benutzt Ar. nicht den Ausdruck *παθημάτων κάθαρσιν*, sondern bringt stärker zum Ausdruck, dass „medizinische Behandlung" und „Reinigung" als körperliche *Analogien* für einen psychischen Vorgang verstanden werden müssen, aber diesen nur annähernd beschreiben - Ar. benutzt eine Metapher, vgl. Bernays 1880, 122; Zeller II 2, 775: „uneigentliche Bezeichnung"; Halliwell 1986, 193-194, s. Ar. II 7, 1267 a 7 ‚medizinische Behandlung'. Damit ist zweifelhaft, ob man wenigstens in Pol. VIII 7 den Vorgang der Katharsis völlig in seiner medizinischen Bedeutung verstehen darf, also als „eine Reinigung im medizinischen Sinne, nämlich eine Reinigung von einem Übermaß an Kälte und Feuchtigkeit, die die gesunde Ausgeglichenheit unter jenen Grundqualitäten wiederherstellt und durch das Ausscheiden der überschüssigen Stoffe ein Gefühl der Erleichterung herbeiführt", Flashar, Hermes 84, 1956, 48; das Rückführen auf den Normalzustand müsse „ein Wegschaffen des *φόβος* und *ἔλεος* sein" (ebd. 39), nicht eine Reinigung „von ihrem schadhaftem Übermaß" (ebd. 48), genau umgekehrt Pohlenz, Hermes 84, 1956, 61, vgl. 65. Furcht überhaupt aus der Seele wegzuschaffen, wäre unverantwortlich, denn es ist aretē, dass man einiges fürchtet, und wer diese Furcht nicht hat, ist schamlos (E N II 5, 1106 b 16-23; III 9, 1115 a 12-14, vgl. a 22ff.). Tapferkeit ist vielmehr, in der richtigen Weise Furcht zu empfinden und standzuhalten (10, 1115 b 17-20), vgl. auch R. Stark, Aristotelesstudien, Zetemata 8, 1972, 63f. Für Pol. VIII 7 sollte man eher sagen, dass der nicht in einer pathologischen Weise emotional leidende Zuhörer von den gerade in der Musik erregten Affekten - sie sind Erfahrungen von Schmerz (s.o. zu a 7) - wieder befreit wird.

Wer zur Ekstase neigt, wird zunächst nicht beruhigt oder gedämpft - allopathisch (so die Kur o. 5, 1339 b 16 und Anm. zu b 17), sondern erst recht ekstatischer Musik ausgesetzt - entsprechend homöopathischer Behandlung (vgl. Susemihl Anm. 1095; Rohde II 48 Anm. 1; Linforth 158; Lord 1982,

121f.; R. Janko, Aristotle on Comedy: Towards a reconstruction of *Poetics* II, London 1984, 139-142), die die vorhandenen krankhaften Tendenzen verstärkt und das Gegenteil vom intendierten Zustand verabreicht, also z.B. zur Bekämpfung von Fieber kein temperatursenkendes, sondern -steigerndes Mittel, vgl. Plat. L e g. VII 790 d 2-791 b 1: Mütter bieten ihren Kindern, die nicht schlafen können, nicht Ruhe (das wäre allopathisch), sondern wiegende Bewegung und Gesang; sie lullen sie gleichsam mit dem Aulos ein - ein Paradox -, wie man bacchische Raserei durch *solchen* Tanz und Musik *heilt* - 790 e 1-4 spricht in diesem Zusammenhang von Heilung (*ἰάσεις*, vgl. d 4 *τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα*). Belfiore 1992, 323 deutet dies als allopathisch, denn „order is thought to act on disorder"; aber *jede* Therapie reagiert mit einem regelmäßigen Vorgehen auf die Störung des Körpers, diese Tatsache ist nicht geeignet, das homöopathische Vorgehen von den allopathischen zu unterscheiden (die Behandlung durch Exzess [*ὅταν πολὺ ἐκστῇ τις*] in P r o b l. I 2, 859 a 4ff. ist allopathisch). Plat. verweist l.c. auch auf die Frauen, die Korybantentaumel heilen. Er erklärt die beschriebene Wirkung in der Weise, dass die von außen herangebrachte Erschütterung der Affekte sich über die innere durchsetzt und so Ruhe herstellt (s. Linforth 129-134). Dem entspricht bei Ar., dass sich nach der Bewegung der Seele (Plat. 790 c 6f.; Ar. 1342 a 8) am Ende der ausgeglichene Zustand einstellt: *καθισταμένους ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως*, a 10 (G. Finsler, Plato und die aristotelische Poetik, Leipzig 1900, 113ff.). Vgl. die Wirkung des Klagegesanges und der Aulosmusik nach Plut. S y m p. III 8, 2 (= M o r. 657 a): zu Beginn erregen sie Emotionen (*πάθος κινεῖ*), aber im weiteren Fortgang beseitigen sie den Schmerz und brauchen ihn auf (*κατ' μικρὸν ἐξαιρεῖ καὶ ἀναλίσκει τὸ λυπητικόν*); vgl. die Beschreibung des Verlaufes göttlichen Wahns (*ἔνθεος ... μανία*) bei Aretaios (CMG II 43, 29ff.): sie werden vom Aulos aufgestachelt; wenn sie sich davon erholen, sind sie guten Mutes und frei von Sorgen (*κῆν ἀπομανῶσι, εὔθυμοι, ἀκηδέες*).

Diese Wirkung tritt nicht nur bei Ekstase, sondern in qualifizierter Weise (*γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν*, 1342 a 14) auch bei Menschen die für jammerndes Mitleiden und Furcht anfällig sind, ein. Bei denen, die davon nicht leicht überwältigt werden, muss man zunächst diese Affekte durch Musik erregen, bevor der homöopathische Prozess beginnen kann. Susemihl Anm. 1095 hat zu Recht betont, dass die Analogie mit einer medizinischen Behandlung eigentlich nur für die, die sich im pathologischen Zustand befinden, völlig berechtigt ist, nicht aber die ‚geistig Gesunden' (Anm. 1094). Dies zeige die Grenzen des medizinischen Verständnisses der Katharsis, für die vielmehr der pathologische Zustand nur „die Grundlage" sei, „auf welche er seine ästhetische Katharsistheorie aufbaut" (Anm. 1095 - ‚ästhetisch' ist für P o l. VIII unrichtig, s.o. 643). Jedenfalls muss man für das Verständnis von Katharsis den extremen Fall von Enthusiasmos (a 7-11) benutzen und nicht ihre Abschwächung in weniger Anfälligen, die entsprechend weniger intensiv die Katharsis erfahren (anders Lord 1982, 131).

Die medizinische Analogie impliziert nicht, dass hier eine Heilung erzielt wurde (anders Pfister RE Suppl. VI 148), sondern nur, dass eine Beruhigung, Erleichterung, die aber nicht langfristig zu sein braucht, eintritt. Wie die momentane Wirkung zur langfristigen steht, hat Ar. nur insoweit angesprochen, als er in 5, 1340 a 6–8 aus der ekstatischen Wirkung bestimmter Melodien auf das ēthos der Seele überhaupt die Möglichkeit ethischer Einwirkung erschloss. Aber diese erfolgt nicht durch ekstatische Melodien, sondern die von ihnen unterschiedenen ethischen (7, 1341 b 32ff., vgl. 6, 1341 a 18–24).

Entgegen dieser unzweideutigen Unterscheidung der Zwecke verschiedener Arten von Musik aufgrund der ihnen zugeordneten Harmonien hat es nicht an Versuchen gefehlt, die Wirkung der Katharsis doch ethisch zu deuten. Dilcher, A&A 42, 1996, 98 meint: „An dieser haltlosen Opposition krankt ein Großteil der Debatte seit Bernays." Die durch Katharsis erreichte Beruhigung ist für Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 91 „aber nicht Quietismus, sondern das Leben κατ' ἀρετήν." Somit sei Katharsis „doch auf die höchste παιδεία, das Leben der ἀρετή und damit der εὐδαιμονία" hingeordnet (H. House, Aristotle's Poetics London 1958, 108–111 sieht als Ergebnis von Katharsis eine „emotional balance, in der der Gereinigte die Emotionen eines *guten Mannes* besitze). Dies ist die Rückkehr zur Deutung Lessings, Hamburgische Dramaturgie 78. St. von „der *Verwandlung* der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten ... so muß die Tragödie, wenn sie unser Mitleid in Tugend verwandeln soll, uns von beiden Extremis des Mitleids zu reinigen vermögend sein; welches auch von der Furcht zu verstehen." Die Beseitigung der Affekte soll humanitär-moralisierend zu einer Besserung führen (dazu s. Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 129ff.).

Ar. sagt hier aber nichts über einen gezielten wiederholten Einsatz dieser ‚Therapie' und entsprechend auch nichts über eine langfristige Wirkung (anders Pohlenz, Hermes 84, 1956, 65: „dauernde[n] Gesundheit der Seele"); diese Wirkung bleibt vielmehr einer bes. Gruppe von Melodien und Rhythmen vorbehalten, denen, die ethische Zustände darstellen: 5, 1340 a 14–28. In jenem Zusammenhang ist zwar von der *Darstellung* auch von Affekten (wie Zorn) durch die Musik die Rede, aber Ar. stellt sich dort nicht eine *entsprechende* emotionale Wirkung beim Zuhörer vor (unrichtig Halliwell 195: „vivid representations of emotions which are correspondingly experienced by the hearer"), etwa dass die Darstellung von Zorn diesen auch zornig macht. Die emotionale Reaktion des Zuhörers in diesem Falle beschreibt Ar. hier vielmehr mit freudiger Zustimmung oder Ablehnung bestimmter dargestellter Gegenstände (χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν, a 15; a 23–28) und diese ist als Respons einer ethischen *Haltung* eigentümlich (vgl. E N I 8, 1099 a 10–21) und verschieden von den hier beschriebenen Reaktionen auf homöopathisches Einwirken - sowohl bei der Erörterung von sinnerfülltem Zeitvertreib (P o l. VIII 5, 1339 b 25) als auch hier 7, 1342 a 16 muss Ar. hinzufügen, dass das Vergnügen ‚unschädlich' ist. Es geht bei der freudigen Zustimmung oder Ablehnung (χαίρειν ὀρθῶς καὶ φιλεῖν καὶ μισεῖν) in VIII 5

nicht darum, dass „the emotions become better attuned to the perception of reality" (Halliwell 197). Betrachtet man die Bedeutung von jammerndem Mitleid in der aristot. Ethik, dann ist auch eine Erziehung zum richtigen Maß von *eleos* für die Ausbildung eines guten Charakters eigentlich irrelevant, s. Schütrumpf 1970, 107 Anm. 6, *eleos* ist auch wohl nicht ohne Grund bei der Charaktererziehung durch Musik 5, 1340 a 19 nicht genannt (nur Furcht ist dort in ‚Tapferkeit' vorausgesetzt).

Es sei auch betont, dass das eigentliche Objekt der musikalischen *Mimesis* nach VIII 5 nicht Emotionen, sondern Charakterhaltungen und Handlungen sind (1340 a 17ff., vgl. μιμήματα τῶν ἠθῶν, a 39). Abgesehen davon ist die *Beruhigung*, die auf die Erregung bestimmter Emotionen folgt (VIII 7), ganz verschieden von der durch Gewöhnung erworbenen *Aneignung einer Einstellung* zu den nachgeahmten Charakterhaltungen und Handlungen - wurden Tragödien häufig genug aufgeführt, um eine solche Gewohnheit entstehen zu lassen? Ar. hat den hier beschriebenen Unterschied betont, wenn er *verschiedene* Tonarten bzw. Instrumente für die Erziehung bzw. Katharsis vorsah (6, 1341 a 21-24; 7, 1341 b 32-34) - die *ekstatische* Musik, selbst wenn sie auf manche weniger stark wirkt, schien ihm für die Erziehung ungeeignet; dafür wählte er die dorische Tonart, bei der er entsprechend ihren *ruhigen* Charakter herausstellt (5, 1340 b 3f.). Der Versuch, die *mimetische* Funktion der Musik zur *Charakterbildung* entsprechend VIII 5 mit der ekstatischen von VIII 7 - in diesem Zusammenhang ist von Mimesis nicht die Rede - in Verbindung zu bringen (Halliwell 195-199, dort Anm. 40 für weitere Vertreter dieser Deutung, vgl. auch Kraut 1997, 209; 211, vgl. 193) muss abgelehnt werden, vgl. sehr betont Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 153ff. Man kann allenfalls sagen, dass die durch die Katharsis erreichte „Rückkehr des Organismus aus dem Gestörtsein in die naturgemäße Harmonie" (Schadewaldt a.O. 157) es dem schon richtig Erzogenen ermöglicht oder erleichtert, jetzt für einige Zeit ohne emotionale Belastung richtig zu handeln, d.h. man handelt nach dem Maßstab der aretē, welche ja in vielen Fällen die richtige Haltung zu Emotionen ist: E N I 4, 1105 b 25-28. In diesem Sinne ist die richtige emotionale Haltung ja Vorbedingung von Glück, desssen sich z.B. derjenige, der vor Fliegen Angst hat, nicht erfreuen kann (P o l. VII 1, 1323 a 27-30).

Man muss hier genau abgrenzen: Zunächst ist nur von der Benutzung ekstatischer Melodien im Falle derer, die für Ekstase anfällig sind, die Rede - dies wäre eine rituelle Erfahrung (vgl. für religiöse Riten, durch die seelische Störungen beseitigt wurden, Plat. P h a i d r. 244 d-e; R e p. VIII 560 d 8-e 2, vgl. L e g. VII 815 c 5; Dodds 1964, 76-80), wobei aber zu beachten ist, dass bei ritueller Katharsis die Verzückten in der Regel auch selber teilnahmen (vgl. die Beschreibung des korybantischen Ritus bei Linforth 156), nicht dagegen hier, vgl. 1342 a 3f.: passives Zuhören. Dieses Vorgehen kann man medizinisch als ein homöopathisches interpretieren. Aber die von Ar. eingeführte medizinische Metapher der *Behandlung* (ἰατρεία) beleuchtet allein das *Resultat* (καθισταμένους) - unrichtig Ziegler RE 2. R., 12. Halbbd.,

2041, wonach der gesamte „Prozeß" des Aufpeitschens der Affekte und der Rückkehr in den Normalzustand mir der ärztlichen Kur und Katharsis verglichen werde. Die Betrachtung musikalischer Seelenbeeinflussung in medizinischer Terminologie war konventionell, vgl. Plat. Leg. VII 790 e 1–4, der bei bacchantischer Raserei von *βακχειῶν ἰάσεις* gesprochen hatte, vgl. d 4 *τὰ τῶν Κορυβάντων ἰάματα*, vgl. Chrm. 157 a 3 *θεραπεύεσθαι τὴν ψυχὴν ... ἐπῳδαῖς τισιν*; Heilung durch Droge und beschwörenden Gesang: ebd. 155 e 5–7, vgl. schon Gorgias 82 B 11, 14 (Vors. II 292f.) zur therapeutischen Kraft des Logos; Theophrast fr. 726 A,B,C FHSG (aus Περὶ Ἐνθουσιασμοῦ) zur heilenden Wirkung der Musik, vgl. Aristoxenos fr. 6; 26; 117 W. Ar. geht darüber insofern hinaus, als er präzisierend die Form der analogen ärztlichen Behandlung angibt: Katharsis, *ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως* (explikatives *καί*, s.o. 659), diese Erläuterung ist aber gegenüber der Wirkung der Melodien sekundär, eine „fernere Analogie" (Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 162).

Wie gesagt galt die Analogie mit der medizinischen Therapie zunächst nur für das *Ergebnis* (*καθισταμένους*), es bleibt offen, ob sie auch für die *Behandlung*, die dazu führt, gelten soll. Dies ist wahrscheinlich, da sonst die Metapher eine nur begrenzte Funktion hätte (s.o. zu a 8 ‚in sich aufnehmen'). Die hier folgende medizinische Analogie legt jedenfalls nahe, dass ein gesunder Zustand hergestellt wird.

Mimesis ist in Pol. VIII auf die Darstellung von Charakteren und Handlungen in der Musik, genauer der für ethische Erziehung anwendbaren Musik, begrenzt: 5, 1340 a 18ff.; a 39 wird aber nicht im Zusammenhang der Erregung von Affekten mit der Wirkung von Katharsis gebraucht (unrichtig die Benutzung von VIII 5 für Katharsis durch Halliwell 1986, 195f.). Zwar ist die Erregung der Affekte durch die Musiker (7, 1342 a 9) ein künstlerischer Vorgang, aber anders als in Poet. (z.B. 13, 1453 b 12) fehlt in Pol. VIII 7 Mimesis für den Akt künstlerischer Kreativität (Poet. 9, 1451 b 27–29) – dieser Unterschied steht der Benutzung der Katharsis von Pol. VIII 7 für die Deutung der Tragödie im Wege. Gegen die undifferenzierende Übernahme der Katharsisvorstellung von Pol. VIII 7 auf Poet. spricht auch, dass Ar. Katharsis in Pol. VIII an einem Extremfall emotionaler Anfälligkeit erläutert wird, der für das Theaterpublikum nicht repräsentativ ist, weshalb diese Katharsis nicht das Modell für die der Tragödie sein kann (Halliwell 191f., vgl. 194: „separation of orgiastic and tragic *katharsis*"); auf der anderen Seite ist es die Ausweitung dieser ekstatischen Erfahrung auf Menschen mit gemäßigterer emotionaler Disposition, die ihr eine weitere, für ein Publikum jeder Art mögliche Anwendung erlaubt, vgl. Bonitz 1969, 358–359.

Pol. enthält nicht die zusätzlichen Probleme, die die Formulierung Poet. 6, 1449 b 27f. *δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν* aufwerfen, nämlich: die Erklärung des Genetivs nach *κάθαρσις* (objektiv oder separativ – Übersicht über die Deutungen Schadewaldt, Hermes 83, 1955, 148ff.; Deutung als separativ Flashar, Hermes 84, 1956,

43; 48; Pohlenz, Hermes 84, 1956, 61); die Bedeutung von παθήματα - das Thema von Bonitz' Aristotelische Studien V: 1969, 317-359; die Bedeutung von τῶν τοιούτων. Pol. VIII 7 beschränkt sich auf die Wirkung, die bestimmte Musik auf bestimmte Personen hat, s.o. 653 (Bernays).

κάθαρσις ist ein legitimer Zweck musikalischer Aufführungen, vgl. generell 1341 b 36: man soll die Musik nicht nur für einen, sondern für mehrere Zwecke gebrauchen, darunter κάθαρσις (s. Anm.). Es sei bemerkt, dass Ar. in VII 17, 1336 b 20 den Jüngeren nur den Besuch von Aufführungen von Jambos und Komödie untersagte, nicht den der Tragödie, deren Wirkung ja Katharsis ist. Die Musik, die bei Jugendlichen charakterbildend ist, können auch Erwachsene mit Gewinn hören, (s.o. 643 Vorbem.), aber die ekstatische Musik und ihre kathartische Wirkung ist allein Erwachsenen zugänglich. Diese positivere Bewertung des Emotionalen in der Musik, als sie sich bei Plat. fand, teilte dann Aristoxenos, vgl. Wehrli zu fr. 69-93, S. 69f.

60, 10 (a 11) „Das gleiche muss auch denen widerfahren, die für jammerndes Mitleiden, für Furcht oder allgemein für irgendwelche emotionalen Regungen anfällig sind." Mit der Identifizierung der Betroffenen geht Ar. hinter die Beschreibung der Affekte (a 5-7) auf die entsprechenden Dispositionen zurück - was für Leute für gewisse Emotionen anfällig sind, ist der erste Gesichtspunkt der Betrachtung der pathē in Rhet. II, s. 1, 1378 a 23; vgl. die Anfälligkeit der Jugend zu ἔλεος 12, 1389 b 8, der Alten zu Furcht: 13, 1389 b 29-32, anderer zu Zorn: 2, 1379 a 10, vgl. a 28 (εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν). Dies muss aber nicht eine übertriebene emotionale Reaktion, d.h. ein extremer, pathologischer Fall sein (so Bernays 1880, 10f.; Halliwell 191: „those who suffer from abnormal emotional propensities", vgl. 195; Belfiore 1992, 326 „abnormally emotional") - dagegen Holzhausen 14 mit Anm. 49. ‚Zu emotionalen Regungen neigen' (παθητικούς) ist eine Disposition, vgl. EN II 4, 1105 b 23-25 λέγω ... δυνάμεις δὲ καθ' ἃς παθητικοὶ τούτων λεγόμεθα, οἷον καθ' ἃς δυνατοὶ ὀργισθῆναι ἢ λυπηθῆναι ἢ ἐλεῆσαι: man besitzt die Disposition, in entsprechender Weise erregt zu werden, vgl. EE II 2, 1220 b 16-18, vgl. b 7-9 (vgl. εὐένδοτος πρὸς ... ὀδυρμοὺς Sext. Empir. M. VI 48). In Ar.' ethischer Theorie würde das Übermaß, wenn es zur festen *Haltung* geworden ist, eine *moralische* Fehlhaltung (κακία) sein. Ar. spricht von den Affekten derer, die aufgrund ihrer Disposition dafür anfällig sind; eine weitergehende Wirkung von Musik, nämlich dass sie die *wildesten Gemüter* zu *Mitleiden* bewegen könnte (ἐλεήμονας καταστήσει), bestritt Philodem De mus. IV 20 (Neubecker).

‚oder allgemein für irgendwelche emotionalen Regungen anfällig sind', vgl. Bonitz 505 b 46 „ὅλως. 1. ab enumeratis singulis rebus transitum parat ad universum genus." Er zitiert u.a. Rhet. II 2, 1379 a 16f. bei einer Aufzählung von Beschwernissen: ... ἐρῶντες, διψῶντες, ὅλως ἐπιθυμοῦντες (vgl. 6, 1383 b 33-1384 a 2, vgl. MM I 5, 1185 b 10-12), d.h. hier „oder überhaupt alle, die zu einem bestimmten Affecte disponirt sind", Bonitz 1969, 358; der vorliegenden Stelle kommt EN IX 8, 1168 b 19f. bes. nahe: χαρί-

ζονται ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὅλως τοῖς πάθεσι καὶ τῷ ἀλόγῳ τῆς ψυχῆς, vgl. auch II 5, 1106 b 18-20 - so Welldon; Bernays 1880, 8; der Zusatz steht anstelle weiterer Beispiele; diese Auffassung würde jedoch erfordern, *ὅλως τοὺς* zu schreiben (Reiz; Susemihl 1880 I 525 Anm. 12: „vielleicht mit Recht") anstelle von *τοὺς ὅλως* codd. Den gleichen Sinn stellt die Konjektur von Aretinus *τοὺς ἄλλως* „in anderer Form" her, vgl. mutatis mutandis 5, 1340 a 21.

Überliefertes *ὅλως* würde *παθητικούς* modifizieren, Susemihl 1880 übersetzt: „Hang dazu haben, sich ganz von irgend einem Affecte beherrschen zu lassen" (Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 85 Anm. 3 verweist auf P o l. III 9, 1280 a 23 *κατά τι - ὅλως*), aber warum sollte Ar. nach der Nennung derer, die für zwei Emotionen anfällig sind, einen hohen Grad von Anfälligkeit eigens hinzufügen, nachdem Unterschiede im Grade emotionaler Reaktion schon a 6f. eingeführt waren? Jowett übersetzt: „every emotional nature"; Newman III 565 versteht: „subject to emotion of any kind", er verweist für solche allgemeine Anfälligkeit auf E E III 1, 1228 b 35: Kranke, Schwache und Feiglinge leiden unter den allgemeinen Affekten, nur schneller und mehr als die Menge (vgl. auch E N VII 2, 1145 b 19f.). Aber warum sollte Ar. nur zwei spezifische emotionale Neigungen nennen, ohne die Möglicheit anderer in Erwägung zu ziehen, und dann einen ganz verschiedenen Fall, allgemeine Reizbarkeit, hinzufügen?

„Das gleiche muss auch denen ... widerfahren." D.h. sie müssen sich beruhigen - unter welchem Einfluss? Gilt auch für sie, dass die in Rausch versetzenden Melodien diese Wirkung haben? Da Ar. daran festhält, dass den Typen von Tonarten ein bestimmter Charakter von Melodien entspricht, von denen einer der enthusiastische ist (1341 b 32ff.; 1342 a 4), muss dieser eine Typus von Melodien bei allen genannten die eine Wirkung der Katharsis auslösen, contra Holzhausen, s.o. 655.

60, 14 (a 13) „in dem Ausmaß, in dem jeder dafür empfänglich ist." Vgl. zur Formulierung VII 1, 1323 b 21-23; III 6, 1278 b 22. In ihnen allen werden die Emotionen zuerst aufgerührt, bevor man davon befreit wird. Ar. betrachtet diese Emotionen offensichtlich nicht als gefährlich und störend, sodass man sie besser ruhen lässt und nicht erregt.

60, 15 (a 14) „eine von Lust begleitete Erleichterung erfahren" (*κουφίζεσθαι*). Erleichterung' ist medizinischer Terminus, s.o. zu a 8 S. 660, vgl. P r o b l. III 17, 873 b 22 (bei Krankheiten); II 22, 868 a 36; b 6 (beim Patienten). Die Steigerung von Erregung und ihre lustvolle Entladung kann auch in Analogie zu sexueller Erregung und Orgasmus verstanden werden: P r o b l. IV 30, 880 a 30-33 - zumindest bei jüngeren Männern: D e g e n. a n i m. I 18, 725 b 8-12; vgl. Katharsis in diesem Sinne ebd. II 7, 747 a 19; IV 5, 773 b 30-32; Hippokr. V i c t. IV 73 (VI 612 L): nach Geschlechtsverkehr *κουφότερος*. Körperliche Lust (*ἡδονή* bei Geschlechtsverkehr: s.o. zu VII 16, 1335 b 36; generell als körperliche Lust: Plat. P r o t. 337 c 3f.; Ar. E N III 13, 1118 a 23ff.) als Befreiung von Schmerzen: Plat. R e p. IX 584 c 4-7. Während Affekte selber von Schmerz begleitet sind: E N II 4, 1105 b 21-23;

vgl. Rhet. II 5, 1382 a 21 (für Furcht - neben Schmerz auch ταραχή); 8, 1385 b 13 (für Mitleiden), bringt ihre Entladung Lust. Kraut 1997, 211 erklärt die Lust hier aus der Vermittlung durch das Medium der Musik: während der Ärger über eine wirkliche Person schmerzt, sei der durch die Musik erregte Ärger leichter zu ertragen, da die Musik Vergnügen bereite. Wäre dies der Fall, dann wäre Musik eine zweifelhafte Methode der Charaktererziehung, da man anstatt das Schimpfliche abzulehnen (5, 1340 a 14-21), die Haltung, die man ablehnen müsste, wegen der Musik als attraktiv empfinden würde. Dabei wird auch die je *spezifische* Wirkung von Melodien (1341 b 33-36) ignoriert.

(a 15) „In ähnlicher Weise." Typische Anwendung dieses Übergangs ist EN I 8, 1099 a 20 ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων: die Bedingungen die bei zwei aretai beschrieben waren, gelten auch bei den anderen. Auf welche Gemeinsamkeit bezieht sich dies hier, genauer: für wen oder was gilt sie? Bezieht sich der neue Gedanke auf eine vergleichbare Wirkung *der gleichen* Musik? D.h. bringen die gleichen Melodien, die „eine von *Lust* (ἡδονή) begleitete Erleichterung" bereiten, auch „eine unschädliche *Freude* (χαρά)"? Dieser Zusatz bringt aber für die ekstatischen Melodien nichts Neues, selbst wenn die ἡδονή (a 15) von der χαρά (a 16) zu unterscheiden wäre, was aber schwer zu verstehen wäre, wenn Ar. noch von den gleichen kathartischen Melodien spricht. Auch die Charakterisierung „unschädlich" ist als zusätzliche Erklärung der ekstatischen Melodien überflüssig, denn ein Resultat, das an einer *erfolgreichen* medizinischen Behandlung illustriert werden kann, ist besser und stärker als nur gerade ‚unschädlich' (s.o. zu a 8 ‚zur Ruhe kommen'). Wenn man diese Bemerkung dagegen auf eine andere Art von Melodien bezieht, dann hat die Wirkung der Katharsis (‚von Lust begleitete Erleichterung') ihr Gegenstück in der Äußerung über die ‚unschädliche Freude' in a 25 - nur so ist dies keine schwer erklärbare Wiederholung zu ‚von Lust begleitete Erleichterung' (a 14).

An überliefertem καθαρτικά festhaltend hatte Newman I 366 dies so gedeutet, als habe Ar. die zuvor beschriebene Wirkung der enthusiastischen *Tonarten* (ἁρμονίαι) jetzt auf *Melodien* (μέλη) ausgedehnt - Susemihl-Hicks verwerfen zu Recht diese Deutung (Dirlmeier, Hermes 75, 1940, 81 Anm. 5; Pohlenz, Hermes 84, 1956, 67 Anm. 1 kehren zu ihr zurück). Newman wollte später (Bd. III z.St.) die Wirkung, die Ar. für religiöse Melodien beschrieben hatte, auf kathartische ausdehnen, die kathartischen (a 15) seien die enthusiastischen von 1341 b 34, aber das war schon 1341 b 38 und 1342 a 4-11 vorausgesetzt, muss also nicht erst hier 1342 a 15 dargelegt werden. Gegen die Überlieferung spricht auch, dass die hier beschriebene Nutzung dieser Melodien zum Zweck der *Erholung* (a 21f.) nicht zu den καθαρτικά, deren Zweck *Katharsis* ist, passt - Melodien, die diesen Zweck haben, sind 1341 b 38 von denen, die der Erholung dienen, unterschieden (b 41, s. zu b 40) und die erholsamen können dem Zusammenhang nach (1342 a 4) nur die πρακτικά sein:

Erholung dient der Entspannung von vorausgehender Anstrengung (5, 1339 b 35-38, s. zu b 31) - und ermöglicht so zukünftiges Handeln.

Die Bemerkung 1342 a 15 muss so verstanden werden, dass den enthusiastischen Tonarten, die eine von Lust begleitete Erleichterung bringen (a 8-15), eine *andere* Art von Melodien gegenübergestellt ist, die eine in einer bestimmten Weise vergleichbare Wirkung erzielen. Außerdem versteht man bei der überlieferten Lesart nicht, warum Ar. im Zusammenhang kathartischer Tonarten und Wirkung eine gesonderte Musik für die vulgären Zuschauer mit ihren von der naturgemäßen Haltung abweichenden Seelen anbieten will. Denn die Affekte, die durch die kathartischen Gesänge erregt und dann beseitigt werden, finden sich in *allen* (a 5), weshalb auch *alle* eine Form von Reinigung und eine von Lust begleitete Erleichterung erfahren *müssen* (a 14), während dies gerade für die in a 15 eingeführte Musik nicht gilt: allen bereite das Vergnügen, was zu ihnen ihrer Natur nach passt (a 25), woraus Ar. den Schluss zieht, dass man auch für diese Klasse von Theaterbesuchern entsprechende Musik spielen solle. Die Einordnung von a 15-28 zur kathartischen Musik stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten.

Ich übernehme die Verbesserung des überlieferten καθαρτικά der codd. zu πρακτικά durch Sauppe (so Welldon 246 Anm. 2; Susemihl Anm. 1101; Ross OCT; Saunders - an überliefertem καθαρτικά halten Jowett; Newman; Dreizehnter, Gigon; Lord 1982, 132-134; Kraut 1997 fest). Bei Sauppes Konjektur sind alle drei 1341 b 34 und dann wieder 1342 a 2-4 genannten Typen von Melodien behandelt - und zwar in umgekehrter Ordnung: beginnend mit den zuletzt genannten (Ar. tut dies gelegentlich, vgl. 6, 1341 a 1f.: welche Harmonien, Rhythmen und Instrumente soll man benutzen? Er beginnt mit den Instrumenten, a 17), den ekstatischen, erörtert dann hier 1342 a 15-28 die praktischen und a 28ff. die ethischen. Wegen des vulgären Publikums, das aus Banausen besteht (a 20), kann ‚praktisch' nicht die engere Bedeutung von ethischer Handlung als Gegensatz zum Produzieren (Bd. 1, S. 240 c) haben, anders Kraut 1977, 208: dies seien die Melodien, die man während der diagogē spielt, da Glück im Handeln besteht; zur weiteren Bedeutung von ‚praktisch', d.h. zum Handeln antreibend, vgl. P o e t. 24, 1459 b 37-1460 a 1.

Die kurze Erörterung der Katharsis (1342 a 5-15) hatte die Funktion, die Empfehlung, dass man für das Zuhören neben den praktischen auch die ekstatischen Melodien benutzen solle (a 3f.), zu begründen (γὰρ a 5). Beim Übergang zu den praktischen Melodien kann Ar. dabei an die vorausgehende Erörterung anknüpfen: er greift die letzte Äußerung zu den ekstatischen Melodien („eine von *Lust* begleitete Erleichterung") auf und geht bei den praktischen Melodien von einer ähnlichen Wirkung („unschädliche *Freude*") aus, bevor er fordert, sie zu benutzen. Es scheint, dass χαρά (vgl. 5, 1339 b 1; VII 1, 1323 b 1; E N VII 12, 1152 b 6-8) der praktischen Melodien mit Absicht der ἡδονή der ekstatischen gegenübergestellt ist.

60, 16 (a 16) „unschädliche Freude." S. P o l. VIII 5, 1339 b 25; VII 17, 1336 b 23; Eaton verweist auf Plat. L e g. II 667 e 5f.

60, 20 (a 19) „frei und gebildet." ‚frei', s.o. zu 6, 1341 b 13; VII 6, 1327 b 10.– ‚gebildet', vielleicht, dass sie die Fähigkeit zu künstlerischem Urteil besitzen, vgl. 6, 1340 b 23-25; b 35-39; Plat. Leg. II 658 e 9.

„Handwerker – Tagelöhner." S.o. zu 2, 1337 b 7. Sie sind unfrei, vgl. Plat. Leg. I 644 a 4 *βάναυσόν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον*.

(a 20) „vulgäre Zuschauer." S.o. zu 6, 1341 b 15. Die Banausen sind ungebildet: Aus dem Gegensatz ‚Erziehung' (*παιδεία*) in VI 2, 1317 b 39-41 ergibt sich, dass dort Banausentum Mangel an Bildung bedeutet, vgl. VIII 2, 1337 b 14.

60, 21 (a 21) „auch dieser Gruppe muss man zu ihrer Erholung musische Wettkämpfe und Aufführungen anbieten." Plat. Leg. VII 817 e schreibt eine je besondere Form von Tanz für Freie bzw. Sklaven vor.– ‚auch' – für die den Handwerkern gegenübergestellten gebildeten Bürger wurden also entsprechende Aufführungen veranstaltet – Ar. empfiehlt sie für Staaten, die eine gute Ordnung anstreben: VI 8, 1323 a 1-3.– ‚Aufführung' (*θεωρία*), s.o. zu 6, 1341 a 23.

Die für die inferiore Gruppe passenden Melodien charakterisiert Ar. u. 1342 a 24.– ‚Erholung', vgl. 3, 1337 b 38, s.o. zu 7, 1341 b 36.

Newman findet es „remarkable that he should expect day-laborers to care for music of any kind." Aber zur Zeit, als er dies schrieb, haben die während des Goldrauschs in Amerika sich bildenden Siedlungen Opernhäuser gebaut, meist zur Aufführung von Operetten zur Unterhaltung der Grubenarbeiter, etwa Central City und Leadville in Colorado, USA.

60, 22 (a 22) „Wie aber ihre Seelen von der naturgemäßen Haltung gleichsam verrenkt abweichen." Die Tätigkeiten von Handwerkern und Tagelöhnern beeinträchtigen die Seele: 2, 1337 b 8-11; Newman vergl. Plat. Rep. VI 495 d 7–e 2; hinzuzufügen wäre IX 590 c 2-6; ihr Vergnügen ist vulgär: Ar. VIII 6, 1341 b 12.– ‚naturgemäß' ist offensichtlich ‚vollkommen', mit aretē vollzogen (was seine Vollendung erreicht hat, ist naturgemäß: Phys. VII 3, 246 a 13-16, s.o. zu Pol. VII 8, 1328 a 22), dies ist Banausen nicht vergönnt: 9, 1328 b 39f.– Melodien sollen dem Seelenzustand entsprechen, s.o. VIII 5, 1340 b 17f.– „Wie aber ..." Voranstellung des vergleichenden Nebensatzes vgl. Poet. 4, 1448 b 34–1449 a 2.

60, 25 (a 24) „Abweichungsformen" (*παρεκβάσεις*). Vgl. Bd. 2, zu II 11, 1273 a 3, S. 352; Bd. 3, zu IV 3, 1290 a 15.– „es gibt Melodien voller Spannung und chromatischer Verfremdung." ‚voller Spannung' (*σύντονα*), s.u. zu 1342 b 14; in b 21-24 den entspannten gegenübergestellt, vgl. IV 3, 1290 a 27. Nach diesem Gegensatz zu den entspannten Melodien dürfte man entsprechend VIII 5, 1340 a 42ff. in denjenigen voller Spannung die klagenden wie Mixolydisch verstehen, vgl. Plat. Rep. III 398 e.

„chromatisch verfremdet" (*παρακεχρωσμένα*). *χρῶμα* ist ‚Kolorierung' des Tons für bestimmte Effekte, dann Veränderung der Stimmung wie beim chromatischen genus (A. Barker I 143 Anm. 61, vgl. 225 Anm. 132); „the chromatic genus, *chrōma* for short, is marked by its name as a kind of devia-

tion, a colouring", West 1992, 165. Im Tetrachord standen die äußeren Töne fest, die beiden dazwischen liegenden konnten um Bruchteile von Tönen nach unten oder oben verschoben werden, wodurch das Tongeschlecht einen weicheren oder intensiveren Charakter erhielt: Neubecker 100f. Die Einführung chromatischer ‚Verstimmung' in den Melodien wurde Philoxenos (s.u. b 9) zugeschrieben: Antiphanes PCG II fr. 207. Plat. Leg. II 669 c 3 spricht von dem Fehler, zu Worten von Männern in der Melodie die Kolorierung (*χρῶμα*) von Frauen zu geben. Die chromatischen ‚Verstimmungen' (*παραχρώσεις*) des Agathon, der das chromatische genos in die Tragödie eingeführt haben soll, wurden getadelt: Plut. Mor. 645 d,e.

60, 26 (a 25) „bereitet das Vergnügen, was zu ihnen ihrer Natur nach passt." S. Ar. o. zu VIII 3, 1338 a 7.

60, 27 (a 26) „um (die Gunst) solcher Theaterbesucher wetteifern." Vgl. 6, 1341 b 12-18.

60, 30 (a 28) „wie gesagt." 1342 a 2f.

60, 31 (a 29) „und entsprechenden Tonarten" (*καὶ ταῖς ἁρμονίαις ταῖς τοιαύταις*). Zu *ὁ τοιοῦτος* vgl. b 4; Bernays 1880, 27-30; 103-105.

60, 32 (a 30) „früher feststellten." 5, 1340 b 3f.

(a 31) „Männer, die sich mit Philosophie und musikalischer Erziehung beschäftigt haben" (*κοινωνοὶ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ διατριβῆς*). Vgl. Plat. Gorg. 487 c 2 *κοινωνοὺς ... σοφίας*. Zur Sache s.o. zu 5, 1340 b 5.

60, 34 (a 32) „Der Sokrates der Politeia." Dies verweist auf Plat. Rep. III 399 a 3 - kritisch gegen die Rolle, die Sokrates der phrygischen Tonart einräumte. Ar. bestreitet, dass die phrygische Tonart, die in Ekstase versetzt (5, 1340 b 4f.), einen tapferen bzw. selbstbeherrschten Charakter (s.o. zu 1341 b 36) darstellen könne. Laches in Plat. Lach. 188 d 6ff. hatte neben Dorisch, das er empfiehlt, *nicht* auch *phrygisch* gelten lassen. In Rep. II 398 e 10 verbannte Sokrates die lydische und ionische Tonart, vgl. Plut. Mor. 822 B-C.- ‚Sokrates', im Griech. mit Artikel, damit nicht der historische Sokrates, sondern der Dialogpartner bei Plat, s. hier Bd. 2, zu II 1, 1261 a 6.- ‚der Politeia', s. Bd. 3, zu IV 4, 1291 a 11 - hinzuzufügen ist II 5, 1264 b 24; 6, 1264 b 28; s.o. zu VII 17, 1336 a 36.

a 32-b 12 ist ein Exkurs, der durch die Zusammenstellung von phrygischer und dorischer Tonart in Plat. Rep. ausgelöst ist, in b 12-17 kehrt Ar. zur dorischen Tonart zurück.

60, 37 (a 34) „den Aulos verbannte." Plat. Rep. III 399 d 3-6.

(1342 b 1) „unter den Tonarten (hat) die phrygische die gleiche Wirkung wie unter den Instrumenten der Aulos." ‚gleiche', s.o. zu 1341 b 35 „passend."- ‚Wirkung', d.h. sie „versetzen in Rausch." So die phrygische Tonart: Ar. VIII 5, 1340 b 4f., die hypophrygische: Probl. XIX 48, 922 b 21-23.- Berauschende Wirkung des Aulos: 6, 1341 a 18-22; Eaton vergl. Aristoph. Nub. 311-313; Eur. Ba. 126-128, s. außerdem Longin. De subl. 39, 2: bringt Zuhörer von Sinnen und füllt sie mit korybantischem Treiben, vgl. Plat. Kri. 54 d 3; Iambl. Myst. 3, 9. Der Aulos wurde als phrygisch

bezeichnet: Strab. X 3, 17, vgl. Telestes PMG 806; 810; Verg. Aen. IX 617f.- Athene spielte aber auf dem Aulos einen Enhoplios: Epicharm PCG I fr. 92; mit Aulosspiel zogen die Spartaner in den Kampf: Polyb. IV 20, 6; Harmonides hatte gelernt, auf dem Aulos nicht nur das Ekstatische der phrygischen, sondern auch das Erhabene der dorischen Weisen zu spielen: Luk. Harm. 1.

61, 1 (b 3) „Kompositionen." Diese Bedeutung von *ποίησις* Ar. IV 11, 1296 a 20; LSJ I 2 a verweisen auf Plat. Phaidr. 245 a 3 *κατὰ δὲ ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν*, s.u. zu 1342 b 9: der Dichter schrieb auch Musik. Die von Richards vorgeschlagene Umstellung nach b 6 (übernommen von Ross OCT) ist entbehrlich.

61, 2 (b 4) „Erregung" (*κίνησις*). S.o. a 8, anders A. Barker I 181: „dancing".

61, 3 (b 5) „durch Auloi" (*ἐν*). Vgl. Poet. 1, 1447 a 17; a 22 u.ö.

61, 4 (b 7) „Dithyrambos." Zu dem ihm hier zugeschriebenen phrygischen Charakter passt seine Assoziation mit Dionysos: Plat. Leg. III 700 b 4f. Der Chor, der im Dithyrambos siegte, erhielt einen Dreifuß, den er Dionysos weihte: Schol. zu Aischin. In Timarch. 10. Vgl. Burkert 1977, 254 mit Anm. 18; B. Zimmermann, Das Lied der Polis: zur Geschichte des Dithyrambos, in: A.H. Sommerstein, Tragedy, Comedy and the polis, Bari 1993, 39-54.

61, 5 (b 8) „Männer, die sich hierin auskennen." S.o. zu a 31.

61, 7 (b 9) „Philoxenos versuchte, in der dorischen Tonart einen Dithyrambos „die Myser" zu komponieren." D.h. der Dichter schrieb auch Musik (vgl. Plat. Leg. VII 801 c 2; Herakleides Pont. 157 W).

Philoxenos von Kythera, ca. 435-380, Autor von Dithyramben, vgl. Ar. Poet. 2, 1448 a 14f.; Dion. Hal. De comp. verb. 19 bemerkt bei den späteren Verfassern von Dithyramben, u.a. Philoxenos, die Mischung von Tonarten (vgl. [Plut.] De mus. c. 33 [= Mor. 1142 F]; Antiphanes PCG II fr. 207) und Freiheit in den Rhythmen, s. A. Barker I 94f.; West 364-367. Aristoxenos fr. 76 W beschreibt den Verfall des musikalischen Geschmacks an dem Thebaner Telesias, der in der besten Musik im Stile Pindars erzogen wurde, aber dann unter dem trügerischen Einfluss der Bühnenmusik sich Philoxenos und Timotheos zugewandt habe.

Philoxenos, der Autor eines Werkes ‚Mahl' (*Δεῖπνον*, Ar. fr. 83 R^3), könnte dagegen der gastronomische Dichter aus Leukas gewesen sein.

61, 9 (b 11) „aufgrund der Natur (des Genre) selber." Ganz ähnlich Poet. 24, 1460 a 2—5: die Natur selber lehrt, dass der Hexameter einer epischen Darstellung angemessen ist. Vgl. Hor. A P 89 versibus exponi tragicis res comica non vult ... Personifizierte Natur Ar. u. 1342 b 22. Longin. De subl. 39, 2 beschreibt, wie selbst der unmusikalische Hörer beim Spielen des Aulos gezwungen wird, gewisse Körperbewegungen zu machen. Der Dithyramb schloss ursprünglich nicht die dorische Tonart aus: West 1992, 181 mit Anm. 73.

„wieder in die passende phrygische Tonart verfiel." Da Dithyramben von Aulosmusik begleitet waren (Schol. zu Aischin. In Timarch. 10, s. Neubecker 66 mit Anm. 10), ist Phrygisch die angemessene Tonart, vgl. 1342 a 32ff. Vgl. Photios Bibl. 320 b: verwendet Phrygisch und Hypophrygisch, da er enthusiastischen Charakter (*ἐνθουσιῶδες*) besitzt - gegenübergestellt dem Nomos für Apollo, der in Lydisch gesetzt war. Die dorische Tonart kann also nicht für die Darstellung bacchischer Verzückung verwandt werden - das stützt ihre Eignung für Charaktererziehung. Plat. Leg. II 670 b verlangte Erziehung darin, welche Melodien zur dorischen Tonart passen.

61, 11 (b 13) „die dorische Tonart (besitzt) die größte Festigkeit und am ehesten den Charakter von Tapferkeit." ‚größte Festigkeit' (*στασιμωτάτης*, vgl. 5, 1340 b 3f. (über Rhythmen: b 8f.), vgl. Probl. XIX 48, 922 b 14f. über Hypodorisch; Dorisch ist damit am wenigsten für einen Dithyrambos geeignet.- ‚Charakter von Tapferkeit', über Dorisch vgl. Plat. Rep. III 399 a 1-b 3; Herakleides Pontikos fr. 163 W; [Plut.] De mus. c. 17 (= Mor. 1136 E). Nachahmung von Tapferkeit durch Musik: Ar. o. VIII 5, 1340 a 20. Nach Damon konnte man in Harmonien männlichen bzw. weiblichen Charakter finden: 37 B 7 (Vors.). Aristoxenos 70 W ermunterte seine Schüler, sich von verweichlichender Musik derjenigen männlichen Charakters zuzuwenden. Musik der Alten (z.B. Alkaios) trieb zu Tapferkeit an: Athen. XIV 626 F ff.; 629 C.- ‚Charakter'. S.o. zu 1341 b 35

61, 13 (b 14) „wir preisen die Mitte zwischen Extremen." Vgl. EN II 5, 1106 a 26-b 28, weiteres Bd. 3, zu IV 11, 1295 b 4.- Zur dorischen Tonart als Mitte, von der die anderen in der Richtung von Erschlaffung (*ἀνειμέναι*, vgl. o. 5, 1340 b 2f.) oder Anspannung (*συντονώτεραι*) abweichen: s. hier 1342 b 21-24, o. zu 5, 1340 b 3; vgl. IV 3, 1290 a 24ff. Anspannung bezieht sich auf die Tonhöhe: Probl. XIX 37, 920 b 18ff., vgl. Ptolemaios Harm. III 7 (99, 19f. Düring) *τὸ μὲν ὀξύτερον ἐν τοῖς φθόγγοις συντατικώτερον*, vgl. West 1992, 179 (nach Susemihl II 228 Anm. 1054, kommt die Bezeichnung ‚angespannte Tonarten' nur in Bezug auf das Lydische und Jonische vor), d.h. höher als die Mittellage der dorischen, vgl. für die ihnen entgegengesetzten ‚entspannten' Tonarten De gen. anim. V 7, 786 b 35: bei den Gesängen ist das Tiefe (*βαρύ*) besser als das ‚Scharfe' (*σύντονα*). Weichen, erschlaffenden Charakter schreibt Plat. Rep. III 398 e 9 der jonischen und lydischen Tonart zu.

61, 16 (b 16) „passt es gut, dass die Jüngeren eher in dorischen Melodien unterwiesen werden". Diese Unterweisung bezieht sich wohl auf die praktische Ausübung von Musik, die ja die Ausbildung des Charakters fördert (6, 1340 b 22) und die Jüngere erhalten sollen (b 35-38).

61, 18 (b 17) „(Bei der Wahl der Tonarten) gibt es zwei Gesichtspunkte." Nach Susemihl beginnt mit 1342 b 17 die Interpolation, Newman III z.St. schloss sich dem an (vgl. Lord, Hermes 106, 1978, 40-42). In einer Abhandlung über Musik, bei der ihre praktische Ausübung für ethische Erziehung von anderen Zwecken ‚wenn man dem Instrumentalspiel anderer *zuhört*' (a 2-

4) unterschieden wurde, ist in der Tat eine Erörterung von Tonarten unter dem Aspekt, was für bestimmte Altersstufen möglich und passend ist - das bezieht sich auf die Fähigkeit bestimmter Altersstufen, selber zu *singen* (b 20-23) - befremdend. Wenn Ar. in 6, 1340 b 37 die Älteren von praktischer Musikausübung freistellte, dann bezog sich dies auf das Instrumentalspiel (s. zu b 36), anders Susemihl Anm. 1113. Mir scheint, dass - wie auch im Schlusskapitel von Buch II (s. Bd. 2, Vorbem. zu II 12, bes. S. 367) - ein Herausgeber ein aristot. Bruchstück, hier zusätzliches Material, bes. eine weitere Kritik an Plat. Rep. (b 23-27), erhalten wollte und dafür eine zu Ar.' Konzept nicht passende Überleitung und Zusammenhang erfand, s.o. zu 1341 b 40. Lord 1982, 215ff. fügt als Argument gegen die Echtheit hinzu, dass Ar. bisher nur der dorischen Tonart eine ethische Wirkung zugeschrieben habe, nicht dagegen der lydischen wie hier 1342 b 31f. Aber o. a 30 hatte Ar. die Möglichkeit, neben Dorisch auch einer anderen Tonart eine ethische Wirkung beizulegen, offengelassen, vgl. auch IV 3, 1290 a 24f.

(b 18) „zwei Gesichtspunkte: das Mögliche und das Passende." So Plat. Leg. VI 785 b 8; vgl. II 670 d 4-6: die Tonarten und Rhythmen auswählen, die *zu singen* Männern von bestimmtem Alter und Art angemessen (*πρέπον*) ist. ‚Das Passende': s.o. 5, 1340 b 14; im Hinblick auf Alter vgl. 6, 1340 b 33; VII 9, 1329 a 31-34, generell IV 1, 1288 b 12, s. Bd. 3, Anm. Dagegen Vetter in: MGG III (1954), 1587 „das Schickliche".

61, 21 (b 21) „(Kräfte) wegen ihres Alters nachgelassen." Diese Kennzeichnung der Betagten wie VII 9, 1329 a 33.- „nicht leicht, in den angespannten Tonarten zu singen." Das sind solche mit einer größeren Zahl hoher Töne, s.o. zu b 14, vgl. Plut. An sen. sit ger. Kap. 18 (= Mor. 793 a, b) für die gleiche Auffassung, dass Greise nicht Gesänge in hoher Stimmlage singen sollen. Nach Plat. Leg. II 664 d sollen die 30 bis 60 Jährigen singen, nicht die über 60 Jährigen. Den angespannten sind die entspannten Tonarten gegenübergestellt: Ar. IV 3, 1290 a 27, s. Bd. 3, Anm.

61, 23 (b 22) „Natur." Wohl die ihrer Altersstufe, s.o. 5, 1340 b 14; VII 9, 1329 a 14ff.

61, 24 (b 23) „tadeln einige Musikforscher zu Recht Sokrates auch dafür." ‚Musikforscher', s.o. zu a 31.- ‚tadeln Sokrates', d.h. die Ausführungen Plat. Rep. III 398 d 11-399 a 4.- ‚tadeln auch dafür', dies setzt die Kritik 1342 a 32ff. voraus. Wenn dies eine Interpolation ist, dann bezog sich der Interpolator auf den echten Teil. Die Platonkritik verbindet diese Abschnitte, s.o. zu b 17.

61, 25 (b 24) „spannungslose Tonarten." Dies bezieht sich auf die Tonhöhe, s.o. zu b 21.

61, 26 (b 26) „berauschend." Plat. Rep. III 398 d 11ff. unterscheidet zwischen klagenden Tonarten (Mixolydisch - Syntonolydisch) und weichen, die man bei Trinkgelagen benutzt (Jonisch, Lydisch); die Krieger sollen keine von beiden benutzen. Die Kritik des Ar. - oder der Gewährsmänner für diesen Abschnitt - bezieht sich auf Sokrates' Begründung der Verwerfung dieser

Tonart, seine Gleichsetzung von ‚geeignet für Trinkgelage' und ‚weich' (398 e 6 *μέθη ... καὶ μαλακία*; e 9 *μαλακαί τε καὶ συμποτικαί*, vgl. L e g. II 671 b 8-10 *μαλθακωτέρας*). Sokrates deutete Trinkgelage nicht im Sinne von bacchantischer Berauschung, sondern ermüdender Schwächung.

61, 29 (b 27) „sollen sich (die Jüngeren) auch für später, wenn sie älter sein werden, mit solchen Tonarten und Melodien vertraut machen." Vgl. ähnlich der Aspekt zukünftigen Gebrauchs 5, 1339 a 31. ‚wenn sie älter sein werden' muss sich nicht auf die Männer mit nachlassenden Kräften nach 1342 b 21 beziehen.

61, 31 (b 30) „die ... passen." *ἢ πρέπει*, eine im Griechischen ungewöhnliche Konstruktion: LSJ III 3 „rarely with personal subject", wo (wie zuvor bei Passow 3 b) u.a. Soph. O T 9 und Plut. P o m p. 72, 1 angegeben wird, aber ein Beleg für sachliches Subjekt fehlt.

61, 32 (b 31) „ordentliches Betragen" (*κόσμος*). S.o. Ar. VIII 6, 1340 b 26-31 generell als erwartete Wirkung musikalischer Erziehung. Staaten, die sich um ein gute Ordnung (*εὐκοσμία*) sorgen, richten u.a. ein Amt zur Beaufsichtigung von Kindern ein: VI 8, 1322 b 38f. Die Einführung einer *Tonart*, die neben dem kriegerischen Charakter der dorischen (hier 1342 b 12-14) einen zivilen geordneten Betragens enthält, war bei R e p. III 399 a 5-c 4 vorgegeben, vgl. L e g. VII 802 e 8-11. Aristid. Quint. D e m u s. II 14 (82, 1 Winnington-Ingram) *ἀνδρώδη καὶ κόσμια* über Melodien für Erziehung. Vgl. Plut. L y k. 4, 1f. über die Musik des Spartaners Thales (*πολὺ τὸ κόσμιον ἐχόντων*). Bei der Beurteilung von Rhythmen geht Proklos, Komm. zu Plat. R e p. (I 61, 5-14 Kroll), über die einfache *Gegenüberstellung* von Enhoplios und Daktylos bei Plat. R e p. III 400 b,c hinaus, wenn er unter Berufung auf Damon dem Enhoplios einen mannhaften Charakter und dem Daktylos geordnetes Betragen (*κοσμιότης*) zuschreibt - Lord 1982, 218 sieht in diesem Abschnitt von P o l. VIII 7 den Einfluss von Damon.

61, 33 (b 32) „lydische Tonart." Lydisch, entsprechend der Intervallenfolge c-c′ (Neubecker 105). Ihre Verwendung in der Erziehung, s.o. zu b 17. Ihre Erfindung schreibt Ps.-Plut. Damon zu: Damon 37 B 5 (Vors.).- Einen anderen Charakter (weich) schreibt ihr Plat. R e p. III 398 e 9 zu, s.o. zu 5, 1340 b 1; nach Aristoxenos fr. 80 W ist Lydisch für die Klage geeignet; Telestes PMG 806 verbindet es mit dem phrygischen Aulos und stellt es der ‚dorischen Muse' entgegen, vgl. West 1992, 181f. (Anm. 85 Konjekturvorschlag *παιδιὰν* für überliefertes *παιδείαν*, das aber durch das Erziehungsziel ‚ordentliches Betragen" [*κόσμος*, b 31] gestützt wird).

61, 35 „die Mitte". Diese ist jetzt als drittes Ziel zu den beiden von a 18 hinzugefügt, ohne dass Ar. sie vorher so aufgewertet hatte.

INDEX

Verzeichnis der Abkürzungen und Siglen

AA	Archäologischer Anzeiger, Berlin
AAMW	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse
AbhGoett	Abhandlungen der Goettinger Akademie, Philologisch-Historische Klasse
AbhMünch	Abhandlungen der I. Classe der königlichen Akademie der Wissenschaften München
AbhSächs	Berichte über die Verhandlungen der Königl. Sächsischen Ges. der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-Historische Klasse
ACL	Antiquité Classique, Brüssel
AClass	Acta Classica, Pretoria
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie, Berlin
AncPhilos	Ancient Philosophy, Pittsburgh
AncSoc	Ancient Society. Journal of Ancient History of the Greek, Hellenistic and Roman World, Leuven
AION	Annali dell'Istituto universitario orientale di Napoli. Sezione filologico-letteraria
ArchMus	Archiv für Musikforschung, Leipzig
A&R	Atene e Roma, Florenz
ASNP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia, Pisa
AStadt	Die Alte Stadt. Vierteljahreszeitschrift für Stadtgeschichte, Stuttgart
AU	Der Altsprachliche Unterricht, Seelze
AW	Antike Welt, Zürich
AZPh	Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart
BCH	Bulletin de correspondance hellénique, Paris
CAH	The Cambridge Ancient History (s. Literaturverzeichnis E)
CGITA	Cahiers du groupe interdisciplinaire du theâtre antique, Montpellier
CIAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, 23 Bde. in 51 Teilen, Berlin 1882 - 1909 (ND 1955-)
CJ	The Classical Journal, Boulder
CMG	Corpus Medicorum Graecorum, Berlin
CML	Classical and Modern Literature, Terre Haute, Ind.

CPCActs Acts of the Copenhagen Polis Centre, Copenhagen = Det Kongelige Danske videnskabernes Selskab, historisk-filosofiske Meddelelser (67 = CPCActs 2; 75, 1997 = CPCActs 4; 76, 1998 = CPCActs 5)
CPh Classical Philology, Chicago
CQ Classical Quarterly, Oxford
CR Classical Review, Oxford
DenkSWien Denkschriften Österreichische Akademie der Wissenschaften, der Philosophisch-Historische Klasse, Wien
DGE Delectus Inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium, hrsg. E. Schwyzer, Leipzig 1923
DHA Dialogues d'histoire anciennes, Besançon
Elenchos Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico, Rom
Entretiens La <Politique> d'Aristote, Entretiens sur l'antiquité classique XI, Vandœuvres-Genève 1965
e p. a d
A l e x. s. Literaturverzeichnis D: Bielawski
Eranos Jb Eranos Jahrbuch, Leiden
ES Einzelschriften
Euphorion Zeitschrift für Literaturgeschichte, Dichtung und Volkstum, Heidelberg
FAS Frankfurter Althistorische Studien, Frankfurt a.M.
FGrHist Die Fragmente der griechischen Historiker, hrsg. von F. Jacoby, Berlin - Leiden 1923-58
FHSG s. Literaturverzeichnis Fortenbaugh-Huby-Sharples-Gutas, Theophrastus of Eresus
GGM K. Müller, Geographi Graeci Minores, 2 Bde., Paris 1882
GIF Giornale Italiano di Filologia, Rom
GM Giornale di Metafisica, Genova
G&R Greece and Rome, Oxford
GRBS Greek, Roman and Byzantine Studies, Durham, N.C.
Hephaistos Hephaistos, Bad Bramstedt
Hermes Hermes, Zeitschrift Für Klassische Philologie, Wiesbaden
HPTh History of Political Thought, Exeter
HSPh Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge, Mass.
IEG Iambi et Elegi Graeci, ed. M.L. West, Oxford ^{2}1998
IG Inscriptiones Graecae, Berlin - New York 1877 ff.
IntZPhilos Internationale Zeitschrift für Philosophie, Stuttgart
JEgyptArch Journal of Egyptian Archaeology, London
JHI Journal of the history of Ideas, Washington
JHPh Journal of the history of Philosophy, Berkeley

JPh	Journal of Philology, London/Cambridge
JPol	Journal of Politics, Berverly Hills
L	É. Littré, Oeuvres complètes d'Hippocrate, 10 Bde, Paris 1839-1861
M	nach Aristipp: E. Mannebach, Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta, Leiden 1961
M	nach Dikaiarch: Dicaearchus of Messana, hrsg. v. W. Fortenbaugh-E. Schütrumpf-D. Mirhady, RUSCH 10, 2001
MDAI (A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, Berlin
MEFRA	Mélanges de l'École Française à Rome, Paris-Rom
MGG	Musik in Geschichte und Gegenwart. Allgemeine Enzyklopädie der Musik, Kassel ^{1}1949-1986, ^{2}1994—
MHJ	Medizin-historisches Journal, Stuttgart
OCD	The Oxford Classical Dictionary, hrsg. von M. Cary-J.D. Denniston et al., Oxford ^{1}1949; ^{3}1996 (hrsg. von S. Hornblower-A. Spawforth)
OSAPh	Oxford Studies in Ancient Philosophy, Oxford
PACPHA	Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington
PolTh	Political Theory, Thousand Oaks, Ca
PCG	Poetae Comici Graeci, hrsg. v. R. Kassel- C. Austin, Berlin 1983-1995
Phoenix	Journal of the Classical Association of Canada, Toronto
PhW	Berliner Philologische Wochenschrift, Berlin
PF	The Philosophical Forum. A Quarterly, New York
PLF	Poetarum Lesbiorum Fragmenta, ed. E. Lobel - D. Page, Oxford 1955
PMG	Poetae Melici Graeci, ed. D.L. Page, Oxford 1962
QUCC	Quaderni Urbinati di Cultura Classica, Pisa-Rom
RE	Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung hrsg. von G. Wissowa u.a., Stuttgart 1893 - 1978
R	Ross, W.D., Aristotelis Fragmenta Selecta, recogn. brevique adnotatione instruxit, Oxford 1955
RAAN	Rendiconti della Accademia di Archeologia, Neapel
PBA	Proceedings of the British Academy, Oxford
Rose^{3}	s. Literaturverzeichnis D
RA	Revue Archeologique
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 -
REA	Revue des études anciennes, Bordeaux
RhM	Rheinisches Museum, Frankfurt a. M.

RIPh Revue internationale de philosophie, Paris
RMeta Review of Metaphysics, Washington
RPhA Revue de Philosophie ancienne, Brüssel
RUSCH Rutgers University Studies in Classical Humanities, New Brunswick, USA
SBAlt Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, Basel
SchriftBerl Schriften der Sektion für Altertumswissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin
SchriftHeid Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SOD Demetrius v. Phaleron, hrsg. von P. Stork, J. van Ophuijsen, T. Doranti, RUSCH IX 2000
SSR s. Literaturverzeichnis F: Giannantoni, G.
SSRStSozP Salzburger Schriften zur Rechts-, Staats- und Sozialphilosophie
Stadion Stadion. Internationale Zeitschrift für Geschichte des Sports, Sankt Augustin
SVF Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. H. v. Arnim, 4 Bde., Leipzig 1903-24 (ND Stuttgart 1964)
TAPA Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Baltimore
TrgF Snell, B.-Kannicht, R.-Radt, St., Tragicorum Graecorum Fragmenta, 5 Bde., Göttingen 1947-2004
Tod Greek Historical Inscriptions From the sixth Century B.C. to the Death of Alexander the Great, Oxford 1932; 1948 (ND Chicago 1985)
UCPClPh University of California Publications in Classical Philology, Berkeley
Vors. Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., ed. H. Diels, 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Berlin 1951/52, ^{11}1961
W nach Aristoxenos, Klearchos, Herakleides Pontikos: F. Wehrli, Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare, Basel-Stuttgart ^{2}1967—
W.-H. C. Wachsmuth-O. Hense, Ioannis Stobaei Anthologii Libri, Leipzig ^{2}1894-1912 (ND 1974)
WS Wiener Studien, Wien
Zetemata Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, München
ZRG Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Köln-Wien-Weimar
ZWG Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte. Sudhoffs Archiv, Wiesbaden
ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn

Siglen

( )	Verdeutlichender Zusatz in der Übersetzung
< >	Konjektur. Zusatz im griechischen Text
[ ]	Konjektur. Streichung im griechischen Text
†	crux. Textverderbnis im griechischen Text

13. Über die Seele
(Willy Theiler)
7. Aufl. 1994

14. Parva Naturalia
I. De sensu et sensibilibus
De somno et vigilia
De longitudine et brevitate vitae
De vita et norte
De respiratione
(in Vorbereitung)
II. De memoria et reminiscentia
(R. A. H. King)
1. Aufl. 2004
III. De insomniis
De divinatione per somnum
(Philip J. van der Eijk)
1. Aufl. 1994

15. Metaphysik
(in Vorbereitung)

16. Zoologische Schriften I
(in Vorbereitung)

17. Zoologische Schriften II
I. Über die Teile der Lebewesen
(in Vorbereitung)
II/III. Über die Bewegung der Lebewesen
Über die Fortbewegung der Lebewesen
(Jutta Kollesch)
1. Aufl. 1985
IV. Über die Zeugung der Lebewesen
(in Vorbereitung)

18. Opuscula
I. Über die Tugend
(Ernst A. Schmidt)
3. Aufl. 1986
II/III. Mirabilia (Hellmut Flashar)
De audibilibus (Ulrich Klein)
3. Aufl. 1990
IV. De plantis
(in Vorbereitung)
V. De coloribus
(Georg Wöhrle)
1. Aufl. 2000
VI. Physiognomonica
(Sabine Vogt)
1. Aufl. 2000
VII. De lineis insecabilibus
(in Vorbereitung)
VIII. Mechanik
(in Vorbereitung)
IX. De Melisso Xenophane Gorgia
(in Vorbereitung)

19. Problemata Physica
(Hellmut Flashar)
4. Aufl. 1991

20. Fragmente
I. Dialoge, Rhetorik, Poetik
(in Vorbereitung)
II. Naturwissenschaftliche Fragmente
(in Vorbereitung)
III. Historische Fragmente
(Martin Hose)
1. Aufl. 2002